

Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo



LAS OTRAS CARTOGRAFÍAS
ETNOGRAFÍA DE LA EXPERIENCIA INDÍGENA
DEL ESPACIO Y EL TIEMPO



CIENTÍFICA

COLECCIÓN ETNOGRAFÍA
DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO



SERIE ENSAYOS

LAS OTRAS CARTOGRAFÍAS

Etnografía de la experiencia
indígena del espacio y el tiempo

Marina Alonso Bolaños
Eckart Boege Schmidt
Coordinadores

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Alonso Bolaños, Marina y Eckart Boege Schmidt (coords.)

Las otras cartografías. Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo [recurso electrónico] / coord. de Marina Alonso Bolaños, Eckart Boege Schmidt. – México : Secretaría de Cultura, INAH, 2023

321 p. : ilus. ; 24 x 18 cm – (Colec. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ser. Ensayos)

ISBN (PDF): 978-607-539-786-3

1. Pueblos indígenas de México – Etnografía 2. Etnología – México I. Boege Schmidt, Eckart, coord. II. t. III. Ser.

LC F1219 .M6

Primera edición (PDF): 2023

Producción:

Secretaría de Cultura

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Imagen de portada: *El monte de Coahuilán*. Dibujo de alumnos de 3º de la telesecundaria “Ignacio Allende”, Coahuilán, Ver., 2011.

D. R. © 2023 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma; 06700 Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de la Secretaría de Cultura/
Instituto Nacional de Antropología e Historia

ISBN: 978-607-539-786-3

Hecho en México



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



ÍNDICE

Estudio introductorio <i>Marina Alonso Bolaños</i>	9
---	---

PRIMERA PARTE

El mapeo del territorio. Saberes bioculturales en comunidades indígenas de la costa del Golfo <i>Pablo Valderrama Rouy, Nelly Iveth del Ángel Flores, Elizabeth Peralta González y Vittoria Aino</i>	33
--	----

Representaciones del espacio y el territorio entre los nahuas de la Huasteca veracruzana <i>Arturo Gómez Martínez, Marcela Hernández Ferrer y Alicia María Juárez Becerril</i>	83
--	----

Representación, espacio y memoria. La territorialidad de los pueblos originarios de Michoacán <i>Rodolfo Oliveros, Aída Castilleja, Juan Gallardo, David Figueroa, Lilia Roldán y Daniel Gutiérrez</i>	119
---	-----

SEGUNDA PARTE

Mapeo de territorios, recursos de tierra y derechos. Las comunidades que desarrollan mapeo	
---	--

participativo y los sistemas de información geográfica participativos en América Latina <i>Michael K. McCall</i>	177
--	-----

Entre palabras y trazos. Etnocartografías de las percepciones y usos de los territorios ralámuli, guarijón y yoreme-yoleme <i>Hugo Eduardo López Aceves, Ana Paula Pintado Cortina, Claudia Jean Harriss Clare y Pablo Sánchez Pichardo</i>	207
--	-----

TERCERA PARTE

El dibujo del territorio. Representaciones del paisaje en dibujos de niños mayas de Yucatán <i>Lourdes Rejón, Jorge Gómez e Iván Solís</i>	247
---	-----

Un acercamiento de niños hueyapenses a sus patrimonios históricos, culturales y naturales en Hueyapan, Morelos <i>Luis Miguel Morayta Mendoza</i>	275
--	-----

<i>Itokayuan totalpan</i> (“los nombres de nuestra tierra”). La toponimia y las representaciones del territorio entre los maseualmej (nahuas) de la Sierra Nororiental de Puebla <i>Pierre Beaucage y Taller de Tradición Oral Totamachilis</i>	299
--	-----

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Marina Alonso Bolaños

ETNOGRAFÍA Y CARTOGRAFÍA

Tras muchos años de preparación, Manuel Orozco y Berra vio por fin en 1864 la publicación de su *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, obra que emprendió inicialmente como estudioso de la historia de México y funcionario en el gobierno de Juárez, y, posteriormente, con el apoyo de Maximiliano —y sin ocultar sus convicciones políticas—.¹ Sin detenernos a desglosar los aportes y el gran valor de la obra, lo que nos interesa mencionar aquí es que se trata de un antecedente en el cual se establece de manera explícita la relación entre la etnografía y la cartografía.

Orozco y Berra se centró en la clasificación de las lenguas indígenas, su descripción y ubicación espacial en la historia antigua y en el México independiente, y para dicha labor planteó una suerte de etnografía histórica fundada en autoridades, principalmente en las tablas lingüísticas de Hervás (1800) y Balbi (1826), así como en otros materiales. No obstante que en la actualidad es deseable la utilización de distintas fuentes, la etnografía planteada por el autor contrasta con la noción contemporánea, para la cual el trabajo de campo es condición

¹ Orozco y Berra fue ingeniero topógrafo, perito agrimensor por la Academia de San Carlos y maestro mayor de Obras Públicas de la Ciudad por la Compañía Lancasteriana de Puebla. Entre sus obras están: *Historia de la dominación española*, *Historia antigua y de la conquista de México* y *Memoria para la Carta Hidrográfica del Valle de México*. En 1856 fue colaborador del *Diccionario geográfico, estadístico e histórico de la República* y del *Atlas geográfico, histórico y estadístico del Valle de México* (García, 1933; Soto, 1935).

sine qua non del proceso de investigación (Krotz, 1998; Lins Ribeiro, 2004). El contexto cartográfico de este libro es precisamente el de la etnografía contemporánea.²

Así, en la línea de la investigación colectiva *Etnografía del patrimonio biocultural de México*, bajo la coordinación general de Eckart Boege —y en su primera fase con el acompañamiento académico de Narciso Barrera Bassols en el Seminario Permanente de Etnografía—, un grupo de antropólogos y antropólogas del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)³ obtuvo diversos documentos, como mapas, planos, croquis, dibujos y pintura mural elaborados por habitantes de las zonas investigadas, con el fin de estudiar el componente espacial de su vida a través de la incursión en las representaciones del espacio y en las formas de cartografiar las jurisdicciones territoriales. Desde luego, como veremos más adelante, la acción de cartografiar o mapear va más allá del esbozo gráfico hecho con fines prácticos y de la propia plástica artística de la representación. Supone más bien visibilizar las experiencias indígenas del espacio y del tiempo, esto es, el espacio vivido —en términos de Henri Lefebvre—, las ideas locales acerca del paisaje y del entorno, las relaciones de poder y la organización social, los imaginarios, los confines físicos y simbólicos de los territorios, y los grandes procesos de movilidad de la población que labran sitios, nuevos itinerarios y trayectos.

De tal manera, este libro presenta etnografías de diferentes experiencias indígenas colectivas e individuales del espacio-tiempo y del mapeo del espacio en cuanto territorio. Para la obtención de los mapas o testimonios gráficos, los autores organizaron talleres en comunidades indígenas y reunieron grupos de personas hablantes de una misma lengua, de distinta o igual composición etaria, o bien, convocaron a individuos de acuerdo con su género y actividad primordial. Es decir, se previó ordenar grupos de perfiles compartidos que posibilitaran la discusión y la reflexión colectivas al mismo tiempo que expresaran las subjetividades, las distintas percepciones sobre los lugares, las clasificaciones

² Los caminos que han vinculado la etnografía a la cartografía, evidentemente, se diversificaron de múltiples formas; baste ver la abundante bibliografía generada en México al respecto (Vargas, 2000; Commons, 2012; Carbó *et al.*, 2017, entre otros).

³ Este programa de investigación colectiva (con casi un centenar de participantes) se inició en 1999 por iniciativa de Gloria Artís Mercadet, en ese entonces coordinadora nacional de Antropología del INAH, y culminó en 2019.

sociales de los miembros de la comunidad y la posición de poder de ciertos actores (véanse, en esta obra, los capítulos de Valderrama *et al.*; López *et al.*, y Gómez, Ferrer y Juárez). Otros investigadores registraron mapas efímeros, es decir, aquellos trazados fortuitamente por la gente durante las entrevistas y charlas informales mediante ademanes descriptivos y bosquejos dibujados en el piso (véase Oliveros *et al.*). Hubo también quienes retomaron materiales gráficos registrados con anterioridad, pero aportando una nueva lectura de carácter etnográfico para aproximarse a diferentes nociones y construcciones del espacio y del tiempo de interés antropológico (véase Morayta).

Debido a la relevancia de la cartografía indígena obtenida, muchos documentos fueron integrados a los productos centrales de la línea de investigación en calidad de datos etnográficos que sustentaron la descripción y explicación del patrimonio biocultural,⁴ y otros más conforman el presente volumen. Pierre Beaucage y Michael McCall, destacados estudiosos del espacio y del territorio, y participantes invitados a este proyecto, fueron inspiradores de nuestras pesquisas; como veremos en los trabajos suyos que se incluyen en este libro, el problema del espacio y su representación está estrechamente vinculado al quehacer geográfico y antropológico en general. La relación de ambos campos disciplinarios es primordial pues todo lo que acontece sucede en un lugar, aun siendo éste un escenario mítico, y ese lugar está cargado de un sentido social.

Al respecto cabe mencionar el estrecho vínculo que existe entre la disciplina geográfica y la antropología, en cuanto se ha dedicado a indagar la manera en que las diferentes sociedades producen y organizan el espacio (Christlieb y García, 2006). La geografía es una ciencia de las relaciones (Ramírez, 2011), relaciones que en términos antropológicos refieren a diferentes temporalidades entre espacios y sociedades diversos, lo cual permite entender las identidades sociales territorializadas, la movilidad, la migración y la globalización (Giménez, 2001: 5). Así, los mapas, resultado del trabajo de campo y su interpretación están a tono con la confluencia del quehacer antropológico —o, mejor dicho, etnográfico— y geográfico —en particular, cartográfico—. Ahora bien, la

⁴ De acuerdo con Boege (2008: 13), el patrimonio biocultural consiste en “los recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente”.

técnica cartográfica es para la geografía un lenguaje y una herramienta (Cambrèzy, 1997); empero, no pensamos en ese tipo de cartografía, sino en cartografías indígenas u otras cartografías, pues lo que está en juego es el conocimiento espaciotemporal del otro en sus propios términos.

Nos referimos, precisamente, a *otras cartografías* o *cartografías otras* porque se trata de alterar las estructuras coloniales del saber (Quijano, 2000; Walsh, 2011: 19) al advertir que existe una diversidad de formas históricas de cartografiar la experiencia del espacio y el tiempo, y que dialogan *con* pero son irreductibles al conocimiento cartográfico occidental, no obstante que éste se haya impuesto como base para el estudio científico del espacio al excluir la cartografía indígena como “forma del conocimiento local” (Harley, 2005: 211). Esta advertencia considera por igual los sesgos androcéntricos que ha tenido la cartografía europea (Van den Hoonaard, 2013) porque los procesos de mapeo nunca han sido neutrales (Kitchin y Dodge, 2007: 342-343), y si nos remitimos a los postulados que la cartografía crítica ha pretendido demostrar, el propio uso de los mapas tampoco ha sido objetivo (Kitchin y Dodge, 2007: 342-343). De esta manera, partimos de un planteamiento crítico a la cartografía convencional en cuanto las cartografías indígenas constituyen formas a través de las cuales la gente ha manifestado y construido su problemática espaciotemporal. Abundan los casos históricos en los cuales se evidencia la existencia de una cartografía indígena, así como los ejemplos de la “colaboración india en los mapas europeos del Nuevo Mundo” (Harley, 2005: 210-211), sin contar las múltiples formas anti-guas amerindias de registrar, clasificar, nombrar y “narrar” el espacio.⁵ Los mapas, desde el punto de vista de su estatus ontológico, actúan sobre y modelan el entendimiento del mundo (Pickles, 2004).

El término *mapa* aquí tiene un sentido más amplio; así, mapas, croquis, dibujos y pintura mural —que genéricamente denominamos otras cartografías— están basados en el significado, en el sentido y la centralidad que tienen los distintos atributos geográficos para cada colectivo.⁶

⁵ No sólo se consideran las pinturas “hechas con colores vegetales y algunos minerales, sobre lienzos, pieles y papel de maguey, de ixtli o de henequen” (García Cubas [1861], 1983: 5), sino también otras modalidades plásticas, la arquitectura y el mundo ritual, entre otros elementos.

⁶ Casey (2002) plantea una interesante discusión con respecto a la diferencia entre mapa y pintura paisajística; entre otros aspectos, señala que el mapa, no obstante su estilo, busca una exactitud que no siempre es pretendida por la pintura. Sin embargo, para efectos de este libro lo que nos interesa no es el paisaje en sí, sino los aspectos de éste que son relevantes para una colectividad.

Es decir, en las otras cartografías hemos considerado los lazos que los seres humanos han establecido con el espacio en el pasado y la relación con su propio cuerpo e individualidad, en tanto que, para Haesbaert (2011: 120), el ser se desterritorializa y se reterritorializa. Si bien no es de interés aquí seguir la crítica de este autor a Deleuze y Guattari con respecto al supuesto carácter desterritorializado de la sociedad contemporánea, debemos considerar que en la actualidad los individuos exploran diferentes territorios al mismo tiempo que reconstruyen permanentemente el suyo (Haesbaert, 2011).

La idea de reconstrucción y reelaboración del territorio no es reciente, y los autores de este libro han indagado acerca de dicho proceso a través de la representación y uso de los conocimientos locales del paisaje, el territorio, el lugar y el entorno: las fuentes de agua y alimento, el desplazamiento de los animales (como también lo ha referido Brody [1981] acerca de los indios canadienses de la Columbia Británica que siguen las rutas del caribú), los ciclos de siembra, la riqueza bio-cultural, los sitios donde se obtiene madera, los patrones de asentamiento, los espacios y rutas rituales, las toponimias, los geosímbolos identitarios, la mitología, la migración y el desplazamiento, entre otros. Asimismo, la práctica de mapear, en cuanto a ver más allá del mundo humano, consiste en una “dinámica de interacción performativa entre la gente, los paisajes, los ecosistemas y las especies” (Harris y Hazen, 2011: 50-52).

Para los fines de esta obra sus autores realizaron una selección cartográfica, de manera que hay series temáticas de mapas o cartas, croquis, dibujos y pintura mural, y especialmente pretendieron llevar el análisis más allá de la cartografía *per se*, esto es, considerar lo que hay detrás: su proceso de elaboración —apoyados por el recurso fotográfico—, que desvela singularidades o distinciones. Lo anterior es relevante debido a que nuestro interés no radica sólo en el mapa en sí, sino en la acción de mapear algo, porque las cartografías se encuentran en permanente proceso: de acuerdo con Kitchin y Dodge, son constantemente reelaboradas, de ahí que, siguiendo a estos autores, el mapear —*mapping*— figure como un proceso en continua reterritorialización (Kitchin y Dodge, 2007: 335).

ETNOGRAFÍA DE LAS COORDENADAS Y
GEORREFERENCIAS LOCALES

A partir de lo expuesto se puede advertir que la etnografía de las concepciones del espacio y las configuraciones territoriales mapeadas no se limita a su descripción, sino que presume una construcción conceptual. La centralidad del espacio conduce hacia la noción de paisaje utilizada tanto por geógrafos como por antropólogos, aunque menos problematizada por estos últimos (Hirsch y O'Hanlon, 1995: 22). Según Hirsch y O'Hanlon, el paisaje puede ser visto como proceso cultural, o bien, como la relación del ambiente físico con el significado social (Low y Lawrence-Zuñiga, 2003: 16).

A su vez, el mapeo del paisaje y del espacio en general se define por su escala o multiescalaridad. Aunque sea de manera tácita, cuando los antropólogos conciben el paisaje como escenario pertinente a la etnografía (Hirsch y O'Hanlon, 1995) establecen la escala en los términos en que los propios actores la refieren, no obstante que la abstracción y jerarquización de los elementos contenidos en el mapa respondan a un conocimiento local que no necesariamente es manejado por todos los miembros de una determinada colectividad. Desde una perspectiva convencional de la antropología, se estaría interpretando la forma en que los sujetos imaginan el espacio y el territorio. Sin embargo, considerando la cartografía como fuente etnográfica, y cuidando de no “textualizar ni culturalizar” a los sujetos y sus sociedades (Said, 1996: 38), podríamos observar que los mapas estarían refiriéndose a otras cosas más. Por poner un ejemplo que arrojaría datos interesantes: mientras los sujetos se hallasen mapeando los linderos, los caminos y las comunicaciones en general, estarían cartografiando, a la vez, las modificaciones al sistema territorial, las disputas por la tierra y por otros elementos considerados de vital importancia para la reproducción del grupo, como el agua, el bosque, el tipo de suelo y la fauna, y también los diversos megaproyectos extractivos y de explotación establecidos en las zonas indígenas.

Con respecto a lo anterior, algunos autores indican que el mapa podría ser un instrumento de cambio porque su utilización, según Ramírez (2011), “significaría contar con los elementos que representarían las tendencias reales de los procesos actuales, lo que permitiría, a su vez, mostrar claves de incidencia para la transformación, o bien, recursos que pudieran ser utilizados para originar nuevos procesos”. Así, esta

práctica cartográfica potencia el reconocimiento y la revaloración de lo propio como un ejercicio de empoderamiento en un contexto adverso y ante relaciones de desigualdad.

De hecho, según Andrews, para Harley, el gran historiador de la cartografía, el “trazado de mapas” es “un ejercicio esencialmente interactivo” (Andrews, en Harley, 2005: 27). Los mapas tienen profundas implicaciones en los modos en que la conservación natural es percibida y operacionalizada (Harris y Hazen, 2011: 50), en tanto que la cartografía constituye una herramienta de defensa de los territorios.

Está por demás decir que la multiescalaridad del espacio para mapear en “la era de Google Earth”⁷ pone en diálogo las dimensiones históricas locales y globales. En este contexto, Porto Gonçalves (2001: 59), al abordar las actividades de los movimientos ambientalistas y de las organizaciones no gubernamentales, advierte que en sus discursos éstos se ubican en una dimensión espacial internacional o sin fronteras y en una “escala local, de la comunidad, del espacio vivido de los ciudadanos, lo que por sí sólo indica que se inscriben dentro de un orden que está más allá (globalización) y más acá (lugarización/fragmentación) del Estado-nación”.

Ahora bien, la cartografía remite forzosamente a una de las coordenadas geográficas: la orientación, georreferencia que ha tenido sesgos eurocéntricos con respecto a la elaboración y explicación de mapas. A mediados del siglo XIX, Antonio García Cubas indicaba que en el sistema geográfico del México antiguo los mapas no estaban sujetos a escala ni a orientación,

bases esenciales [sic] de toda carta geográfica, tanto para la debida apreciación de las distancias, como para la posición relativa de los lugares; y si en algunos mapas se ve indicado el Oriente por medio del signo del Sol, era una circunstancia general no aprovechada en la orientación particular de los lugares, los cuales en todos los documentos de la misma especie aparecen dislocados (García Cubas [1861], 1983: 6).

Evitando caer en relativismos en torno al pensamiento indígena fue indispensable para este libro considerar que, si bien existen esquemas espaciotemporales heterogéneos, los mapas tienen rasgos comunes, uno de los cuales es precisamente la orientación. Como se verá en los capí-

⁷ Retomo esta idea de Prosen (2011: 115).

tulos que siguen, ésta apunta hacia los sistemas de creencias en torno al cosmos, en especial al movimiento del sol, de tal forma que los mapas se interpretan a partir del eje oriente/poniente, como indica su desplazamiento. Cabe mencionar que los mapas novohispanos de sentido rotatorio estudiados por Russo (2005: 107) poseían también dicha orientación, al igual que ciertos gráficos, como las pinturas en papel amate que revelan el uso del espacio entre los nahuas de Guerrero, cuya plástica en ocasiones obliga a ser leída desde arriba.

De igual forma, cada mapa tiene una singularidad plástica, esto es, un ensamblaje particular de elementos y ciertas características que atañen tanto a las georreferencias locales mencionadas como a las estrictamente estilísticas. Al respecto, para plasmar el espacio los hacedores de mapas han desarrollado distintas “estrategias plásticas”, como las denomina Russo (2005: 103) retomando a Simon Schama. Una estrategia plástica es la utilización de espacios caligráficos como simbología cartográfica que se implementó a partir de la introducción de la escritura alfabética (Russo, 2005: 156-157); los contornos y las toponimias con notaciones escritas podrían constituir algunos ejemplos.

Las *otras cartografías* y su práctica de mapeo nos plantean nuevos desafíos. Como apuntan Kitchin, Perkins y Dodge, entre otros, un mapa no es sólo una representación del mundo, sino también es una inscripción en el mundo y está en constante reinscripción; quizá, por lo tanto, la idea de “representar” por sí sola tenga sus limitaciones (Kitchin, Perkins y Dodge, 2011: 3-5). Debido al carácter de este libro, es decir, por su densidad etnográfica y los materiales gráficos, hemos preferido lo visual y su exégesis subordinando otras posibilidades sensoriales, como el aspecto auditivo. No sólo me refiero al lenguaje como proceso simbólico para nominalizar y a su fuerza creadora —que, de hecho, están en los mapas—, sino a otras expresiones sonoras. Por ejemplo, las músicas y el mundo sonoro en general podrían ser importantes para la comprensión de fenómenos relacionados con las experiencias indígenas del tiempo y el espacio (Alonso, 2008); considerarlos contribuiría a integrar otras formas posibles de cartografiar que no se reducen simplemente al reconocimiento de la diversidad, sino que trastocan el monismo que ha caracterizado al pensamiento cartográfico.

LA CONFORMACIÓN DE LA OBRA Y EL CONTENIDO
DE LOS CAPÍTULOOS⁸

Es importante mencionar que en este libro no se agotan las posibilidades de la cartografía, sean de carácter participativo o de otro perfil. Tampoco es de nuestro interés enmarcarnos en las últimas discusiones acerca de los conocimientos socioambientales en el contexto del cambio global y la justicia ambiental, aunque los casos abordados contribuyan de manera tangencial a los debates, sino que los textos tienen la intención de referir etnográficamente formas diversas —entre muchas otras posibles— en que se mapea localmente la experiencia indígena del espacio y el tiempo. Si bien los enfoques teóricos y metodológicos de los autores difieren entre sí, los capítulos se agrupan en tres partes para facilitar su lectura y resaltar los aportes.

La primera parte del libro integra las investigaciones en pueblos indígenas de la costa del Golfo, de la Huasteca sur y de Michoacán, en las cuales se aborda el espacio y su representación a través de cartografías realizadas por distintos sectores de la población. La segunda parte incluye casos de mapeo en los territorios ralámuli, guarijón y yoreme, y planteamientos acerca de la experiencia de la cartografía participativa en general. Finalmente, la tercera parte comprende dos textos que tratan los dibujos de niños y niñas mayas de Yucatán y de Hueyapan, Morelos, y cierra con un capítulo acerca de las toponimias maseual de la Sierra Norte de Puebla.

Antes de abordar el contenido de cada texto, cabe mencionar que uno de los aspectos de interés de este libro es que los autores se refieren al proceso de confección cartográfica no sólo como un medio de explicación del lugar, paisaje y territorio, entre otros aspectos, sino también como un instrumento que revela conocimientos, creencias, transformaciones y moldeamientos espaciotemporales. Asimismo, se buscó reflexionar en torno a aquellos aspectos faltantes o descuidados en los mapas realizados y acerca de las dificultades metodológicas enfrentadas, puesto que los mapas resultan también de un ejercicio perceptivo y cognitivo cargado de emociones y de valoraciones estéticas que rompen

⁸ Agradezco a María José Bazán, de la Coordinación Nacional de Antropología, su valiosa ayuda para el armado de este libro.

con la “cartográfica monolítica de orden cartesiano”,⁹ revelando múltiples maneras de experimentar el espacio y el tiempo.

“Mapeo del territorio. Saberes bioculturales en comunidades indígenas de la costa del Golfo”, de Pablo Valderrama Rouy, Elizabeth Peralta González, Vittoria Aino y Nelly Iveth del Ángel Flores, presenta una serie cartográfica de los espacios vitales de localidades rurales de municipios indígenas: San Francisco en Chontla (predominantemente tének de la Huasteca veracruzana); Coahuatlán y Progreso de Zaragoza (totonaco de Coahuatlán, Veracruz); Chicueyaco en Cuetzalan, Puebla (náhuatl del Totonacapan serrano), y Santa Rosa Loma Larga en Hueyapan de Ocampo (con presencia nuntajiypaap),¹⁰ en la sierra de los Tuxtlas del sur de Veracruz.

Los autores de este texto trabajaron bajo una metodología de corte participativo que posibilita plasmar gráficamente “los mapas mentales de la gente sobre la diversidad y distribución de los medios de vida en su territorio, y las problemáticas que enfrenta para mantenerlos”, así como determinar la forma en que esta labor se encamina a “la defensa de lo nuestro”. Es decir, las prácticas cartográficas como “una historia de papel para revalorar lo propio”. Lo anterior fue relevante porque los participantes debatieron acerca de diversos aspectos ambientales que enfrentan en sus territorios.

Por mencionar algunos casos abordados, Del Ángel analiza dos mapas trazados en la actualidad, uno con la idea de mostrar los cuerpos de agua en la sierra de Otontepec, que se recuerda existían en 1967, y otro que señala cómo están distribuidos ahora; este último mapa indica la devastación de la sierra y la escasez de agua. Al mismo tiempo que posibilitaron una interpretación histórica comparativa, dichos mapas enseñaron a los niños la transformación que sufrió la zona en cincuenta años. De igual forma, Aino aborda mapas que ilustran la fundación y las transformaciones de la localidad de Santa Rosa Loma Larga y sus alrededores, en la sierra de los Tuxtlas. El entorno ecológico y el territorio mapeados descubren la desaparición de una gran parte de la flora y la fauna que caracterizaban la zona hacia inicios del siglo xx, así como el

⁹ Comentario de Narciso Barrera Bassols (2014).

¹⁰ Nuntajiypaap es el autónimo del pueblo conocido en la literatura antropológica como zoque-popoluca o popoluca de la Sierra.

crecimiento del poblado y su urbanización. Estos ejercicios del registro cartográfico forman una suerte de archivo de la memoria.

Otro aspecto relevante en este capítulo es lo que Peralta reconoce como unidad de paisaje en los mapas de los totonacos de Coahuilán, la cual incluye elementos que guardan una estrecha relación entre sí; *i. e.*, la unidad del paisaje agrícola está conformada por la milpa (*kaxawat*), el cafetal, el frijolar, el chilar y el sembradío de cilantro y de cebolla. Por su parte, en la unidad de paisaje no agrícola están los elementos que integran el monte (*kalaqat*); con base en el relieve o las estructuras geomorfológicas, los jóvenes nombran los ríos y la laguna, la cascada Piedra Agujerada y otros referentes, como los ranchos El Naranjo, Matuk y Quetzal. Lo anterior nos remite a un aspecto de gran interés planteado por Valderrama acerca de los mapas realizados en Chicueyaco, Cuetzalan. Se trata del mapeo conceptual y multiescalar de la relación de la milpa y el huerto-cafetal con la alimentación y la cocina nahua, donde la unidad del paisaje agrícola es fundamental para el trazo de los límites del territorio “vivencial”, así como de los caminos y veredas que conectan las casas entre sí y con el exterior.

El segundo capítulo del libro, “Representaciones del espacio y el territorio entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, de Arturo Gómez Martínez, Marcela Hernández Ferrer y Alicia María Juárez Becerril, aborda la distribución espacial de los sitios culturales y los usos del territorio de acuerdo con su representación en mapas y planos de la región de Chicontepec como un todo territorial complejo mapeado por autores indígenas. Para interpretar la cartografía registrada en campo, los autores apuntan la pertinencia de alejarse de las nociones occidentales de apropiación territorial “donde el hombre es el eje central y dominador de todo el espacio que le rodea”. Por el contrario, en el análisis de las nociones de espacio y territorio de la Huasteca veracruzana ellos consideran “los conocimientos locales del medio ambiente, las fuentes de agua y alimento, los recorridos de los animales, los ciclos de siembra, los sitios donde se obtiene la madera, los patrones de asentamiento, las rutas rituales, las toponimias, la migración y el paisaje”. Es decir, los elementos que constituyen el paisaje cultural, y a los que se suman, inmersos en éste, los humanos y las deidades. Dichas cartas indígenas sirven tanto “para describir el espacio habitado como para delimitar territorios y defenderlos”.

De ahí que Gómez, Ferrer y Juárez buscaran puentes entre el pasado y el presente en torno a la probable existencia de una tradición cartográfica nahua que en la actualidad utiliza —como antiguamente— la toponimia como aspecto central para la identificación de sitios. Para ello, los autores se dieron a la tarea de estudiar lienzos de los siglos xvi al xviii, en los cuales están registrados los territorios de las comunidades de la Huasteca, y afirman que lo más evidente en la cartografía indígena, tanto antigua como moderna, son los elementos del paisaje cultural y sitios como los cementerios, las zonas arqueológicas, los monumentos e incluso los puentes en cuanto nexos entre localidades, entre otros. Al respecto, los autores se remiten a la propuesta de David Pájaro (2009), quien señala que la tradición cartográfica nahua mesoamericana se desarrolló bajo “sus propios términos y formas”, incluso utilizando, para designarla, términos como *cemanahuactli ymachino* (el mundo y su modelo), equivalentes a la noción latina de *mappaemundi*.

No obstante los modelos de cartografía, de acuerdo con Gómez, Ferrer y Juárez cada carta indígena es singular pues depende de los factores económicos, políticos y sociales, así como de la dinámica del entorno, aspectos que se expresan, *i. e.*, en que los mapas destacan las edificaciones de tipo administrativo, como para subrayar que se trata de centros políticos. Esto es importante si consideramos que, a decir de los autores, los mapas indígenas han sido formas narrativas como los mapas antiguos, donde los protagonistas épicos, autoridades, guerreros, gobernantes, cautivos o extranjeros dan sentido al plano con su presencia.

El tercer capítulo, “Representación, espacio y memoria. La territorialidad de los pueblos originarios de Michoacán”, refiere a la forma en que dichos pueblos “producen, recuerdan, viven, narran y delinean su territorio construyendo distintas maneras de representarlo”. Los autores, Rodolfo Oliveros, Aída Castilleja, Juan Gallardo, David Figueroa, Lilia Roldán y Daniel Gutiérrez, consideran en su texto la importancia del mapeo social (conocido también como *mapeo participativo* o etnocartografía) como una técnica etnográfica y al mismo tiempo una herramienta para que los propios pueblos hagan uso de los conocimientos de los entornos en la solución de conflictos.

Los autores incluyen mapas trazados por niños y niñas mazahuas, cartografías de los nahuas de la sierra-costa michoacana de la comunidad de Pómaro y de Cachán de San Antonio, de los purépechas de la sierra de Cherán, de pueblos ribereños e isleños de la laguna de Pátzcuaro y de los

otomíes del oriente de San Felipe de los Alzati. Entre los aportes del texto destaca el análisis de los lugares y elementos significativos del entorno geográfico, natural y ecológico como espacios de memoria, porque detonan “procesos mnemotécnicos por los cuales se codifican, se almacenan y se evocan ideas, creencias y conocimientos referidos a la cultura, a la sociedad, a la ideología local y, por supuesto, al territorio comunitario o matriz”. Esos espacios de la memoria “acusar ciertos cambios en el entorno natural”, como la deforestación, con la consecuente pérdida de agua que afecta el crecimiento de plantas utilizadas en la medicina tradicional.

Pero para explicar el territorio, las personas con las cuales los autores trabajaron recurrieron a ciertas figuras plásticas que denotan que el territorio es un espacio relacional. Lo anterior vincula la memoria a la situacionalidad de los saberes y la corporalidad de los actores. Asimismo, como señala el texto, los mapas reflejan la estructura y las relaciones sociales, ambas atravesadas por relaciones de poder y dominación que se expresan en la expropiación territorial y, de alguna forma, en el crecimiento demográfico y la urbanización.

Ante el difícil panorama que enfrentan actualmente las sociedades latinoamericanas y sus economías debido a la degradación de los recursos ambientales y naturales ocasionados por el crecimiento demográfico, las desigualdades y los efectos de la globalización, Michael McCall subraya la importancia de la cartografía participativa en su texto “Mapeo de territorios, recursos de tierra y derechos. Las comunidades que desarrollan mapeo participativo y los sistemas de información geográfica participativos en América Latina”. En este capítulo el autor aborda las relaciones entre la tierra y los pueblos desde la perspectiva de cómo estos últimos la representan cartográficamente. De acuerdo con McCall, los mapas “son herramientas poderosas que reflejan la influencia y las prioridades de los actores que los crean, y a su vez pueden funcionar como instrumentos para dar forma a nuevas realidades de espacio”. Por lo tanto, siguiendo al autor, existe la necesidad de una mayor participación en la elaboración de mapas por parte de los sujetos sociales afectados. En este trabajo, las actividades convencionales de mapeo y los sistemas de información geográfica (SIG) se suman a un trabajo de carácter participativo o colaborativo, dando forma al método conocido como SIGP (SIG participativo).

Uno de los argumentos de este capítulo es que, para un pueblo, la pérdida del territorio equivale generalmente a perder la identidad, ade-

más de sus medios de sustento. Esto es así porque, de acuerdo con McCall, el conocimiento acumulado acerca del entorno corre graves riesgos, e igualmente la salud de los habitantes, su idioma materno y la cultura en general son trastocados. De ahí que el conocimiento geográfico del espacio local y las percepciones espaciales de los pueblos sean fundamentales para la representación cartográfica. Al respecto, indica el autor, existe una necesidad de “contrarrestar el efecto de los mapas convencionales (externos) con las representaciones espaciales en las que los propios pueblos plasman sus necesidades y prioridades”.

En el capítulo “Entre palabras y trazos. Etnocartografías de las percepciones y usos de los territorios *ralámuli*, *guarijó* y *yoreme-yoleme*”, de Hugo López Aceves, Ana Paula Pintado Cortina, Claudia Jean Harriss Clare y Pablo Sánchez Pichardo, se busca comprender, por medio de mapas que exponen diferentes conceptualizaciones de los territorios, las nociones acerca del patrimonio biocultural de cada uno de los pueblos indígenas considerados. Los autores organizaron talleres en dos localidades serranas *ralámuli* y *guarijó*: Guajurana y El Pilar, y en dos pertenecientes a los valles de Sinaloa y Sonora, *Jahuara II* y *Navobaxia*, respectivamente.

En los talleres los participantes, que fueron agrupados por género y edad, elaboraron dibujos de sus casas, jardines, milpas, cerros, plantas, animales, aguajes, ríos, carreteras y centros ceremoniales. Uno de los aspectos más sobresalientes de esta actividad de mapeo fue encontrar que referirse al territorio es de suma dificultad, porque se trata de “un concepto a veces vago y difícil de entender”; por ejemplo, entre los *ralámuli* las redes sociales establecen los límites de los territorios de cara a una evidente tendencia al aislamiento y a un patrón de asentamiento disperso. En esos lugares la sobrevivencia ha dependido de la cooperación en el trabajo y en los rituales, no obstante que, en la actualidad, debido al establecimiento de escuelas públicas, se han modificado las formas de economía doméstica que dependían de la movilidad para la explotación de los recursos ambientales. De igual forma, como se explica en este capítulo, la extracción minera, el narcotráfico y el desalojo de comunidades por parte del gobierno para promover el turismo han transformado el territorio.

Por su parte, los mapas *guarijó* reflejan cómo las formas de tenencia ejidal de la tierra obligaron a unos grupos a unirse a pueblos mestizos, mientras que otros se mantuvieron en las rancherías alejadas. Durante los talleres, las personas expresaron su preocupación por habitar en un

“entorno social dominado por los *yoris* (mestizos) y sacudido por la violencia del narcotráfico y el desplazamiento lingüístico y cultural”. Por su parte, en esta cartografía, hombres y mujeres *guarijó* (El Pilar, Chihuahua) muestran el territorio como un “conjunto de localidades que incluye sus casas, su ranchería de procedencia (La Finca de Pesquíra) y el ayuntamiento de Moris con su presidencia municipal, población interétnica donde viven unas pocas familias *guarijó*. Por igual, los autores hacen notar que en el mapeo de los *guarijó* se excluyeron tanto poblados no indígenas como otros asentamientos aledaños, de tal forma que “su dibujo expresa una idea más localizada de lo propio, a la par de un elemento predominante, el río Mayo, cuyo curso y peces atraviesan la imagen”.

En lo que respecta a la cartografía *yoreme/yoleme*, los autores refieren aspectos como las tierras parceladas y un complejo sistema de canales y drenes que muestran la vocación agrícola de los valles. Junto a estos elementos, la vida ceremonial está plasmada a través de las referencias a personajes rituales, como danzantes de Pascola, del Venado y de Fariseos y Judíos, así como a la ubicación de los centros ceremoniales de la región. Por igual, en el caso de las mujeres, la cartografía *yoleme* expone “la transición del ayer a nuestros días muestra cómo la vida, de una escala prácticamente familiar, pasó a otra de espacialidad comunitaria. El tránsito se aprecia por las edificaciones civiles, religiosas y educativas”.

El capítulo 7, de la autoría de Lourdes Rejón, Jorge Gómez e Iván Solís, “El dibujo del territorio. Representaciones del paisaje en dibujos de niños mayas de Yucatán”, aborda una plástica infantil en la cual figuran mundos imaginarios y reales en torno al “monte, la milpa, la parcela y ‘el terreno’ de sus padres o de sus abuelos [...] en el entendido de que la idea de territorio implica procesos de apropiación material y simbólica de un espacio por parte de los grupos sociales que en ella producen y reproducen su existencia”.

Los niños y las niñas que realizaron los dibujos —quienes fueron entrevistados por los autores— pertenecen a grupos escolares multigrado o cursan quinto y sexto año de primaria, y viven en alguna de las siguientes tres localidades del estado de Yucatán, donde se desarrollan prácticas agrícolas diferenciadas: Xanlá, en la región milpera del oriente; Hunucmá, en el poniente del estado, que fuera zona henequenera y ahora practica la agricultura con fines comerciales, y Kancab, en el sur,

que tiene “milpa tradicional y unidades de riego para la agricultura comercial en parcelas individuales de producción diversificada”.

Rejón, Gómez y Solís procedieron a trabajar con los grupos de menores resaltando la importancia de mencionar los términos usados localmente para explicar los trazos. Así, a partir de los gráficos y las explicaciones de los niños documentaron las características físicas y geográficas en las que se despliega la cotidianeidad, y con acento particular se aproximan a la dimensión subjetiva de los menores en relación con su noción de territorio considerando la variable de género. Éste es uno de los aportes del texto, porque el espacio vivido es una experiencia individual no obstante que se tenga como marco de referencia la “territorialidad construida culturalmente”.

Asimismo, al interpretar los gráficos de acuerdo con las representaciones sobre el conocimiento y manejo de los recursos naturales para la producción, así como con las representaciones sobre el paisaje, en el cual se incluyen la descripción pictórica de los asentamientos, los autores encontraron que los dibujos expresan diferencias marcadas en los contextos socioambientales de los menores; por ejemplo, la ausencia de representaciones de la milpa, la presencia del agua en el caso de los sistemas de riego, o bien, el trazo de elementos de la vida rural o urbana. De acuerdo con los autores, los gráficos muestran el valor de la naturaleza como fuente de donde se obtienen los recursos y como lugar privilegiado de la experiencia acumulada por generaciones.

Ante el debilitamiento de la identidad local —debido en gran medida a la migración de la población de origen nahua hacia Estados Unidos de América—, dos profesoras de una escuela morelense se propusieron la realización de un mural que permitiese el acercamiento de los menores a su historia y cultura, y al significado de su territorio. El caso es narrado por Luis Miguel Morayta Mendoza en “Un acercamiento de niños hueyapenses a sus patrimonios históricos, culturales y naturales en Hueyapan, Morelos”. Entre 2007 y 2008, miembros del equipo Morelos del programa de investigación Etnografía de las Regiones Indígenas, del INAH, acompañaron este proyecto aportando su conocimiento histórico y etnográfico de la zona a través de exposiciones, talleres, pláticas y textos. Al respecto, los investigadores proporcionaron una copia del *Lienzo de Hueyapan*, del siglo XVI, para plasmarse en el mural. Por su parte, el artista local Rodolfo Martínez de la Cruz trazó el mural, y su

realización fue obra de los alumnos y sus familiares, así como de algunos de los maestros de la escuela y voluntarios locales.

Varios aspectos del mural han llamado la atención de Morayta, entre otros, cómo los actores locales dimensionan el espacio y el territorio como primer paso para su patrimonialización. Si bien la lectura del mural es de carácter histórico, pues el trazo abarca desde la época prehispánica hasta la actualidad, existen otros aspectos que pueden leerse y analizarse, tal como lo señala el autor con respecto a los geosímbolos que niños y niñas utilizaron en la pintura para representar el territorio, como los cerros y la marca humana del paisaje expresada en los caminos.

El capítulo que cierra el libro es de Pierre Beaucage y del Taller de Tradición Oral: “*Itokayuan totalpan* (‘los nombres de nuestra tierra’). La toponimia y las representaciones del territorio entre los maseualmej (nahuas) de la Sierra Nororiental de Puebla”. En este texto Beaucage relata su llegada a Cuetzalan y su interés por la toponimia, así como el trabajo que ha desarrollado desde la década de 1980, junto con el Taller de Tradición Oral, en torno a temas etnohistóricos en general y, después, acerca de los saberes relativos a la flora y la fauna en San Miguel Tzinacapan.

El concepto de toponimia construido por el autor no se ha reducido al significado del nombre del lugar, sino que ha incluido su localización y su descripción física. Junto con esos tres aspectos, el autor y su equipo de investigadores consideraron a quienes vivían o cultivaban en el sitio, así como a quienes fueron los primeros en desmontar o edificar; los estudiosos indagaron también “sobre la existencia de fenómenos espirituales relacionados con ese lugar”. Lo anterior es de suma importancia porque muestra, a decir del autor, cómo la vida y cosmovisión de los maseual han estado ancladas al territorio en la medida que éste “no se limita a un conjunto de recursos utilizables por los humanos [sino que éstos] lo comparten con otros seres, sobrenaturales, a los que se debe tomar en cuenta”, aspectos que están considerados en la defensa del territorio maseual ante los megaproyectos extractivos que se desarrollan en la sierra.

BIBLIOGRAFÍA

Alonso Bolaños, Marina (2008), “Enigmas sonoros: apuntes en torno a la música indígena como creación artística”, en J. Neurath y O. Kindl,

- “Las formas expresivas del arte ritual o la tensión vital de los gestos creativos”, *Suplemento Diario de Campo* 48, mayo-junio, CNAN-INAH.
- Andrew, J. H. (2005), “Introducción. Significado, conocimiento y poder en la filosofía de los mapas de J. B. Harley”, en J. B. Harley, *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, FCE, México.
- Balbi, Adriano (1826), *Atlas ethnographique de globe, ou classification des peuples anciens et modernes d’après leur langues, precede d’un discours sur l’utilité et l’importance de l’étude des langues appliqué plusieurs branches des connaissances humaines; d’un aperçu sur les moyens graphiques employés par les différents peuples de la terre; d’un coup-d’oeil sur l’historia de la langue slave, et sur la marche progressive de la civilization et de la literature en Russie, avec environ sept cents vocabulaires des principaux idiomes connus, et suivi du tableau physique, moral et politique des cinq parties du monde*, Paul Renuard, París.
- Beaucage, Pierre, y Taller de Tradición Oral del CEPEC (2012), *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, IIA-UNAM/Dialog/Tosepan Titataniske/Plaza y Valdés, México.
- Boege, Eckart (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, INAH/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Brody, Hugh (1981), *Maps & Dreams. Indians and the British Columbia Frontier*, Wavelang Press, Long Grove, Estados Unidos de América.
- Cambrèzy, L. (1997), “Visión del espacio y representación cartográfica”, en Odile Hoffman y Fernando I. Salmerón (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, CIESAS, México.
- Carbó, Eulalia, Carmen Icazuriaga, Julieta Fuentes y Pablo Laguna (coords.) (2017), *Nuevos campos de la investigación en geografía*, Conacyt/Instituto Mora/CIESAS/Colmich/Centro Geo, México.
- Casey, Edward (2002), *Representing Place. Landscape Painting and Maps*, University of Minnesota Press, Mineápolis.
- Commons, Áurea (2012), *Cartografía de las divisiones territoriales de México, 1519-2000*, Instituto de Geografía-UNAM, México.
- Fernández Christlieb, Federico, y Ángel García Zambrano (coords.) (2006), *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, FCE/Instituto de Geografía-UNAM, México.

- García, Rubén (1933), *Biografía, bibliografía e iconografía de don Manuel Orozco y Berra*, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México.
- García Cubas, Antonio (1983 [1861]), *Memoria para servir a la Carta general del Imperio Mexicano y demás naciones descubiertas por los españoles durante el siglo XVI en el territorio perteneciente hoy á la República Mexicana*, Editorial Jorge Porrúa, México.
- Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, *Alteridades*, año 11, núm. 22, “Miradas antropológicas ante una realidad compleja”, julio-diciembre, UAM-I, pp. 5-14.
- Haesbaert, Rogério (2011), *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, Siglo XXI Editores, México.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Crítica, Madrid.
- Harley, J. Brian (2005), *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía* (comp. de Paul Laxton e introd. de J. H. Andrews), FCE, México.
- Harris, Leila, y Helen Hazen (2011), “3. Rethinking maps from a more-than-human perspective. Nature-society, mapping and conservation territories”, en Martin Dodge, Rob Kitchin y Chris Perkins (eds.), *Rethinking maps. New frontiers in cartographic theory* Routledge (Routledge Studies in Human Geography 28), Londres/Nueva York, pp. 50-67.
- Hirsch, Eric, y Michael O’Hanlon (1995), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford.
- Kitchin, Rob, Chris Perkins y Martin Dodge (2011), “1. Thinking about maps”, en M. Dodge, R. Kitchin y C. Perkins (eds.), *Rethinking maps. New frontiers in cartographic theory* Routledge (Routledge Studies in Human Geography 28), Londres/Nueva York, pp. 1-25.
- Kitchin, Rob, y Martin Dodge (2007), “Rethinking maps”, *Progress in Human Geography*, vol. 31, núm. 3, pp. 331-334, <<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0309132507077082>>, consultado el 1 de noviembre de 2021.
- Krotz, Esteban (1988), “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos”, *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, vol. IX, núm. 33, “El Occidente y lo otro”, pp. 17-52.
- Lefebvre, Henri (2013), *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid.

- Lins Ribeiro, Gustavo (2004 [1989]), “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”, en Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas, *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Eudeba, Buenos Aires.
- Low, Setha M., y Denise Lawrence-Zuñiga (2003), *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Blackwell Publishing, Malden.
- Mendoza Vargas, Héctor (coord.) (2000), *México a través de los mapas, I. Textos monográficos 1. Historia y geografía*, Instituto de Geografía-UNAM/Plaza y Valdés, México.
- Orozco y Berra, Manuel (1864), *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México precedida de un ensayo de clasificación de las mismas lenguas y apuntes para las inmigraciones de las tribus*, Imprenta Andrade y Escalante, México, xiv + 392 pp.
- Pickles, John (2004), *A History of Spaces. Cartographic Reason, Mapping and the Geo-coded World*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Porto Gonçalves, Carlos W. (2001), *Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI Editores, México
- Propen, Amy (2011), “7. Cartographic representation and the construction of lived worlds. Understanding cartographic practice as embodied knowledge”, en Martin Dodge, Rob Kitchin y Chris Perkins (eds.), *Rethinking Maps. New Frontiers in Cartographic Theory* Routledge (Routledge Studies in Human Geography 28), Londres/Nueva York, pp. 113-130.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Ramírez, Rebeca (2011), “Modelos de desarrollo, teorías y compromisos geográficos del siglo xx: hacia una agenda para el siglo xxi”, en Guénola Capron et al. (coords.), *La geografía contemporánea y Eliseé Reclus*, CIESAS/Colmich/Instituto Mora/CEMCA/Centro Geo, México.
- Russo, Alessandra (2005), *El realismo circular. Tierras, espacios y paisajes de la cartografía novohispana, siglos xvi y xvii*, IIE-UNAM.
- Said, Edward W. (1996), “Representar al colonizado: los interlocutores de la antropología”, en Beatriz González (coord.), *Cultura y tercer mundo. Cambios en el saber académico*, Nueva Sociedad, Caracas.

- Santos, Milton (1995), *Metamorfosis del espacio habitado*, Oikos-Tau, Barcelona.
- Soto, Jesús S. (1935), *Biografía de Manuel Orozco y Berra*, Academia de Ciencias y Literatura, México.
- Trabulse, Elías (1983), “La cartografía en la historia de la ciencia en México”, en *Cartografía mexicana. Tesoros de la nación, siglos XVI a XIX*, Archivo General de la Nación, México.
- Van den Hoonaard, Will C. (2013), *Map Worlds. A History of Women in Cartography*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario.
- Vargas, Héctor (coord.) (2000), *México a través de los mapas*, Instituto de Geografía-UNAM/Plaza y Valdés, México.
- Walsh, Catherine (2011), “Interculturalidad y decolonialidad: diferencia y nación de otro modo”, <<http://catherine-walsh.blogspot.com.ar/2011/11/interculturalidad-y-decolonialidad.html>>, consultado el 14 de abril de 2016.

PRIMERA PARTE

I. EL MAPEO DEL TERRITORIO. SABERES BIOCULTURALES EN COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA COSTA DEL GOLFO

*Pablo Valderrama Rouy
Nelly Iveth del Ángel Flores
Elizabeth Peralta González
Vittoria Aino*

Los mapas son algo más que papeles. Son narraciones, conversaciones, vidas y canciones vividas en un lugar, y son inseparables de los contextos políticos y culturales en que se usan.

WARREN (2004, EN CORBETT, 2009: 4).

Se ha ocupado más territorio indígena con mapas que con armas. Esta afirmación tiene un corolario: que se puede defender más territorio indígena con mapas que con armas.

NIETSCHMANN (1995, EN CORBETT, 2009: 8).

En este trabajo nos planteamos realizar una indagación sobre el empleo de la etnocartografía como recurso metodológico en el trabajo de investigación etnográfica, en este caso relacionada con el patrimonio biocultural de pueblos originarios del oriente de México.¹ Esta propuesta se funda en que el territorio no es solamente un espacio delimitado políticamente con una específica complejidad biofísica, sino que es un espacio humanizado, que se ha transformado por la interacción sociedad-naturaleza. Este proceso se ha producido de tal forma que no sólo ha cambiado

¹ Esta investigación forma parte del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio. La etnocartografía se realizó como parte de la estrategia de trabajo etnográfico durante el desarrollo de la línea de investigación “El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México”.

el componente biofísico y su contenido, es decir, la biodiversidad, sino que también ha conllevado la transformación de la diversidad sociocultural. Es un proceso de coevolución que configura una compleja red de interrelación biocultural.

En esta perspectiva, consideramos que en el estudio de cualquier ámbito del patrimonio biocultural se requiere tener en cuenta la percepción local del territorio y los criterios con los que se organiza el conocimiento del territorio vivido. Esta propuesta de trabajo implica un método de investigación participativo que enriquezca la valoración subjetiva de los implicados en el proceso de reconocimiento cultural de la biodiversidad y de los paisajes donde se localiza. Esta herramienta, la cartografía participativa, se ha desarrollado sobre todo en los trabajos de gestión social del territorio y de sus recursos o, más bien, de los bienes naturales que son comunes. Se origina en las técnicas de mapeo territorial implementadas con una nueva perspectiva de la geografía, en las que se reconoce la importancia de los saberes locales enfocados en el conocimiento del espacio humanizado, principalmente el de los pueblos originarios y campesinos. Esto significa que los etnomapas se hacen a partir de la lógica de la percepción y el conocimiento local transmitido con los medios tradicionales.

En esta obra se presenta una serie de etnomapas que se trazaron con un método artesanal y a partir de temas específicos de investigación relacionados con el patrimonio biocultural en comunidades nahuas, totonacas, tének y zoque popolucas. Éstas se localizan en el oriente de México, en la gran región histórico-cultural denominada costa del Golfo (Sandstrom, 2005). Desde la perspectiva de la conservación y el desarrollo biocultural, Eckart Boege (2008) delimitó 22 regiones a partir de la presencia de pueblos originarios. Nuestras comunidades de estudio se localizan en dos de esas regiones; las comunidades más norteñas están ubicadas en la región Huastecas-Sierra Norte de Puebla, y la más septentrional en la de Los Tuxtlas, Sierra de Santa Marta (Boege, 2008: 145).

La elaboración de etnomapas es parte de una metodología participativa mediante la cual se registra, se analiza y se da a conocer información visual relativa al espacio vital de una comunidad específica. Básicamente, se trata de que un grupo focal pueda desarrollar sobre un plano la percepción que tiene de las características de su territorio y sus recursos, además de la información que considere pertinente para identificarlo.

En otras palabras, es una herramienta metodológica que, entre sus distintas funciones, permite plasmar en un medio gráfico los mapas mentales que tiene la gente de una localidad indígena sobre la diversidad y distribución de los medios de vida en su territorio y las problemáticas que enfrenta para mantenerlos. En este tipo de cartografía “se trata de hacer visible la asociación entre el paisaje y las comunidades locales, empleando una parte del lenguaje reconocido en la cartografía, pero desde una perspectiva cultural distinta” (Corbett, 2009: 6). En tales mapas se puede tener “un panorama de la ubicación de los recursos naturales, tendencias en cuanto a su uso, identificación de zonas críticas y nos ayudan a tener una visión de las relaciones entre la gente local y su entorno” (Lara *et al.*, 1996: 39).

Por la forma como se hacen esos mapas, “constituyen a menudo una manera social y culturalmente distinta de entender el paisaje y contienen información que se excluye de los mapas habituales, los cuales representan normalmente los puntos de vista de los sectores dominantes de la sociedad” (Corbett, 2009: 7).

La producción de etnomapas ha estado vinculada en sus comienzos a las luchas de los pueblos originarios que buscan recuperar o afianzar sus territorios, como ha sucedido en Canadá y Estados Unidos. En América Latina, el mapeo participativo no sólo ha tenido este propósito, sino que además ha servido para diferentes proyectos de desarrollo comunitario, como es el caso del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) y de movimientos más autónomos relacionados con la gestión de los bienes comunes y la defensa del territorio. En este sentido, McCall (2011: 221) plantea que “los mapas son una gran fuerza que refleja la influencia y prioridades de los actores poderosos que los crean, y a su vez los mapas pueden actuar como instrumentos útiles para moldear nuevas realidades espaciales”. En nuestro caso, la experiencia etn-cartográfica permitió a los participantes discutir algunas problemáticas ambientales que tienen lugar en su territorio, así como otras cuestiones relacionadas con la erosión del conocimiento tradicional relacionado con la conservación de los bienes comunes que forman parte de su patrimonio biocultural.

Los creadores del etnomapa no sólo plasmaron los elementos distintivos geográficos, sino también ilustraron importantes conocimientos sociales, culturales e históricos, incluyendo, por ejemplo, información sobre el uso y ocupación de la tierra, aspectos de la mitología y la cosmovisión, demografía, distribución de grupos etnolingüísticos, pautas de sa-

lud y distribución de la riqueza, por mencionar algunos. El etnomapa permite además que las comunidades registren y archiven dichos conocimientos, los que antes eran transmitidos de forma oral de una generación a otra en un proceso que ha sido interrumpido o arrebatado por factores externos e internos.

El mapeo participativo implica en cierta medida el desarrollo de una estrategia encaminada a “la defensa de lo nuestro”, es decir, a la defensa de las tierras, de sus recursos y del patrimonio biocultural. En ese sentido, el diseño de etnomapas puede ser la base para la gestión de estos patrimonios y su defensa a partir del ámbito local.

Los etnomapas realizados bajo un modelo participativo, ya sea por iniciativa propia o con apoyo de una organización externa, pueden constituir una herramienta básica para la defensa del territorio y de sus recursos, así como para la planificación que pretende aprovechar de manera sostenible el manejo de dichos recursos. El FIDA y otras organizaciones de su tipo plantean que la propuesta de estrategias para la defensa del territorio y el aprovechamiento sostenible de sus recursos puede iniciarse con el diseño de mapas participativos. Estos mapas son herramientas que, más que brindar soluciones, muestran el saber espacial relativo a un territorio y las características que lo distinguen; en tal sentido, el trazado del mapa genera un diálogo a partir de la confrontación de opiniones sobre las características que son propias de un espacio y su entorno. No sólo permite “ver” otros saberes, sino también reconocer su valor como fuente de información (Luque, 2006: 286).

Lo antedicho nos ofrece un planteamiento mínimo para introducirnos a la comprensión de los ocho mapas que seleccionamos para esta obra, que son el resultado de las actividades etnocartográficas desarrolladas en nuestras localidades de estudio a partir de los estudios etnográficos más amplios que llevamos a cabo sobre el patrimonio biocultural.

Los estudios se hicieron en localidades que pertenecen a cuatro municipios de diferentes regiones indígenas de la costa del Golfo. En el norte, en la región de la Huasteca veracruzana, se trabajó en San Francisco, localidad del municipio de Chontla cuya población es predominantemente tének. Más al sur, en el Totonacapan veracruzano, se tomaron las localidades de Coahuatlán y Progreso de Zaragoza, en el municipio totonaco de Coahuatlán. Cerca de ahí, en el Totonacapan poblano o Sierra Norte de Puebla, se laboró en Chicueyaco, que pertenece al municipio nahua de Cuetzalan. Por último, en la región de Sotavento, y específica-

mente en la Sierra de los Tuxtlas, se trabajó en Santa Rosa Loma Larga, perteneciente a Hueyapan de Ocampo, municipio con presencia zoque-popoluca, nuntajiypaap, ubicado en el sur de Veracruz.

Los mapas de cada localidad están acompañados por un texto en el cual se describe brevemente la misma, se narran los procesos de organización de los grupos y se detallan las actividades de mapeo. En él se plasman también los objetivos metodológicos propuestos para la realización de los diseños y sus principales características cartográficas: la orientación, las escalas y los referentes fisiográficos y humanos que caracterizan a cada territorio. De particular relevancia es la identificación y localización de las unidades que constituyen el paisaje, así como de algunos de los bienes naturales comunes, como son las fuentes de agua. En ciertos casos se hace una comparación histórica que permite evidenciar los procesos de transformación de los territorios comunitarios, relacionados entre otras cosas con la expansión de la ganadería, la deforestación y el uso indiscriminado de productos químicos en la actividad agrícola. En otros se muestran ciertas peculiaridades de las dinámicas de convivencia entre distintos grupos culturales que habitan el mismo territorio. En todos es innegable la transformación humana no sólo por la presencia de edificios públicos, casas y redes de caminos y veredas, sino también por la diferenciación de las unidades del paisaje agrícola, que integran el conjunto territorial desde la perspectiva local.

ETNOCARTOGRAFÍA TÉNEK²

La experiencia etn-cartográfica en la Huasteca, en el norte de la región cultural costa del Golfo, tuvo lugar en la congregación tének³ de San Francisco, municipio de Chontla. Ésta se localiza en la sierra de Otontepec,⁴ dentro de lo que Boege (2008: 145) propone como la región bio-cultural prioritaria para la conservación y el desarrollo “Huastecas-Sierra

² Nelly Iveth del Ángel Flores.

³ El pueblo tének suele ser conocido como huasteco, nombre que deriva del exónimo que a algunas poblaciones del grupo impusieron los aztecas del altiplano; no obstante, el autónimo en el idioma local, así como el nombre que se asigna al mismo es tének.

⁴ Macizo montañoso conocido también como sierra de Tantima o sierra de Chontla.

Norte de Puebla”. El área de estudio se caracteriza por la confluencia y concentración de diversidad agrobiológica, cultural y lingüística.⁵

Agrupando a las comunidades de Tancolol y Arranca Estacas, San Francisco se constituye como la congregación más grande del municipio, con casi 3 000 de sus 14 688 habitantes. El INEGI sólo reporta 986 hablantes de tének, pero registra 2 134 personas en hogares censales indígenas.⁶ La mayor parte del territorio de estas comunidades forma parte del ejido San Francisco El Nopal, que tiene una extensión de 779 hectáreas.

La propuesta específica de diseño etn-cartográfico en la congregación de San Francisco tuvo dos fines interrelacionados: comprender el modo como en la congregación se construyen y conocen las distintas unidades del paisaje que forman su territorio, y propiciar la reflexión sobre las problemáticas agroecológicas que les atañen. Con ello como base, pero con la intención de promover el mayor grado de intervención de los interlocutores en campo en todas las fases del proceso etn-cartográfico, en todos los casos los participantes definieron los temas y contenidos que se plasmarían en los lienzos.

Los mapas que se presentan en este texto corresponden al tema de las fuentes de agua, sus cauces y el conocimiento que una familia agricultora posee acerca de ellos; fueron seleccionados de entre todos los trazados porque su paulatina y evidente erosión es una de las principales problemáticas ambientales que los tének de Chontla identificaron en su territorio.

EL COMITÉ DE CULTURA TÉNEK

La actividad de mapeo participativo se practicó con los hombres y las mujeres integrantes del Comité de Cultura Tének, un grupo formado por aproximadamente 40 niños, niñas, jóvenes y personas adultas que se desempeñan como músicos, danzantes, catequistas, rezanderos y agri-

⁵ En las faldas de este conjunto de elevaciones se localizan, además, los municipios de Cerro Azul, Naranjos-Amatlán, Tancoco, Chinampa de Gorostiza, Tamalín, Tantima, Citlaltépetl, Ixcatepec y Tepetzintla, donde tének (huastecos), mexicanos (nahuas) y mestizos comparten el territorio. Por su riqueza biogenética, el 2 de marzo de 2005 la sierra fue declarada por el gobierno de Veracruz área natural protegida en la categoría de reserva ecológica (véanse Rzedowski, 1991, y Puig y Lacaze, 2004: 130).

⁶ Esta categoría se refiere a “personas que forman hogares censales donde el jefe o cónyuge habla alguna lengua indígena” (INEGI, 2010).

cultores en la congregación. Este colectivo trabaja, desde el año 2000, en el “fomento de la cultura y la lengua tének”.⁷

El ejercicio etnocartográfico se llevó a cabo a iniciativa mía, pero la propuesta fue bien recibida y motivó distintos intereses en el grupo: desde la intención de los adultos de utilizar los dibujos como un instrumento didáctico para transmitir a los niños y jóvenes los saberes sobre *an t'ájtal* (literalmente, “lo que es así”, y que puede entenderse como la naturaleza) y el deseo de estos últimos por saber más acerca de la historia local, las actividades y los espacios cotidianos (como la comunidad, la milpa y la sierra) donde conviven con sus padres o mentores, hasta la intención de algunos jóvenes del comité de cotejar los conocimientos que ellos poseen sobre el *alte'* (monte) y *an ale'* (lit., “la milpa”) con los que iban revelando los adultos en el proceso de diseño.

Los mapas se desarrollaron con tres diferentes grupos pertenecientes al comité: los niños y jóvenes que asisten al taller de “lengua y canto tének”, dirigido por el señor Narcizo de la Cruz;⁸ los integrantes de la familia de músicos Aquino del Ángel,⁹ y la familia del danzante Sebastián del Ángel del Ángel,¹⁰ capitán de la *Bixom nok'* (danza de Los Mecos).

La labor con los grupos se llevó a cabo en 14 sesiones que se efectuaron en la casa o la huerta de algunos de los participantes. Se elaboraron ocho etnomapas cuyos temas generales fueron la sierra, la comunidad, las zonas de cultivo y los cuerpos de agua. Las transformaciones en las extensiones de monte y de las áreas de cultivo; la presencia y conocimiento sobre las fuentes de agua, y finalmente, el patrón de asentamiento de la congregación a lo largo del tiempo. Se modelaron en dos distintas etapas de la historia de la comunidad, mostrando las caracte-

⁷ Según lo explica el señor Fabián Reyes, uno de los iniciadores (San Francisco, Chontla, julio de 2011).

⁸ De 46 años, es músico, danzante, catequista, agricultor y promotor cultural de la comunidad de San Francisco. El subgrupo está integrado por 23 niños y jóvenes de entre seis y 22 años.

⁹ Participaron en la actividad tres miembros de la banda tradicional de música de viento Hermanos Aquino, compuesta en la actualidad por la tercera generación de los músicos originales y algunos de sus familiares: la señora Tomasa del Ángel de la Cruz (51 años), sus hijos Gerónimo (35), Salomé (32), Benigna (27), Alejandro (de 28, esposo de Benigna), Emilio Aquino (de 81, padre del señor Fabián y fundador de la banda de viento) y su esposa, la señora Petronila del Ángel Santos (de 73 años).

¹⁰ Participaron en la labor etnocartográfica su esposa, Juana del Ángel de la Cruz, de 36 años, sus hijos: María (de 17), Rufina (14), Diego (13) y Juan (11), así como la señora Faustina Santiago, de 68 años, madre de la señora Juana.

rísticas que tenían alrededor de la década de 1960 (antes de la dotación del ejido)¹¹ y después, en su estado actual, evidenciando como punto principal el importante repliegue del *alte'* (monte) y de las *ale'* (milpas o zonas de cultivo) a favor de los terrenos de potreros. Los niños, por su parte, trabajaron en el diseño de dos mapas, en los que vertieron sus conocimientos sobre las unidades del paisaje de la localidad y la sierra.

EL MAPA “LOS CUERPOS DE AGUA EN 1967”

La familia Del Ángel del Ángel decidió que el tema central fuera el de “los cuerpos de agua” que surten a la congregación. Trabajamos en dos sesiones de diseño de entre tres y cinco horas cada una; en la primera se figuró la realidad de la década de 1960, en el lienzo titulado “Los cuerpos de agua en 1967”, fecha hasta donde alcanzaban los recuerdos de infancia del jefe de familia, y en la segunda el contraste con lo que se aprecia en la actualidad, representado en el mapa “Los cuerpos de agua hoy”.

Sebastián llevó la dirección e hizo los primeros y principales trazos, consultando constantemente a su esposa y sobre todo a su suegra, quien aportó especialmente nombres de sitios, algunos de ellos de origen mítico, de los que el matrimonio no tenía conocimiento. En todo momento los niños estuvieron alrededor de la mesa donde se tendieron los lienzos, tomando el papel fundamental de delinear el dibujo con sus preguntas. Los adultos les explicaban lo que se trazaba, les enseñaban los nombres de las plantas, los animales, las cosas y los topónimos, en tének y en español cuando esto era posible. Recordaban sucesos y personajes ligados a los elementos plasmados. La otra función de los infantes consistió en que Diego, el varón más grande, dibujó la mayoría de los animales, mientras que sus hermanas y hermano pintaron todo el mapa, siguiendo las sugerencias de los adultos acerca de la selección de los colores y los tamaños que debían tener los distintos elementos.

Una vez emprendido el proceso de dibujo, mi tarea consistió en unirme a los niños en la lluvia de preguntas sobre lo que se elaboraba y lo que los adultos comentaban al respecto. Con una tercera sesión con-

¹¹ De acuerdo con lo dicho durante las actividades de mapeo por algunos ejidatarios, y en otras ocasiones por los ex presidentes del comisariado ejidal Luis del Ángel Santos (San Francisco, 17 de mayo de 2012) y Santos Santiago (11 de abril de 2012), la dotación del ejido tuvo lugar en 1958. No obstante, en el Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (Phina) del Registro Agrario Nacional se indica que el decreto del ejido fue en 1962, y que este último actualmente lleva el nombre de San Francisco (consultado en <phina.ran.gob.mx> en 2014).



Figura 1. "Los cuerpos de agua en 1967". Dibujado por la familia Del Ángel del Ángel. San Francisco, Chontla, Veracruz, 2011.

cluyó el trabajo etnocartográfico con esta familia, y a ella se invitó a otros adultos del Comité de Cultura Tének.¹² Durante dos horas Sebastián fue explicando lo que contenían los mapas, y los invitados colaboraron asintiendo, enriqueciendo la información brindada y dando sus versiones al respecto.

Una constante evocación de lugares asociados con varios episodios de historia individual, familiar y comunitaria fluyó en cada sesión. Fue un esfuerzo, a veces frustrante pero casi siempre fructífero, por recordar lugares, sucesos y términos en el idioma materno, así como para planear muchas incógnitas y sobre todo la preocupación por la desaparición de la flora y la fauna, del uso del idioma local y del manejo colectivo del territorio.

DIBUJANDO Y RECORDANDO

Ambos mapas, “Los cuerpos de agua en 1967” y “Los cuerpos de agua hoy”, tienen como escenario principal la sierra de Otontepec; los adultos decidieron que sería el elemento central, pues de allí surgen las fuentes hídricas que alimentan a la congregación y era importante que los niños lo supieran; sin embargo, el contraste de ese paisaje entre ambos mapas es visualmente impresionante.

Observamos un primer mapa lleno de color y componentes, y otro donde el predominio de los espacios en blanco y la ausencia de ciertos elementos quisieron retratar la devastación a la que ha sido sometida la sierra con el paso del tiempo.

Se trazaron todos los *pulik ja'* (ríos), *olip* (arroyos), *el el ja'* (manantiales), *jagüeyes* (ojos de agua), *alte' ja'* (lagunas) y chorreras (cascadas). El acento se colocó en los arroyos, dibujándose todos los que cruzan el territorio de la congregación: *oy'ja'* (arroyo de cozol), *lakumja'*, *kinimja'* y *pulikja'* (arroyo grande), *el el ja'* (arroyo manantial), *lukukja'* (arroyo de lodo), *kakate'ja'*, *pedhomlábja'* (arroyo seco), *kíji'ja'* y *chújja'*. Se ubicó el lugar en el que tienen su origen (el cual suele ser subterráneo), su extensión, la forma de sus cauces y el uso que se les da, aspectos que dan origen al nombre o nombres que poseen en tének y en castellano

¹² Participaron el señor Luis del Ángel Santos (agricultor y tendero de 69 años), Gregorio García del Ángel (médico tradicional, de 53), Alberto Santiago (capitán de la danza *Bixom Nok'*, de 63) y María Santiago (agricultora y ama de casa, de 58 años).

e incluso en el idioma náhuatl del grupo vecino, del cual conocen un poco.

Se habló de la pérdida dramática de la mayoría de esos cuerpos de agua: casi todos los arroyos, incluso los que se sabe que “nunca se secan”, ahora ya sólo están vivos en la temporada de lluvias. Hasta hace unos diez años sus corrientes eran permanentes y se les usaba para abastecer el hogar, para la cocina y el baño diario; en la actualidad tienen un uso básicamente de suministro al ganado vacuno, y en años recientes se les explota en la obtención de arena y grava (en el municipio existe incluso una máquina “tronadora” de la piedra extraída).

En contraste, algunos de los adultos recordaron animosamente grandes pozas en las que en su infancia aprendieron a nadar y en las que dedicaron muchas horas a la pesca. Salieron a relucir los instrumentos que ellos mismos manufacturaban para tal actividad, como el *ayat* (ayate o red) y el cordel de plástico, al cual se colocaba la *kutut* (carnada a base de *chikam to'ol* —pescaditos y grillos—), así como las especies acuáticas que existían: los *et'* (camarones de río, llamados también cozoles o reculadores) y *to'ol* (peces) de diferentes tipos, entre ellos: *jítx* (acamayas), *txumak* (guapotes), *dhakpén to'ol* (sardinias), *to'ko*x (guevinas), *cham to'ol* (“largo como víbora, pero con cabeza y cola como de pez”), *idhin to'ol* (bagre) y charales, además de las *pét* (tortugas). Se mencionó que, de ser una actividad que aportaba de forma importante al sustento alimenticio, la pesca se practica ahora en mínima escala y sólo para el consumo familiar, e incluso que su importancia reside cada vez más en su carácter lúdico entre los hombres jóvenes.

En el dibujo colocaron algunas figuras de *ko'onel ti alte'* (animales del monte —“silvestres o salvajes”, de los dueños del monte, dueños de la milpa—) que se consideran representativos del espacio serrano, y otros nombres surgieron en las discusiones durante el proceso de elaboración y en la revisión final de los mapas, como *dhut'* (murciélago), *bat'aw* (armadillo), *kw'a'* (rana), *txutx* (coyote), *koy'* (conejo), *tukum* (ardilla), *chan* (serpiente, víbora, culebra) como la *kubi'chan* (“víbora mano-metate”) y *ch'ichin* (pájaro), como el *k'ilik* (perico), el *t'iw* (gavilán, *Accipiter nisus*), el *tukán*, el *ju'júm* (tecolote, *Ciccaba nigrolineata*) y el *papám* (papán real, *Psilorhinus morio*). No dejaron de mencionar los que, al realizar el segundo mapa, clasificaron como en vías de extinción o que, al menos, con el crecimiento de los asentamientos humanos y sus actividades productivas, como la ganadería, han quedado confinados en

lo más profundo del monte, como el *padhum* (ocelote, tigrillo), el *alte'olom* (jabalín o jabalí) y el *ich'ámal* (venado), al igual que los extintos, como el *ajín* (lagarto o cocodrilo). Para ejemplificar a los *ko'onel ti atáj* (animales de la casa o animales de crianza) y hablar del crecimiento de los potreros colocaron a una *báka* (vaca).

Señalaron todos los tipos de vegetación que anteriormente resguardaban a los cuerpos de agua y de los que ya hay pocos, como el papatlal, los carrizales, otatales, comunidades de árboles de encino, zocoquite, ceibas y copal.¹³ También algunos productos comestibles, entre ellos los hongos y algunas cactáceas (el *xakup* o jacube —*Acanthocereus* spp.— y la *cha'cha'* o pitahaya —*Hylocereus undatus*—).

En el mapa del “hoy” (figura 2) evidenciaron el crecimiento de los pastizales, tanto en la copa como en las laderas más inclinadas de la serranía. Se hizo evidente la relación entre la pérdida de las fuentes de agua y la acelerada desaparición de comunidades de árboles y plantas asociadas a ellas, así como el hecho de que los jóvenes hablantes de tének desconocen los términos en su idioma para tales elementos naturales y del paisaje.

Un aspecto importante y revelador para los niños y niñas fue la identificación en el territorio de un par de lugares míticos: en la sierra, “el Campanario”, una casa de piedra que se considera una de las entradas al *júmpuke'* o “mundo otro”, y, en la planicie, *pu'jal*, la laguna, lugar en el que, de acuerdo con uno de los *weje' t'ilap*¹⁴ tének, brotó el agua por primera vez y nunca se ha secado. A este lugar se le llama también *k'íjija'*, “el agua del tiempo”, por ser “el agua de todos los tiempos”, el agua que nunca se agota.

Se señalaron de manera importante los *kúpláp* y los *múkláp*, árboles y cerros sagrados, llamados en castellano “parajes”, sitios de ofrenda y depósito ritual de danzantes, cazadores, parteras y curanderos. En este punto se concentraron buena parte de los comentarios de la sesión de revisión del par de mapas en cuestión. Los adultos invitados hablaron ampliamente sobre las características de los parajes, su cualidad sacra y por tanto peligrosa: “ahí dejan los regalos de la gente, para dejar la enfermedad o el espíritu del danzante. Pero ahí otro puede coger su enfer-

¹³ De este último se extraía la resina para sahumar en los rituales; hoy tiene que adquirirse en las plazas de la región.

¹⁴ Literalmente, “cuento viejo”, que puede entenderse como mito.

medad o lo que haya dejado el rezandero”, afirmaron, dejando entre los jóvenes la advertencia de ser cuidadosos al pasar por esos sitios.¹⁵

Casi al final del proceso de elaboración, el padre de familia sugirió colocar en el mapa una orientación del espacio, a la usanza de los mapas hechos fuera de la comunidad que él ha conocido, pero basada en los cuatro principales *bél* (caminos o rumbos)¹⁶ del mundo señalados con los términos tének y que tienen como punto de referencia a la sierra: *eb'ál*, que se utiliza para indicar el “arriba” (que corresponde al “sur”); *alál*, con que se dice “abajo” (y señala el “norte”); *k'alál na k'ítxa'*, “donde sale el sol”, y *ochel na k'ítxa'*, “donde se mete el sol”.¹⁷

En el trazado de estos mapas y de los otros hechos en la congregación se mencionó el proceso de sustitución de las referencias ecogeográficas de las mojoneras por otro tipo de marcadores: “Antes decíamos: ‘Nos vemos en el *dhokopte*’ (árbol de zocoquite)”,¹⁸ ‘Dejé colgado mi morral en el *Ikobte*’ (árbol de copal),¹⁹ o ‘Tú chapoleas hasta el *elel ja'* (manantial)’. Ora le decimos ‘Allá hasta la cerca [electrificada] del potrero de Leal’, ‘Te espero en La Travesía’ —el camino de terracería por el que circulan las camionetas lecheras— o ‘Lo encontré donde está la Caterpillar’”.²⁰

Por último, a partir del ejercicio etnocartográfico se inició la elaboración de un catálogo de la flora y la fauna presentes en los distintos paisajes de la congregación. Se obtuvieron 165 términos tének de plantas (*an ch'ojól*), flores (*an wich*) y frutos (*an waliláp*), acompañados de información acerca de su paisaje de procedencia, las partes de cada una que aprovecha la comunidad y el uso que se les da. Se mencionaron 132 nombres de animales, entre especies domesticadas y silvestres, terrestres y acuáticas. Esta información en su mayoría provino del conocimiento de los adultos.

¹⁵ Ello remite a la figura de los cerros y los árboles como centros espaciales y simbólicos de la geografía física y sagrada de los tének y de otros pueblos mesoamericanos (Cf. Báez-Jorge *et al.*, 1998, y Hernández, 2007).

¹⁶ Lit., “caminos”.

¹⁷ A petición de los participantes en el mapeo, utilizando la brújula se corroboró que lo que se llama “abajo” es la dirección norte y “arriba” es el sur.

¹⁸ *Pouteria glomerata* (Miquel) Radlk. subsp. *glomerata*.

¹⁹ *Protium copal* (Schltdl).

²⁰ Sebastián del Ángel, 11 de julio de 2013.

ETNOCARTOGRAFÍA ENTRE TOTONACOS
DE COAHUILTLÁN²¹

El municipio totonaco de Coahuilán se ubica en una microrregión nombrada sierra de Papantla, en la región del Totonacapan, Veracruz. Está constituido por las localidades de Progreso de Zaragoza, actual cabecera municipal, Macedonio Alonso y Coahuilán, la antigua cabecera municipal. Según el censo de 2010, la población del municipio es de 7 810 habitantes y más de la mitad de la población mayor de cinco años habla totonaco; la mayoría de esos hablantes viven en el pueblo de Coahuilán. El municipio tiene altitudes que van de 200 a 800 m s. n. m. La mayor parte del territorio se dedica a la agricultura de temporal, principalmente del maíz; por sus tierras pasa el río Necaxa, el cual tiene varios afluentes, como el río Quetzal o Laqapux y el de Los Corredores.

El trabajo de investigación etnográfica se llevó a cabo en dos localidades: Progreso de Zaragoza y Coahuilán. El objetivo más amplio del trabajo fue, como se mencionó en un inicio, el desarrollo de la línea de investigación “Patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México”. En particular, estuve enfocada en los espacios donde se obtienen las plantas utilizadas en los diversos rituales vinculados al ciclo de vida. Sin embargo, para realizar dicha investigación fue necesario, en primera instancia, conocer la lógica de los pobladores y la manera en que ellos nombran y dividen su territorio; de esa primera aproximación surgen los etnomapas que aquí se presentan. En este trabajo se seleccionaron dos etnomapas que hacen referencia al pueblo de Coahuilán y muestran los principales espacios en los que se divide el territorio; se trata de mapas complementarios ya que uno hace referencia al pueblo y otro al monte. La etnografía se puso en práctica con los alumnos de la telesecundaria Ignacio Allende, ubicada en el pueblo de Coahuilán, pertenecientes al tercer año de la generación 2011.

Primero se planteó elaborar los etnomapas con grupos domésticos, pero sólo se logró trabajar con cuatro unidades familiares, compuestas principalmente por adultos, y sólo en un caso trabajaron juntos los adultos con los niños, mientras que los otros fueron trabajos individuales. Tres mapas hacen referencia al pueblo de Coahuilán y uno a Progreso de Zaragoza; su contenido es diverso: a) un mapa representa cómo

²¹ Elizabeth Peralta González.

era el pueblo del Coahuatlán en la década de 1940; b) en un segundo mapa del mismo pueblo se subrayan la representación de las principales instituciones y el trazo urbano, mientras que en el tercero se señalan más características del barrio donde viven los autores, y c) en el mapa de Progreso de Zaragoza figuran los lugares donde se pueden encontrar plantas medicinales. Aunque poseen información valiosa, observé que la percepción estaba limitada a pocas personas, por lo que decidí trabajar con un grupo mayor. Así, empecé con los grupos escolares de las telesecundarias: la Ignacio Allende, del pueblo de Coahuatlán, y la Salvador Díaz Mirón, de Progreso. De esa actividad con los jóvenes se obtuvieron 10 dibujos que representan el mapa de su pueblo. Cada grupo realizó dos lienzos, uno del pueblo y otro del monte. Cabe aclarar que estos etnomapas se derivaron de un mecanismo que induje con un objetivo más amplio.

REFLEXIONAR, DIBUJAR Y REPRESENTAR EN EL SALÓN DE CLASES

El objetivo de trazar los etnomapas fue conocer las clasificaciones del espacio territorial, buscando saber en cuáles sitios se encuentran las plantas utilizadas en los rituales del ciclo de vida. Para trabajar con los alumnos de las telesecundarias primero se solicitó colaboración de los responsables de las escuelas, explicándoles la dinámica de trabajo. Después de obtener el permiso se informó a los profesores y a los alumnos que el material obtenido formaría parte de los resultados de una investigación en torno al conocimiento de la agrobiodiversidad.

En un inicio, y con la previa experiencia de los grupos domésticos con los que había visto la realización de sus etnomapas, decidí comenzar con los alumnos de la telesecundaria Ignacio Allende de forma diferente. Por ello planteé a los jóvenes diversas preguntas, como: ¿cuáles son los nombres de los principales lugares que están dentro y fuera del pueblo?, y ¿cuáles de esos lugares conforman el territorio de Coahuatlán? El objetivo de esas consultas fue que ellos nombraran las características geofísicas y ecogeográficas, localizadas tanto dentro del pueblo como fuera del mismo.

También les cuestioné cuáles son los alimentos —tanto plantas como animales— que ellos consumen y que se dan en el pueblo o la región, y en qué unidades del paisaje se obtienen, al igual que las plantas usadas en las fiestas tanto del pueblo como las organizadas en las casas. Asimismo, les pedí que elaboraran dos dibujos; el primero debía conte-

ner las características del pueblo señaladas por ellos, y el segundo las del entorno, es decir, el monte y los sitios a donde acuden con sus padres a cultivar. Ambos lienzos debían incluir los nombres con que se conocen dichos lugares.

La labor con cada grupo se inició con mi presentación frente a los jóvenes, la cual consistió en explicar brevemente la dinámica de trabajo. Después comencé con las preguntas, cuyas respuestas iba apuntando a fin de que sirvieran como referente para la ilustración de los lienzos.

Los lugares que sirvieron como referentes para el etnomapa del pueblo fueron la iglesia (*pusikualan*), el campanario (*pukampana*), el cementerio (*kalinin*), la cancha de fútbol (*pupilota*), la recién instalada antena de telefonía celular, la clínica (*pukuchun*), la escuela primaria (*puq.altoqa*), la iglesia Cristo Resucitado (*Pusikualan*), el manantial (*aq-tal*), las casas (*chiki*), la capilla de la Virgen de Guadalupe y la Casa del Campesino (*Sxikan matakuxtunani*), con el auditorio del pueblo como uno de los referentes más grandes.

En este etnomapa se trazaron todas las casas de tamaño similar, plasmando los principales edificios de instituciones políticas, religiosas o educativas como referente. El edificio que resalta es el auditorio, atrás del cual se ubica el palacio municipal —aunque Coahuatlán no es cabecera municipal el edificio sirve como recurso mnemotécnico, ya que los poderes municipales los trasladaron a Progreso de Zaragoza en el siglo xix—. Al lado del palacio están dibujadas la tienda Conasupo y la escuela Ignacio Allende. Resaltan también el campanario, la iglesia del Santo Entierro, el cementerio (*kalinin*), la escuela primaria Eduardo E. Méndez, la iglesia del Cristo Resucitado, la papelería, la clínica, el manantial (*ak-talh*), la panadería, la antena de telefonía celular, el telebachillerato, el arroyo del pueblo y la cancha de fútbol, en las afueras. Este dibujo, además de presentar los recursos hidrológicos y geomorfológicos dentro del pueblo, señala las unidades de paisaje, como el potrero, las milpas y el monte. El cerro que aparece en la parte superior, de color rojizo, hace referencia a su principal característica, los campesinos señalan que sólo pueden sembrar caña y no maíz ya que éste no se da; por ello consideran la tierra infértil. También en la parte superior derecha marcan la barranca, o *talpan*, así como otra barranca que está a un costado del arroyo. Algunos ritualistas, principalmente las parteras, llevan el aire del difunto a esta barranca para que no cause enfermedades o la muerte a los familiares deudos; esto lo realizan especialmente en la trama de al-



Figura 3. "Pueblo de Coahuilán". Dibujado por alumnos del tercer año de la telesecundaria Ignacio Allende, generación 2011. Coahuilán, Veracruz, 2011.

gunos rituales posmortuorios. En efecto, se cree que el aire del difunto pasa a formar parte de los ayudantes de las entidades no humanas, las cuales tienen sus dominios principalmente en el monte. El aire del difunto ayuda a estos númenes de acuerdo con el motivo de su muerte; por ejemplo, si una persona fallece por causa del agua entonces su aire ayudará a los dueños del agua, mientras que la especialista ritual, nombrada abuela o partera, irá con las abuelas creadoras de la vida para apoyarlas con los niños que están por nacer. En ese sentido, el territorio está poblado por entidades no humanas, por aires de los difuntos, es decir, los antepasados y por los humanos vivos.

De igual forma, el lienzo muestra las principales calles, dando al espectador una idea del asentamiento urbano compacto que tiene Coahuatlán. Algo que llama la atención es que todos los participantes representaron el pueblo desde el camino que se encuentra abajo, en el lado derecho del lienzo, como si las personas llegaran caminando de la parte norte, que es de donde sale el camino del pueblo de Progreso de Zaragoza, para llegar a Coahuatlán por el oriente. Ese camino está representado de forma sinuosa, con el fin de señalar la pendiente que se recorre para llegar a dicho pueblo, mostrando así, en el etnomapa, parte de la topografía del lugar.

Los etnomapas obtenidos en las casas o en las aulas escolares no poseen una escala cartográfica, sino que están representadas de acuerdo con el grado de importancia que los autores dan a un espacio determinado; así, en el mapa que aquí se muestra el auditorio se traza en mayor proporción que las casas, y se delinean cerros y manantiales más grandes que los demás elementos. Al hacer una aproximación de la escala del lienzo ésta corresponde a cerca de 1:200 000, aunque es claro que no todos los sitios guardan realmente tal escala. Para determinar la escala aproximada se tomó como referencia la distancia entre la iglesia y el auditorio. Es importante señalar que el etnomapa sólo abarca una parte del pueblo, ya que sus sectores sur y suroeste casi no aparecen. Lo que se observa es que se acortan esos espacios al representarse el telebachillerato y la cancha de fútbol, que se localizan al sur. Así pues, una parte del sur y del suroeste del pueblo se incorpora al etnomapa en la parte superior del lado izquierdo. El sol está presente en la parte superior derecha, cerca de la barranca; visualmente es un punto alto, siendo el noroeste el rumbo donde se observa el sol, mientras que el oriente se localiza en el punto inferior y el panteón en el este y noreste.



Figura 4. "El monte de Coahuilán". Dibujado por alumnos del tercer año de la telesecundaria Ignacio Allende, generación 2011. Coahuilán, Veracruz, 2011.

El panteón es otro de los sitios importantes del pueblo. Allí se encuentran los aires de los difuntos; se cree que, si no se les realizan los rituales pertinentes después de su muerte, éstos pueden traer enfermedades tanto a los familiares como a los demás habitantes del pueblo. De ahí la importancia de las festividades de Día de Muertos, celebradas a finales de octubre y durante el mes de noviembre, y de los complejos rituales posmortuorios.

El pueblo está asentado sobre la cresta de una montaña, dispuesto en forma alargada de sur a norte; de oeste a este es angosto, ya que el oeste y el noroeste presentan la quebrada del cerro que forma la barranca, extendiéndose las casas más hacia el noreste, este y sureste que al noroeste, oeste y suroeste. El pueblo tiene una altitud que oscila entre 570 y 700 m s. n. m. y sus calles corren sobre lomeríos.

En todos los grupos se observó que los estudiantes reflexionaban acerca de cómo plasmar en el papel lo que habían nombrado en un principio. Para desarrollar la actividad, los alumnos de un grupo se dividieron en dos equipos y en cada equipo se organizaron de tal forma que unos delineaban el dibujo mientras otros remarcaban los trazos y coloreaban.

El otro lienzo hace referencia al conjunto territorial de la localidad de Coahuatlán, lo que los jóvenes reconocen como el monte. Es necesario aclarar que en Coahuatlán esta categoría es multidimensional y distinta a la categoría de pueblo. El monte es todo lo que está fuera del pueblo; abarca espacios de montes altos y medios, las áreas de cultivo —como los cafetales y las milpas—, zonas no cultivadas —de rastrojo, acahual, etc.— y sitios inaccesibles para el hombre, como los grandes peñascos y barrancas, es decir, espacios “inhóspitos” o sin presencia de domesticación del espacio por parte de los humanos. Tanto los habitantes de Coahuatlán como los de Progreso dicen “voy al monte” o “vengo del monte” cuando acuden a trabajar en alguna unidad de paisaje específica. El monte como categoría amplia es el espacio donde “habitan” las entidades no humanas, las cuales se pueden “ver” y “escuchar”; una de las formas de señalarlo es por medio de la sacralización, dando lugar a sitios numinosos donde se practican diversos rituales, por ejemplo, pedir perdón y permiso para cortar árboles o para cazar, llevar ofrendas al dueño del monte, dejarlas en cuevas o cuerpos de agua, por mencionar algunas. Sin embargo, el monte como unidad de paisaje corresponde a los bosques manejados y silvestres, los que pueden ser altos o medianos.

El lienzo del monte muestra los cuerpos de agua, unidades del paisaje, así como los relieves montañosos característicos del territorio coahuilteco. Al centro del lienzo aparece el pueblo de Coahuiltlán entre dos cerros; de gran anchura, en la parte superior derecha del etnomapa aparece el río Necaxa, mientras que sus ríos afluentes son más angostos; por su parte, los arroyos son marcados como cuerpos de agua más delgados. También se ven las diversas partes de monte alto, indicadas con los árboles juntos, las milpas, el potrero con su gran corral, algunos topónimos y el zigzagueante camino que lleva al pueblo de Coahuiltlán, desde de Progreso de Zaragoza.

La milpa (*kaxawat*), el cafetal (*kakapeh*), el frijolar (*kastapun*), el chilar (*kapin*), el sembradío de cilantro (*kakulanto*) y el de cebolla (*kaqzaqs*) son algunas unidades del paisaje agrícola, mientras que en el no agrícola está el monte (*kalaqat*). Con base en el relieve o las estructuras geomorfológicas los jóvenes nombran los ríos (*kataqna'*) y *tiloq*, la laguna (*xatzetz xkam ó laqlhuku*), la cascada Piedra Agujerada (*laqlhuku chixix*) y otros referentes, como los ranchos El Naranjo, Matuk y Quetzal (*laq*). Algunos de esos referentes se localizan en el lienzo. La orientación del etnomapa es: arriba el poniente, abajo el este, a la derecha el norte y a la izquierda el sur. Tanto el sur como el sureste y el noreste son los principales lugares de cultivo del pueblo, mientras que hacia el oeste es necesario bajar la barranca y sembrar en la parte plana en la vega del Necaxa, y en el noroeste es necesario bajar la barranca y cruzar el río.

En los grupos se observó que las mujeres tenían un conocimiento más amplio del pueblo y de las plantas medicinales vinculadas a padecimientos femeninos o de los niños, mientras que los varones sabían más del monte o las partes que están afuera del pueblo y de los nombres de plantas útiles para heridas, hemorragias y mordeduras de culebra. Tanto hombres como mujeres me hablaron de las plantas usadas en el ciclo de vida, aunque no las representaron en los etnomapas. Éstas son la flor de cempasúchil o *calpuxko* (*Tagetes erecta* L.), *akgchilik* o mano de león (*Celosia argentea*), plátano o *sekgnapalhmo* (*Musa sapientum* L. o *Musa acuminata* colla × *Musa balbisiana* colla), papatla o *tapalhman* (*Canna indica* L.), naranjo o *laxux* (*Citrus sinensis* [L.] Osbeck), limón o *xukut* (*Citrus limon* [L.] Burm. F.), *x'payat* (*Urtica chamaedryoides*), tarro o bambú (*Guadua amplexifolia*, Bambusoideae), *xunuk* o jonote blanco (*Heliocarpus donellsmithii* Rose), *palalúpalhm*, *jinan* u hoja santa (*Piper auritum* H.B.K.), *ka'p* o palo de agua (*Dendropanax arboreus* [L.] Decne.

& Planchón); litampa o tepejilote (*Chamaedorea oblongata* Mart.), li-manin o muitle (*Justicia spicigera*), *tzujpin* o cornizuelo (*Acacia cornigera*), parma, palma real o palma de coyul (*Acrocomia mexicana* Liebm.) y *xkul* o girasol (*Helianthus*).

La dinámica de trabajo ayudó a la reflexión de los maestros del grupo debido a que se dieron cuenta de que ellos realmente no conocían el pueblo, es decir, se percataron de que, aunque fueran diariamente a trabajar, ignoraban los referentes territoriales y mucho menos sabían cuál era el manejo de los recursos naturales locales, como sí lo hacían sus alumnos. En todos los casos los materiales utilizados fueron papel bond, lápiz y colores.

Por otro lado, en la medida en que se avanzó con la etn-cartografía se pudo constatar que el territorio era demarcado por otros elementos, como las cruces y capillas ubicadas en la entrada y salida del pueblo, aunque con los jóvenes no se registraron tales sitios. Eran los adultos, principalmente los ritualistas católicos, quienes tenían presente esos marcadores, así como la fecha del 3 de mayo, en que se lleva a cabo la petición de lluvia y los feligreses católicos y rezanderos acuden a los manantiales, capillas y cruces de las entradas y salidas del pueblo. Otros demarcadores del territorio son las mojoneras que se encuentran en las partes colindantes del estado de Veracruz con Puebla, las cuales, según cuentan algunos ejidatarios, fueron demolidas a mediados de la década de 1950 por campesinos avecindados en localidades de Zihuateutla, Puebla, con la finalidad de borrar en el territorio veracruzano y coahuilteco las delimitaciones político-territoriales. Ello se debió a que, en los años treinta del siglo xx, 2 800 hectáreas del territorio de Coahuilán estuvieron en disputa —y las perdió finalmente a principios del xxi—. El territorio que el municipio de Coahuilán perdió ante Zihuateutla, correspondía a las tierras comunales. Cuando el gobierno veracruzano, a finales del siglo xix, presiona a los pueblos a parcelar sus tierras, éstas se fraccionan bajo la forma de condueñazgos, porque aquellos pueblos no querían la propiedad individual. Esa modalidad de propiedad permitía que varias personas fueran dueños de las tierras. Por ello, este espacio correspondía a las tierras agrícolas de una gran parte de la población del municipio de Coahuilán. Desde finales de los años treinta del siglo xx, se expidieron los planos de propiedad, y con dichas representaciones del territorio los coahuiltecos estuvieron defendiéndolo ante las instancias agrarias durante casi un siglo. Es importante señalar que

en la memoria de los pobladores del municipio de Coahuatlán están presentes los antiguos límites de su territorio con referentes geofísicos y ecogeográficos.

Otra forma de delimitar el territorio de forma simbólica es con los altares que erigen los curanderos. En ellos se representan el cielo, la tierra y el inframundo: en la parte superior se colocan los santos, en medio las peticiones de los humanos acompañadas de ofrendas y en la parte de abajo de la mesa se acomodan aquellas entidades consideradas los dueños del inframundo, por ejemplo, representaciones de la Santa Muerte, el diablo o ídolos prehispánicos.

Para terminar, diré que esta metodología permite recuperar el conocimiento vinculado al territorio. El proceso de representar gráficamente el espacio de subsistencia permite al investigador conocer más acerca de la historicidad del territorio comunitario, pues las personas que intervienen intercambian ideas sobre lo ocurrido. Esas reflexiones, en cierto momento, conllevan sentimientos encontrados y conciencia de los hechos que tuvieron lugar en el territorio, así como negociaciones internas entre los actores sociales.

Observé que en los mapas las personas condensan y materializan una serie de saberes vinculados a aspectos geofísicos, biológicos y ecogeográficos. La representación de casas, edificios públicos y espacios de cultivo que constituyen el hábitat del pueblo, así como de los caminos que unen a todos estos elementos, hacen del territorio un espacio socio-cultural. Asimismo, en los dibujos veo una clara diferenciación entre el pueblo y el monte, al igual que una geografía simbólica sagrada en el territorio marcada en gran medida por elementos geomorfológicos, como cerros, barrancas, manantiales y ríos, y, dentro del pueblo, por el panteón, las iglesias, entre otros.

Las personas que colaboraron en las representaciones del territorio me mostraron las diferentes unidades de paisaje, y encontré que el monte es una categoría multidimensional pero también una unidad de paisaje; el monte se diferencia del pueblo, el cual se compone de casas — con sus traspatios— y otros diversos edificios, como escuelas, templos, el auditorio, el cementerio, las canchas, la clínica y demás. El espacio territorial es multidimensional ya que, de acuerdo con la cosmovisión totonaca coahuteca, en él se localizan los vivos, los difuntos y las entidades no humanas, que en mayor o menor grado mantienen una relación de negociaciones, intercambios, reciprocidades, etcétera.

Los coahuitecos se apropian del territorio al nombrarlo, caminarlo y relacionarse con él de manera tanto simbólica como material. Tal apropiación depende en gran medida del género y la edad de los actores sociales, pues se da de una manera vivencial al ser ese espacio donde se obtienen los medios de subsistencia; sin embargo, el conocimiento de dicho territorio es dinámico y constantemente modificado y reorganizado.

Observé que los niños, desde antes de los ocho años, poseen referencias de las ubicaciones de las casas de sus familiares más cercanos; así, en sus dibujos del pueblo plasmaron las viviendas de sus abuelos, sus tíos y demás parientes más allegados. Conforme ellos crecían y conocían más espacios del pueblo, iban señalando más referentes de su territorio, de tal forma que los alumnos de telesecundaria pudieron indicar en el lienzo lugares del monte y del pueblo, mantos acuíferos, cerros, parajes y otros sitios. Pero también las diferencias en torno al sexo comenzaron a surgir: se encontró, como ya vimos, que las mujeres tienen un conocimiento más amplio del pueblo y de las plantas medicinales vinculadas a padecimientos femeninos o de los niños, y los varones, sobre el monte y las plantas útiles para heridas, hemorragias y mordedura de culebras. Además, con la elaboración de los etnomapas encontré que el territorio es multiescalar porque puede ser representado en diversas escalas en función del sexo y la edad de quien lo traza: en la medida en que las personas crecen determinan sus lugares cotidianos e inmediatos, así como los sitios de trabajo, los cuales son definidos por los roles culturales asignados de acuerdo con el sexo. Pero el etnomapa es también multiescalar: las imágenes están a diferentes escalas dependiendo del lugar y del grado de importancia que cada sitio tiene en la comunidad; un ejemplo de ello es el auditorio, que, como dijimos, se representa en proporción mayor que la de todos los demás edificios. Este espacio posee gran importancia para la comunidad porque es de usos múltiples, y en él lo mismo se organiza un evento civil que se coloca el mercado, donde se concretan transacciones comerciales.

ETNOCARTOGRAFÍA NAHUA EN CHICUEYACO ²²

En el caso de los nahuas de Cuetzalan, en la región Sierra Norte de Puebla, el ejercicio etn-cartográfico se realizó en la sección²³ de Chicueyaco del pueblo de Xiloxochico, junta auxiliar del municipio de Cuetzalan. Desde una perspectiva histórica y cultural, esta región político-administrativa forma parte de la región del Totonacapan. El municipio de Cuetzalan está situado en la vertiente oceánica de la Sierra Madre Oriental, entre 200 y 1 200 m s. n. m. Su clima es cálido y muy húmedo debido a que las corrientes marítimas que provienen del Golfo de México arrastran grandes masas de nubosidad, las cuales, al chocar con la sierra, provocan una gran precipitación pluvial que alcanza su máxima en la parte media de la montaña con 4 000 mm anuales. El resultado es una exuberante vegetación tropical.

La experiencia etn-cartográfica en Chicueyaco se llevó a cabo como parte de un proyecto de investigación que trata sobre los alimentos que conforman la cocina nahuatl —*maseual chijchiuaemol*— y cómo se obtienen estos productos de la gran biodiversidad que caracteriza a dicho territorio étnico. En ese estudio se muestra que la cocina náhuatl posee un repertorio muy amplio de platillos, que tienen su principal sustento en la milpa y el huerto-cafetal o *kuaujtakilomej*. De esos sistemas agrarios se aprovecha una gran diversidad de plantas, hongos y animales en distintas épocas del año. La conservación de la vida y la biodiversidad en aquellos territorios constituye una estrategia de autosubsistencia que es coherente con una filosofía en la que el hombre forma parte de una totalidad, al igual que los demás seres que habitan en el mundo. Desde esa perspectiva, los alimentos, su producción (la agricultura tradicional) y su transformación en comida (la cocina) constituyen el núcleo del patrimonio biocultural de estos pueblos.

La experiencia etn-cartográfica tuvo como resultado gráfico dos planos: uno del barrio de Chicueyaco y otro, más general, sobre el pueblo de Xiloxochico y sus barrios, conocidos localmente como secciones. El primero de los mapas es el más detallado; en él se pudieron identificar las principales unidades agroecológicas que forman el paisaje del territorio, las casas, los caminos y las veredas. El segundo plano

²² Pablo Valderrama Rouy.

²³ La sección es la unidad territorial más pequeña que tiene la organización política del municipio.

es un croquis más general, cuyo objetivo fue ubicar y delimitar al barrio de Chicueyaco en el territorio de la junta auxiliar municipal de Xiloxochico.

La población de Chicueyaco, según el censo de población de 2010, es de 387 personas distribuidas en 85 hogares que están asentados en forma dispersa en la mayor parte de la sección. Toda la población habla náhuatl²⁴ como primera lengua, y como segunda lengua el español, salvo algunas personas mayores que son monolingües del náhuatl. Culturalmente, las familias del lugar se consideran herederas de la tradición *maseualkopa*, es decir, se identifican como *maseual*.

Chicueyaco se localiza al noreste de la ciudad de Cuetzalan, a unos 40 minutos de esta ciudad viajando en autobús o taxi colectivo. El territorio de esa jurisdicción se extiende sobre un estrecho valle que se encuentra entre dos elevaciones montañosas; al noreste, sobre la cima de las montañas, se asienta el pueblo de Xiloxochico, y al suroeste, sobre la otra montaña, corre el límite de la jurisdicción donde se encuentra el punto más alto, que alcanza 900 m s. n. m. La parte central de Chicueyaco tiene una altura de 650 m, donde se encuentra la pila de agua; la menor altura es de 550 m, al noreste, por donde corre el arroyo que drena al valle de Chicueyaco.

Los dos etnomapas fueron obra de la familia Vásquez Fuentes, de Chicueyaco, que también participó en la investigación sobre los alimentos tradicionales y la cocina local. El propósito de trazar el mapa de Chicueyaco fue, como ya se mencionó, conocer la distribución de los terrenos dedicados a la milpa y al cafetal, así como las partes incultas, que en conjunto constituyen el paisaje de la localidad. Sin embargo, a los creadores del mapa les pareció importante poner en él algunos elementos adicionales del relieve y de las obras comunitarias que caracterizan e identifican el territorio.

Antes que nada, se consideró que no era suficiente poner en el mapa sólo la distribución de las milpas, cafetales y tierras incultas, sino que también tendrían que situarse y dibujarse las casas que forman parte del barrio. De esta manera, se localizaron las 85 unidades habitaciona-

²⁴ De acuerdo con el Inali, en Cuetzalan se habla una variante dialectal del náhuatl denominada “náhuatl del noreste de Puebla”. Según Una Canger, esta variante forma parte de los dialectos del Golfo con “-t”, a diferencia de los centrales con “-tl”. Hasler (1993: 10) plantea que es un “nahua chichimeco”, que fue “el antepasado común del náhuatl de la Huasteca y de sitios del centro del país”. El nombre que dan los hablantes a su lengua es “maseual tajtol” o “mexicano”.

les que componen el asentamiento de Chicueyaco y la red de caminos y veredas que unen a las casas entre sí y con el exterior de la localidad. Entre los referentes que se plasmaron con fines de identificación territorial se encuentran algunos elementos topográficos y las distintas edificaciones públicas, como son la capilla, la fuente de agua y las escuelas; también se dibujaron los edificios públicos que se encuentran en Xiloxochico, que es la cabecera de esta sección. Para delimitar la jurisdicción de Chicueyaco en el mapa no se trazó una línea —como normalmente se hace en los mapas convencionales, que marcan divisiones políticas—, sino que sólo están representadas las mojoneras de piedra que en la realidad marcan los límites políticos de la junta auxiliar municipal en relación con las juntas municipales vecinas. El límite entre Chicueyaco y su cabecera es la calle General Barrios; en el mapa eso no se especifica, pero se sabe porque la presentación de las unidades agrícolas llega hasta dicha calle.

Para dibujar el plano de Chicueyaco no se hicieron mediciones; tampoco se utilizó brújula ni teodolito y menos aún se hizo georreferenciación. Por lo mismo, no se hicieron los cálculos matemáticos que normalmente se usan en el trabajo cartográfico. Se trata de un mapa conceptual del territorio que viven sus creadores; es decir, la magnitud de los elementos geomorfológicos y humanos que se muestran en el mapa está dibujada de acuerdo con la importancia que el creador de éste les asigna según su escala de valores y la vitalidad que encarnan en la vida de los habitantes. Por esa razón es un plano multiescalar, ya que responde a la valoración subjetiva de las distancias y del tamaño de los elementos representados, que varía de acuerdo con la importancia que la persona les asigna.

La primera etapa en el diseño del mapa fue el trazo del croquis de Chicueyaco sobre un lienzo de papel de 93 por 61 cm. Este trabajo se hizo sobre una mesa en el interior de la casa de la familia Vázquez Fuentes. El trazo del plano lo realizó Leonardo a partir de su conocimiento del lugar y la experiencia de una vida marcada por el trabajo agrícola en la milpa y en el huerto cafetal, así como por la intensidad de sus relaciones sociales, desarrolladas a partir del intercambio de reciprocidades entre su grupo familiar y el resto de las familias del barrio y de otras partes de Xiloxochico. Leonardo, además de campesino, es un artesano cerero que se dedica a la fundición en cera de los cirios ornamentales que los mayordomos de las distintas imágenes religiosas

del pueblo le solicitan para las fiestas de los santos y vírgenes que constituyen el panteón local.

Los mapas de Leonardo no fueron resultado de un trabajo individual, sino de una labor colectiva en la que participaron su familia y algunos vecinos. El trazo de éstos fue obra suya, pero toda la información vertida en ellos fue discutida y completada por la familia completa, que vive en el hogar de su padre; él, persona mayor, siempre ha sido milpero además de atender su huerto cafetal, mientras que las dos hermanas, Josefina y Mauricia, son las encargadas de la cocina, por lo que manejan con gran habilidad las técnicas de la tradición culinaria local, además de conocer muy bien los recursos locales para la alimentación y los lugares donde encontrarlos.

La manera de trazar el plano de Chicueyaco, sus diferentes escalas, la orientación y la mayor parte de los elementos que se muestran en él fueron decididos por Leonardo y su familia. Mi aportación consistió en que se mostraran con diferentes colores la ubicación y la extensión de las principales unidades agrícolas y las que no lo son.

Los principales elementos del centro del mapa guardan una escala de aproximadamente 1:10000. Se representan, a vista de pájaro, las principales edificaciones y los elementos geomorfológicos que caracterizan el paisaje de la localidad. La escala de los elementos de las orillas es notablemente más reducida.

Una de las construcciones más evidentes es la vieja pila de agua construida en piedra. Antiguamente, su importancia era vital para todos pues en ella se surtían de agua potable durante todo el año. Hoy día, con la introducción del agua entubada en la mayoría de las casas, ha disminuido la concurrencia a la fuente; sin embargo, su fuerza simbólica permanece, como lo prueba el hecho de que en el mapa está representada en una escala mayor que la iglesia y el palacio de gobierno de la cabecera a la que pertenece este barrio o sección. El otro elemento central en el plano es un elemento geomorfológico: la depresión que ha formado el cauce del arroyo que va de Pilinchaco a Zoquita, que, como ya mencioné, constituye el eje transversal de ese barrio. Fuera del territorio del barrio destacan por su mayor escala la iglesia, el palacio de la junta auxiliar municipal, las escuelas y la carretera que comunica a Xiloxochico con Cuetzalan.

La orientación en los etnomapas de Chicueyaco y Xiloxochico no es la convencional que se encuentra en los mapas geográficos, que tie-

nen el norte en la parte superior y el este a la derecha. En el plano en cuestión, la parte de arriba coincide con la porción más alta de este territorio y corresponde al límite sur-suroeste de Chicueyaco. El declive serrano baja de sur a norte en esta parte de la Sierra Madre Oriental. El camino del sol en el plano corre de izquierda a derecha, pero con un eje sesgado que empieza en la parte baja del lado izquierdo y termina en la parte alta del lado derecho. Como se puede observar, la orientación del plano obedece a una percepción local de cuál es el arriba y el abajo en la representación del espacio territorial.

Las características geomorfológicas representadas en el plano de Chicueyaco son pocas; la más importante es la ya mencionada barranquita formada por el arroyo que va de Pilinchaco a Zoquita, donde se une con el arroyo Toxtan. El final de este último se marca con una cascada que es la única permanente en el barrio. Los dos manantiales más importantes y que durante siglos surtieron de agua a la población son el conocido como “nacimiento de agua” y “La Pila”. Antes de la introducción del agua entubada, ese manantial surtía de agua potable no sólo a Chicueyaco, sino también a parte del pueblo de Xiloxochico. Los pobladores de la cabecera, sobre todo las mujeres, bajaban del pueblo desde muy temprano para llevar agua a sus casas en cántaros de barro. Sin embargo, el agua para lavar la ropa y los trastes se recolectaba en pequeñas represas —o *achicuales*— que almacenaban el agua de lluvia.

La toponimia de los accidentes geográficos y de los parajes del territorio es muy extensa, además de que muchos de los predios tienen sus topónimos propios en lengua náhuatl. Sin embargo, en el mapa se registran apenas unos cuantos, por ejemplo, el manantial Chicueyat, topónimo del cual se deriva el nombre del barrio. De acuerdo con Luisnacio, tal denominación se debe a que el agua brota de una piedra que tiene ocho orificios (*chicueyi-at*). Luisnacio, campesino, tiene a su cargo la imagen de san Juan que se encuentra encima del manantial.

En el plano están representadas, con una simbología especial, cuatro mojoneras que marcan la delimitación política de la junta auxiliar municipal de Xiloxochico. En Chicueyaco se encuentran tres de esas mojoneras señalando el límite con los territorios de Tzicuilan y de Cuetzalan. La cuarta, en la parte inferior del plano, indica el límite con Santiago Yancuictlalpan. El límite de Chicueyaco con su cabecera, Xiloxochico, es la calle General Barrios.



Figura 5. Mapa de la sección Chicueyaco en el pueblo de Xiloxochico, municipio de Cuetzalan, Puebla. Dibujado por la familia Vázquez Fuentes de Chicueyaco, Cuetzalan, Puebla, 2014.

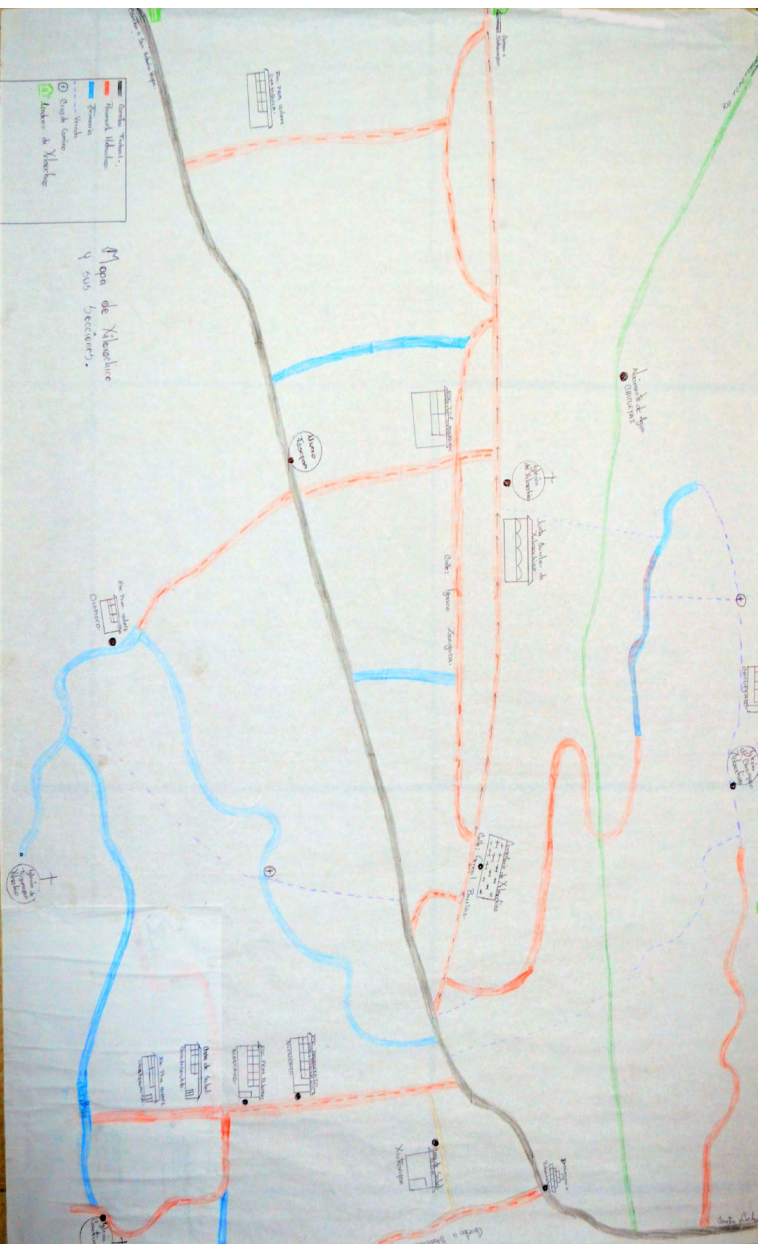


Figura 6. Mapa del pueblo de Xiloxochico y sus secciones, municipio de Cuetzalán, Puebla. Dibujado por la familia Vázquez Fuentes de la comunidad de Chicueyaco, Cuetzalán, Puebla, 2014.

La red de caminos que comunican a todas las casas entre sí y con el centro del pueblo de Xiloxochico, así como con la cabecera municipal de Cuetzalan, posee dos vías principales para el tránsito de vehículos automotores, que fueron renovadas hace poco con cemento hidráulico. Una va de la entrada del pueblo de Xiloxochico a la porción baja de Chicueyaco, prácticamente atravesando la mitad de la sección. La otra sale de la carretera a Cuetzalan Santiago y sirve para comunicar la parte sur de Chicueyaco. En el plano este camino se encuentra trazado en la parte superior y llega hasta la escuela primaria y la capilla que se está construyendo en ese lugar. Además, hay algunas brechas para vehículos, pero la mayor parte de las casas de la sección sólo están comunicadas por pequeñas veredas de piedra y tierra que atraviesan los huertos-cafetales y las milpas.

En el plano se muestran los nombres de los principales caminos y, además, los de los lugares hacia donde conducen. También se encuentran localizadas la escuela primaria bilingüe y la capilla en construcción dedicada a san Martín Caballero, al igual que otros edificios públicos, como son el palacio de gobierno de la junta auxiliar en Xiloxochico, la iglesia principal y las escuelas de esta cabecera.

La información que se presenta en el mapa referente a las casas de los grupos familiares y su identificación a partir del nombre del jefe de familia de cada una de ellas es muy completa porque abarca la totalidad de la población de esta sección. Como ya se mencionó, Chicueyaco es un asentamiento disperso que presenta pequeños agrupamientos de casas que corresponden a grupos familiares emparentados. En el mapa están representadas 85 casas, cantidad que corresponde a la que aparece en el último censo de población. El promedio de habitantes por casa era de 4.3 en 2010. Respecto a su localización, se puede observar que la mayoría de esas casas se encuentran ubicadas en medio o a la orilla del monte cafetal; cerca de las milpas se encuentran algunas, pero ninguna en medio de ellas. La preferencia del campesino por construir su casa a la orilla o en medio del huerto-cafetal tiene varias razones, como son la disponibilidad de leña, plantas comestibles, condimentos y yerbas medicinales; no hace mucho tiempo había la costumbre de defecar al aire libre en el huerto. La introducción de las letrinas comenzó hace unas cinco o seis décadas y ahora su uso ya forma parte de la cultura local.

Otro aspecto que está desarrollado al detalle en el mapa es la distribución de los diferentes tipos de producción agrícola. El más extendido

es el “huerto-cafetal” o *kuaujtakilomej*, que significa “monte que da fruto”, mostrado en color verde; luego vienen las tierras dedicadas a la milpa, *milli*, dibujadas en color azul, y las menos extensas corresponden a potreros, en color naranja, y a los acahuales, junto con el pequeño reducto de monte inculto que forma parte de la barranca de Zoquita, que aparecen en color negro. No se muestran las parcelas de frijol de mata (*emil*), de calabaza (*ayojmil*), de flor de cempasúchil (*cempoalxochitl*) y de chile (*chilmil*), ni, menos aún, “el jardín productivo” *nosochita* (“mi lugar de flores”) que está junto a las casas, debido a sus pequeñas dimensiones. En este “jardín” se encuentran no sólo plantas útiles comestibles, sino también las que sirven para condimentar junto con las medicinales y las de ornato para el altar doméstico.

El conjunto de las actividades agrícolas ocupa aproximadamente tres cuartas partes del territorio, en tanto que el resto de éste, las tierras no agrícolas, se componen de los potreros para ganado vacuno y las tierras de “monte” que se encuentran en las partes más accidentadas de Chicueyaco.

Para cerrar este estudio de caso diré que en el etnomapa se condensa una singular percepción del espacio vivido y diversos conocimientos sobre las características humanas y naturales que distinguen a ese territorio indígena. Me parece importante destacar cómo una sola familia de la comunidad puede llegar a tener un conocimiento tan completo de su entorno y del vecindario que conforma su localidad. Tal forma de apropiarse del territorio, de “territorializar”, muestra una manera específica de relación con la naturaleza y una fuerte interrelación humana a partir del intercambio de reciprocidades. Como plantea Giménez (2000: 5), se trata de un “territorio identitario” que se caracteriza por “el papel primordial de la vivencia en un contexto natural inmediato”.

ETNOCARTOGRAFÍA EN SANTA ROSA LOMA LARGA²⁵

Santa Rosa Loma Larga es un poblado zoque popoluca, *nuntajiypaap*, perteneciente al municipio de Hueyapan de Ocampo y ubicado en la ladera sur de la sierra de los Tuxtlas, a 380 m s. n. m. Desde 1938 se encuentra incluido, con las cercanas localidades de Sabaneta y Samaria, en la unidad indígena ejidal General Emiliano Zapata. Los 142 ejidata-

²⁵ Vittoria Aino.

rios locales comparten un área de 6 397 ha, originariamente aprovechada de manera comunitaria y dividida en parcelas individuales a partir de 2005.

Según los datos ofrecidos por el INEGI (2010), en él viven 1 737 personas, de las cuales 728 hablan el nuntajiyi y 1 375 forman parte de un hogar cuyo jefe o su cónyuge hablan dicha lengua.

EL MAPEO DE LA HISTORIA TERRITORIAL DE SANTA ROSA LOMA LARGA

Las actividades etn-cartográficas que describo en este texto se desarrollaron en el marco de una investigación más amplia, cuyo objetivo general fue estudiar las peculiaridades de la manera santarroseña de concebir y relacionarse con el entorno “natural”. En ese contexto, la elaboración de etnomapas ha sido una herramienta heurística que ha acompañado el estudio de las formas locales de aprovechamiento de las áreas y de los recursos silvestres, y del conjunto mítico-ritual relativo al “monte”.

Más específicamente, la etn-cartografía me ha permitido:

1. Identificar la manera en la cual los habitantes de Santa Rosa se relacionan con su espacio, definen su territorio y lo han construido históricamente a partir de una larga “coevolución” con su medio natural.
2. Detectar la forma local de manejar y aprovechar los recursos “naturales”.
3. Conocer las transformaciones del territorio comunitario y la percepción que de ellas tienen los santarroseños.

Dibujar el pasado para que no se olvide

La intención de apoyarme en la creación de mapas locales para conocer los cambios en el modo nuntajiyapaap de habitar el espacio, subsistir en su ambiente y concebirlo me ha llevado a proponer a algunos de mis colaboradores santarroseños la conformación de una serie histórica de dibujos de su territorio. El siguiente paso ha sido llevar a cabo una reunión con las autoridades y algunos ancianos del pueblo, y luego presentar mi propuesta en una asamblea ejidal convocada *ex professo*. Debido al interés y a la aceptación general, se ha formado un grupo de trabajo compuesto en casi su totalidad por hombres —todos mayores de 50 años y muchos mayores de 70— que en el pasado han desempeñado cargos político-administrativos en el pequeño centro nuntajiyapaap plasmando algu-

nos de los aspectos importantes de su cara actual. El número de participantes en cada sesión ha oscilado entre seis y 12, pudiéndose distinguir entre un núcleo “duro” —cuya presencia ha sido constante— y un conjunto de colaboradores ocasionales que se han integrado en diferentes momentos por tiempos variables.

Con este equipo se han llevado a cabo un total de 17 sesiones de trabajo, que en promedio duraron cuatro horas, en el salón de usos múltiples de la localidad con la presencia constante, el apoyo y la supervisión de las autoridades ejidales y municipales.

Los integrantes del equipo de mapeo participativo recibieron varias hojas de papel de 74×110 cm, plumones y lápices —grises y de colores—, y fueron invitados a representar Santa Rosa en los momentos que ellos consideraran más relevantes para las transformaciones del territorio comunitario.

A pesar de que la iniciativa de elaborar etnomapas no surgió de los lugareños, fue paulatinamente apropiada y valorada como un medio para restablecer el legado de saberes entre los ancianos del pueblo y las nuevas generaciones. A lo largo de las sesiones de mapeo los participantes evidenciaron repetidamente su gran preocupación por la transformación de los canales de comunicación intergeneracional y el progresivo empobrecimiento de los procesos tradicionales de transmisión de los conocimientos ancestrales. Por otro lado, conforme el grupo se fue apropiando de la herramienta etnocartográfica, amplió y enriqueció el tipo de información que se propuso transmitir a través de los mapas. Si en un principio su intención fue plasmar en ellos sucesos relevantes de la historia local, durante el proceso vio que en cada dibujo podía verter todos sus conocimientos sobre el territorio y la manera nuntajiypaap de construirlo y subsistir en él. Cada suceso histórico seleccionado, entonces, por ser representado se volvió una instantánea de toda una manera de ser y estar en el mundo, y de su progresiva transformación.

El equipo decidió que su primer mapa debía representar la fundación del pueblo, y entabló una larga discusión sobre cómo podría ser la localidad y sus alrededores en esa época, cuando nadie de los presentes había nacido. Después de debatir ampliamente sobre las versiones que cada quien había escuchado en su infancia y su juventud, se llegó a la conclusión de que se representaría la manera en la cual todos “imaginaban” Loma Larga en los primeros años de su creación. Por otro lado, frente a la dificultad inicial de identificar las claves para expresarse grá-

ficamente, el equipo decidió trazar un boceto y así definió las pautas gráficas, que luego se usaron en todos los dibujos.

A lo largo del proceso de mapeo, además, se ha ido delineando una división del trabajo. La actividad de dibujo ha sido realizada principalmente por tres de los miembros “más jóvenes”, mientras los mayores de edad discuten los contenidos que se han de incluir y revisan la precisión de los mapas. El grupo ha desarrollado investigaciones y amplias discusiones también para definir las designaciones autóctonas de ciertos animales y plantas, y en casos extremos se ha apoyado en el *Diccionario popoluca de la Sierra* (Elson y Gutiérrez, 1999), del Instituto Lingüístico de Verano.

Superados esos primeros escollos, en las sucesivas sesiones los participantes han intentado llenar los “vacíos de la memoria” invitando a personas que pudieran tener más información sobre la historia local, llevando libros y publicaciones sobre el pueblo, consultando sus antiguos diarios y libretas, y apoyándose en croquis diseñados en las horas de descanso. Esa información de carácter histórico, asimismo, se ha vuelto pronto el marco de una enorme riqueza de saberes bioculturales. En cada mapa, entonces, se han ido anotando los nombres en nuntajiyi de plantas y animales de la región, representando las distintas actividades de subsistencia, señalando los recursos necesarios a los diversos aspectos de la vida cotidiana, los diferentes pisos ecológicos, los múltiples tipos de suelos, y marcando algunas clasificaciones mítico-rituales del espacio. La información que el equipo empezó a compartir fue tanta que se hizo necesario elaborar catálogos que incluyeran no sólo los nombres de plantas, animales y otro tipo de recursos, sino también su descripción, su uso, sus implicaciones míticas y rituales, y su distribución en el territorio.²⁶ Se registraron tecnologías y conocimientos ecológicos, climáticos, astronómicos, edafológicos, faunísticos, botánicos, médicos, culinarios, textiles y agrícolas, entre otros. Se fueron haciendo evidentes, además, una lógica y una ética nuntajiyapaap de aprovechamiento de los recursos y de relación con el entorno natural, así como la intención de los miembros del equipo de legarlas a los futuros santarroseños, los que aún no han nacido.

El resultado de las actividades etn-cartográficas han sido cinco mapas que representan, respectivamente: 1) los primeros tiempos de

²⁶ Entre otros datos, se registraron informaciones relativas a 130 animales y 200 plantas (de las cuales 79 son cultivadas en la milpa).

fundación del poblado, después de que algunas familias nuntajiypaap, que huyeron de Soteapan, escogieran su actual ubicación, impresionadas por los muchos manantiales (*nüxcuy*), ríos (*nüimciim*) y arroyos (*pacus*) que confluían en esta pequeña área de selva (*wit'jimñi*), bullente de vida animal y vegetal; 2) el incendio de Loma Larga, perpetrado por los porfiristas en los inicios de la Revolución, episodio que llevaría a la creación de un nuevo asentamiento poco más al este: Santa Rosa; 3) el crecimiento del centro urbano hasta 1930; 4) la comunidad después de la institución del ejido General Emiliano Zapata, en 1938, y 5) Santa Rosa Loma Larga en la actualidad.

SANTA ROSA LOMA LARGA DE 1914 A LA ACTUALIDAD

En este texto se presentan dos de dichos diseños (figs. 7 y 8), que muestran claramente: *a*) la peculiaridad de la forma nuntajiypaap de interactuar con el entorno y subsistir en él, y *b*) su transformación, evidenciada en el drástico cambio ecológico.

El primero, seguramente uno de los más ricos en detalles, nos muestra la localidad en el lapso de 1914 a 1930 y refleja patentemente una manera peculiar, propia de los lugareños, de ocupar el espacio, aprovechar el medio “natural” y construir su territorio.

La importancia de los cuerpos de agua en la definición del territorio santarroseño y de sus límites es evidente en este dibujo por el hecho de que el desarrollo del poblado, en su eje norte-sur, comienza en las cercanías de los ojos de agua y sigue las riberas, mientras que en el eje oeste-este se halla limitado por los ríos más caudalosos.

El plano muestra, además, el crecimiento del centro habitado, que ya consta de dos barrios, Santa Rosa y Loma Larga —que ha sido reconstruida—, y algunos elementos urbanos importantes, como el cementerio viejo, la agencia municipal y la escuela primaria, fundada en aquellos años. No obstante, al norte del pueblo las milpas sustituyan en parte al *jimñi*, las casas siguen rodeadas por una “naturaleza” ubérrima, una gran variedad de flora y fauna. Ésta es representada en el mapa por 36 diferentes especies de aves, mamíferos, reptiles, insectos, peces y crustáceos distribuidos entre la sabana y el “monte”.

El plano, por otro lado, evidencia una menor atención en la figuración de las plantas. En un conjunto indiferenciado de “árboles” se dis-



Figura 7 . Santa Rosa en los años 1914-1930. Fuente: Sesiones del taller de etnocartografía en Loma Larga, 2014.

tinguen sólo las especies vegetales útiles: maíz, frijol, arroz, café, plátano, el algodón para la indumentaria, los carrizos para las flechas, las palmas y el zacate colorado para las casas y, en fin, los encinos y los ocotes, localizados, respectivamente, en el límite sur y en el norte del territorio comunitario.

Se encuentran, también, algunos referentes espaciales usados por la población —como cerros, árboles y otros elementos del paisaje—, sitios arqueológicos, los principales caminos de herradura y algunos de los pueblos limítrofes. Un indicador de los conocimientos edafológicos y pedológicos de los santarroseños es la representación, en el tercer mapa, de cuatro diferentes tipos de suelo y de su localización en el territorio comunitario. En toda la parte norte se encuentra tierra colorada (*tzá-batsnas*), considerada como la menos productiva, al oeste tierra negra (*yicnas*), al sur tierra gris (*pojanas*) y al sureste un suelo mixto, gris y negro (*pojayicnas*), estimado como el más fértil.

Un aspecto importante que revela este plano es la manera en la cual los habitantes de Santa Rosa aprovechaban las riquezas de su entorno. Aparece en él un conjunto de elementos que habla de un profundo conocimiento del territorio, de los múltiples recursos que ofrecía y de la capacidad de obtener de él todo lo necesario para una economía de autosubsistencia. Además de la caza y la pesca, de la recolección de plantas comestibles y medicinales, del cultivo de la milpa —con las diferentes especies que en ella se sembraban—, los santarroseños aprovechaban ciertas áreas cercanas a las riberas para sembrar arroz; cultivaban algodón, que usaban para tejer su ropa, y en tiempos más recientes, café. Están representados, además, los sitios donde era posible recolectar hojas de palma, zacate colorado y madera para construir las habitaciones, las zonas en las cuales se encontraba el carrizo para las flechas, el barro para hacer ollas, la arena, la grava, la cal para el nixtamal y la miel de “abeja real”, usada como alimento y medicina. Lo antedicho remite a un aprovechamiento de todos los pisos ecológicos y las unidades de paisaje del ambiente, y a la satisfacción de las necesidades de sobrevivencia con el uso de los diversos recursos disponibles.

Ya en el contexto del segundo diseño, la transformación del territorio se hace dramáticamente evidente. Las casas se han multiplicado y el poblado ha crecido siguiendo un patrón ordenado alrededor de las cuadrículas viarias. Los árboles han dejado su lugar a las calles y las casas de



Figura 8. Santa Rosa en el año 2012. Fuente: Sesiones del taller de etnocartografía en Loma Larga, 2014.

material. La flora y la fauna han desaparecido casi completamente del centro habitado.

No obstante que aún no exista una carretera pavimentada, el poblado está ahora comunicado con la carretera Costera del Golfo por una rodada de terracería de siete kilómetros y ya es muy fácil alcanzar los cercanos centros de Catemaco, San Andrés y Santiago Tuxtla, Hueyapan de Ocampo, Acayucan, Minatitlán y Coatzacoalcos.

Fuera de la zona urbana, los potreros, con sus pastos mejorados, reinan soberanos en la gran mayoría del territorio. A partir de los años ochenta, gracias a los apoyos de gobierno, muchos campesinos han decidido emprender la aventura de la ganadería y, en menos de 30 años, casi todos han adquirido animales vacunos con la esperanza de mejorar sustancialmente su economía. En el ejido, ahora parcelado, entre los pastizales, algunas milpas y unos cafetales de sombra, sobreviven sólo pocos reductos de selva. La drástica disminución de la fauna local es evidente.

La relación con el entorno natural se ha transformado profundamente. Los santarroseños se han integrado en una economía dependiente que sobreexplota los recursos naturales locales a través de un número reducido de actividades de subsistencia. Y a la tangible erosión de su patrimonio ambiental corresponde la degradación de los saberes locales sobre el medio y las prácticas relacionadas con él.

UNA HISTORIA DE PAPEL PARA REVALORAR LO “PROPIO”

Las prácticas etnocartográficas han catalizado la atención de los santarroseños en general, y no sólo de los directamente involucrados en las labores de mapeo. Así, a lo largo de todo el proceso de dibujo ha tenido lugar una discreta afluencia de jóvenes, niños y adultos que, atraídos en parte por la curiosidad, han luego empezado un interesante diálogo junto al grupo de trabajo.

Por otro lado, en el transcurso de las sesiones —y aún más durante las comidas o las cenas con las cuales éstas concluyen— se ha hecho evidente la importancia vital de la actividad de mapeo como detonador de la reflexión y el empoderamiento comunitarios, y su trascendencia para la revaloración y reapropiación de las bioculturas locales. Tanto las autoridades comunitarias como los habitantes del pueblo han visto en la elaboración de los mapas la posibilidad de reconstruir “su” historia y “su” manera de vivir el territorio, el modo de capturar los valiosos re-

cuerdos de los “abuelos”, que son los que “saben” porque han vivido los tiempos pasados.

Frente a la solicitud de reconstruir las condiciones del entorno ecológico de los dos siglos pasados y de representar las transformaciones del territorio comunitario, la atención del grupo se ha concentrado espontáneamente sobre algunos aspectos deletéreos de esos cambios. Antes de todo, la desaparición de gran parte de la riqueza animal y vegetal que caracterizaba la región. Al dibujar animales y plantas que ahora son muy difíciles de encontrar y al representar el poblado totalmente sumergido en la selva —hasta la mitad del siglo xx—, el contraste con la situación actual se hizo evidente. Igual contraste se advirtió al trazar los ríos y las corrientes de agua junto con la fauna que en ellos rebosaba, al recordar la abundancia de las cosechas y la variedad de los productos de la milpa. La atención entonces se concentró en las posibles causas de la contaminación, en los abonos químicos, los pesticidas y las semillas llamadas “mejoradas”, y la comparación entre pasado y presente llevó a reconsiderar los saberes y el manejo locales de los recursos ambientales. Todos los presentes reconocieron, por ejemplo, la superioridad de las semillas autóctonas respecto de las mejoradas, difundidas por programas de gobierno y por su venta en la tienda Diconsa de la localidad. Además, el actual deterioro del entorno biótico puso el acento sobre la infracción y el abandono de las antiguas reglas de reciprocidad y uso responsable de los bienes ambientales.

Los debates para definir los nombres *nuntajiyi* que deben insertarse en los mapas, por su parte, han focalizado la atención sobre este idioma y han desencadenado reflexiones acerca del porqué de su abandono, de la manera inadecuada de enseñarlo en las escuelas y de la pérdida que representa su paulatino olvido, la pérdida de todo un mundo.

Por otro lado, como ya señalé, la actividad de mapeo ha hecho evidente la interrupción de los procesos de transmisión de los saberes locales. La dificultad para recuperar las informaciones que se quiere plasmar en los mapas, la reflexión sobre el olvido de muchas habilidades y saberes, antes comunes, y el diálogo con los jóvenes que visitan las sesiones de trabajo ponen de manifiesto el cambio en las dinámicas de comunicación del conocimiento. Se observa el monopolio del aparato escolar, de los *mass media* y, en algunos casos, de los centros de culto en su construcción y difusión, así como el debilitamiento de los saberes-haceres *nuntajyipaap*.

CONCLUSIONES

De acuerdo con los cuatro estudios presentados en este texto, ninguno de los autores locales de la serie de etnomapas analizados contaba con antecedentes en la elaboración de etnocartografías. Fue para todos ellos una nueva experiencia, que se practicó de manera colectiva. La iniciativa fue nuestra y se planteó como parte de la investigación que se estaba llevando a cabo en sus localidades; en varios casos los realizadores de los etnomapas conocían el tema antropológico que se estaba trabajando, ya que previamente habían colaborado en el trabajo etnográfico sobre patrimonio biocultural que veníamos desarrollando con ellos.

Consideramos que los etnomapas analizados aquí son, en gran medida, la proyección de los mapas mentales que los lugareños tienen sobre el espacio que habitan; son el fruto de su experiencia no sólo de vivir en una comunidad, sino también de transformarla desde su particular actividad, ya sea como pequeños productores agrícolas, artesanos, maestros de escuela, especialistas rituales y demás. Los valores conceptuales para diseñar los etnomapas provienen básicamente de una perspectiva donde el conocimiento geográfico y el ecológico están entrelazados con la cosmovisión y los hechos históricos que han distinguido marcado a cada una de las comunidades.

En cada uno de los casos, el mapa que muestra el territorio de la comunidad estudiada se configura a partir de ubicar los elementos fisiográficos más destacados —montañas, ríos, barrancas y planicies— y, en relación con éstos, los sitios habitados, ya sean compactos o dispersos, y la comunicación que permiten tanto la red de caminos como los corredores naturales que articulan el territorio.

En todos los mapas destaca la distinción precisa que hay entre los asentamientos humanos y las tierras dedicadas a la agricultura y al pastoreo de ganado, así como las tierras incultas, que en todos los casos se nombran localmente como el “monte”. Esas partes diferenciadas constituyen las principales unidades del paisaje humanizado y son los factores que diversifican la estructura paisajística de un territorio. Sin embargo, en la percepción local sobre los elementos que componen al territorio, el “monte” puede ser todo el espacio que está fuera del asentamiento; así, entre los totonacos de Coahuatlán la diferencia más importante es la que existe entre el pueblo y “el monte” debido a las entidades no humanas que habitan fuera del pueblo. Se trata de una geografía simbólica

que clasifica los distintos espacios que componen el territorio. De acuerdo con la cosmovisión totonaca, el espacio territorial es multidimensional, en particular el “monte”, porque ahí se encuentra la diversidad de la naturaleza como una dimensión visible junto a otras habitadas por entidades etéreas, como el alma de los difuntos y diversas entidades no humanas, entre ellas los “dueños” del monte, los *masakamej* y otros muchos. Entre los nahuas de Cuetzalan, de la misma manera, en lo más profundo del inframundo se encuentra el Talokan, donde vive una pareja mítica —“Talokan nana” y “Talokan tata”—, que son, entre otras cosas, los dueños de todos los animales. Los humanos son los únicos seres que entablan relaciones de intercambio con ellos a partir de la reciprocidad ritual a fin de obtener los medios de subsistencia. Algunos ritos que realizan los curanderos tienen lugar en las entradas de las cuevas, ya que éstas comunican con el Talokan.

En el caso de los *tének* de San Francisco, se plantea que “existe una clara diferencia entre las distintas unidades territoriales, como la *kwen-txaláp* (comunidad), lugar de los humanos, y el *an ale'* (la milpa), sitio que es ‘prestado’ a los humanos por los seres extrahumanos y el *alte'* (monte), lugar que pertenece a otros seres no humanos y sus animales”. Sin embargo, todas las unidades de paisaje se consideran *tének txabál*, es decir, “el territorio de este pueblo”, definido no sólo por los límites políticos municipales y los que marca la propiedad social de la tierra, el ejido, sino que se extiende a aquellos lugares en los que de una u otra forma la población interactúa con el medio para desarrollar sus actividades de subsistencia. En esa percepción tiene un lugar secundario el hecho de ser “dueños” de la tierra; lo importante es la interacción humana desarrollada durante siglos en determinados ecosistemas, la ecoddependencia que define el ámbito del patrimonio biocultural en una comunidad.

Otra cuestión importante es que los elementos que se muestran en los etnomapas son en todos los casos multiescalares, es decir, están dibujados a diferentes escalas debido a que los pobladores les asignan valores distintos de acuerdo con una jerarquía que se funda en la importancia de cada uno en la vida cotidiana y en la percepción mítico-religiosa del territorio; es algo así como una geografía simbólica del territorio.

En los mapas de la comunidad totonaca la escala de los elementos representados varía un poco dependiendo del sexo y la edad de las personas; sin embargo, hay elementos, como el auditorio de Coahuatlán, que siempre están representados de mayor tamaño —en este caso, ma-

yor que los demás edificios públicos— debido a su importancia en la vida de la comunidad; este edificio es un espacio de usos múltiples al que lo mismo se recurrir para un evento civil, un acto escolar, una representación ritual religiosa de los grupos de danza o un mitin político, o bien, como lugar de intercambio comercial al alojar el mercado semanal. En el caso de los nahuas de Chicueyaco, la fuente donde antes se abastecía de agua potable la población del barrio es la que presenta mayor tamaño en el mapa en relación con las demás construcciones públicas. En este caso el agua se localiza frente a una caverna, que en la percepción local tiene una importancia mítico-religiosa por su relación con las entradas del Talokan y con las entidades que se encuentran asociadas al líquido vital y a los lugares donde nace.

La orientación con la que están trazados los etnomapas no es la convencional de los mapas hechos a partir de la ciencia geográfica. La parte superior de los etnomapas estudiados corresponde a la parte más alta del territorio, y no a la orientación norte. Los etnomapas de los nahuas de Chicueyaco se trazaron poniendo la porción más alta de su barrio en la parte superior de la lámina, y como ésta corresponde al sur, resulta que el norte queda en la parte inferior, es decir, que desde la perspectiva de la ciencia convencional el etnomapa está invertido. Pero, además, como el mapa está de cabeza de acuerdo con nuestra perspectiva, el oriente debería estar a la izquierda, y no es así: éste se encuentra a la derecha del etnomapa, como normalmente estamos acostumbrados a ver nuestros mapas. En otras palabras, en el etnomapa el camino del sol va de izquierda a derecha, y como lo que rige es el arriba y el abajo, resulta que el eje oriente-poniente se encuentra sesgado en el etnomapa, ya que se inicia en la parte baja del lado izquierdo y termina en la parte alta del lado derecho.

Los mapas de los tének de la Huasteca y de los zoques popolucas nuntajipap del sur de Veracruz no sólo presentan la distribución de las unidades de paisaje que actualmente constituyen el territorio de las localidades estudiadas, sino que también muestran en cada caso cómo era la distribución de esas unidades en el siglo pasado según lo que recuerdan las personas mayores de cada comunidad. En el caso del sur de Veracruz, la autora plantea que el análisis comparativo de los dos momentos históricos muestra la profunda transformación territorial de la Santa Rosa actual —drástica reducción de flora y fauna, primado de los potreros sobre la selva, urbanización del centro habitado—, delata un

profundo cambio en la relación con el ambiente y permite intuir modificaciones profundas, no sólo en la manera de actuar en la “naturaleza”, sino en el mismo modo de concebirla. Del mismo modo, entre los tének se observan importantes cambios en la extensión del monte y de las áreas de cultivo, la presencia de las fuentes de agua y el conocimiento de éstas, y finalmente el patrón de asentamiento de la congregación a lo largo del tiempo. Estos elementos se modelaron en dos distintas etapas de la historia de la comunidad: alrededor de la década de 1960 (antes de la dotación del ejido) y posteriormente, en su estado actual, evidenciando principalmente el importante repliegue del *alte'* (monte) y de las *ale'* (milpas o zonas de cultivo) a favor de los terrenos de potreros.

Como reflexión final diremos que la etnocartografía participativa es un ejercicio metodológico que permite a los actores sociales reflexionar, recordar, compartir y transmitir el conocimiento local, activándose de esta forma la memoria colectiva e histórica. Por lo tanto, la riqueza de esta metodología reside en los resultados que se obtienen no sólo en los mapas, sino también en el proceso mismo de su elaboración con las discusiones a que éste da lugar, que se convierten en un puente para la transmisión del conocimiento intergeneracional.

BIBLIOGRAFÍA

- Báez-Jorge, Félix, y Gómez Martínez, Arturo (1998), *Tlaccatecolotl y el Diablo (la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, SEC-Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
- Boege, Eckart (2000), *Protegiendo lo nuestro. Manual para la gestión ambiental comunitaria, uso y conservación de la biodiversidad de los campesinos indígenas de América Latina*, PNUMA (Manuales de Educación y Capacitación Ambiental, 3), México, <http://www.pnuma.org/educamb/documentos/protegiendo_lo_nuestro.pdf>.
- (2008), *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, INAH/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- Canger, Una (1998), “Náhuatl dialectology: a survey and some suggestions”, *International Journal of American Linguistics*, vol. 54, núm. 1, pp. 28-72, <<http://www.jstor.org/stable/1265112>>.

- Corbett, Jon, y Consejo Consultivo del FIDA (2009), *Buenas prácticas en cartografía participativa. Análisis preparado para el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola*, FIDA, Roma.
- Chapin, Mac, y Bill Threlkeld (2001), *Indigenous Landscapes. A Study in Ethnocartography*, Center for the Support of Native Lands, Arlington.
- Delgado Calderón, Alfredo (1997), *Santa Rosa Loma Larga: historia de una comunidad popoluca*, Conaculta-INAH (Cuadernos Comunitarios 1), México.
- (2004), *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*, Conaculta, México.
- Egea Fernández, José M., y Egea Sánchez, José M. (s.f.), *Guía del paisaje cultural. Tierra de Íberos. Murcia. Una perspectiva agroecológica*, Sociedad Española de Agricultura Ecológica, Catarroja, Valencia.
- Elson, Benjamín, y Donaciano Gutiérrez (1999), *Diccionario popoluca de la Sierra, Veracruz*, Instituto Lingüístico de Verano, México.
- Giménez Montiel, Gilberto (2000), "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en Rocío Rosales (coord.), *Globalización y regiones en México*, UNAM/Miguel Ángel Porrúa, pp 19-51.
- Gobierno del Estado de Veracruz (2005), "Decreto por el que se declara área natural protegida con categoría de reserva ecológica el área que conforma la sierra de Otontepec en el estado de Veracruz", *Gaceta Oficial del Estado*, t. CLXXII, núm. 43, 2 de marzo, Xalapa, p. 14.
- Hasler, J. A. (1993), "La formación de los grupos totonacas", *La Palabra y El Hombre*, núm. 86, abril-junio, pp. 5-21.
- Hernández Alvarado, J. B. (2007), *El espejo etéreo. Etnografía de la interrelación teenek sociedad-naturaleza*, tesis de licenciatura, ENAH, México, 153 pp.
- INEGI, *Principales resultados por localidad, Censo Nacional de Población y Vivienda 2010*, México, <<http://www.censo2010.org.mx/v>>, recuperado el 11 de mayo de 2011.
- Instituto Nacional Indigenista (1999), *Taller de evaluación rural participativo realizado en la comunidad de Santa Rosa Loma Larga, municipio de Hueyapan de Ocampo*, INI-CCI Acayucan, México.
- Lara, Yolanda, Aurora Velasco y Javier Díez de Sollano (1996), *La evaluación rural participativa. Una herramienta para la planificación local de los recursos naturales*, Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible/Estudios Rurales y Asesoría (Cuadernos para una

- silvicultura sostenible, Serie Métodos para la Participación 1), México.
- Luque Agraz, Diana, y Antonio Robles Torres (2006), *Naturalezas, saberes y territorios Comcáac (Seri)*, Semarnat/Instituto Nacional de Ecología/Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, Hermosillo.
- Maffi, Luisa (ed.) (2001), *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge, and the Environment*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- McCall, Michael K. (2011), "Mapeando el territorio: paisaje local, conocimiento local y poder local", en *Geografía y ambiente en América Latina*, Instituto Nacional de Ecología, México.
- Mar Cruz, Falconeris (1994), *Veracruz. La Huasteca (Ozuluama)*, Instituto de Pensiones del Estado de Veracruz, Xalapa.
- Martínez Alfaro, Miguel Ángel, Oliva Virginia Evangelista, Myrna Mendoza Cruz, Gustavo Morales García, Guadalupe Toledo Olascoaga y Alfredo Wong León (2001), *Catálogo de plantas útiles de la Sierra Norte de Puebla*, Instituto de Biología-UNAM, México.
- Puig, Henry, y Daniel Lacaze (2004), "Huasteca y biodiversidad", en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y O. Herrera (coords.), *La Huasteca. Un recorrido por su diversidad*, CIESAS (Colección Huasteca), México, pp. 129-151.
- Rzedowski, Jerzy (1991), "Diversidad y orígenes de la flora fanerogámica de México", *Acta Botánica Mexicana (Xalapa)*, núm. 14, pp. 3-21.
- Sandstrom, Alan R. (2005), "The indigenous cultures of Gulf Coast México", en Alan R. Sandstrom y E. Hugo García Valencia (eds.), *Native Peoples of the Gulf Coast of México*, The University of Arizona Press (Native Peoples of the Americas), Tucson.
- Toledo, Víctor M., y Narciso Barrera-Bassols (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria Editorial (Perspectivas Agroecológicas 3), Barcelona.
- Warren, A. (2005), "International forum on indigenous mapping for indigenous advocacy and empowerment. The Indigenous Communities Mapping Initiative", comunicación personal citada en Giacomo Rambaldi, "Who owns the map legend?", *URISA Journal*, vol. 17, pp. 5-13.

II. REPRESENTACIONES DEL ESPACIO Y EL TERRITORIO ENTRE LOS NAHUAS DE LA HUASTECA VERACRUZANA

*Arturo Gómez Martínez
Marcela Hernández Ferrer
Alicia María Juárez Becerril*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo reflexiona sobre la forma en que algunos grupos nahuas de la Huasteca veracruzana representan el espacio y el territorio. Para interpretar su cartografía, nos propusimos alejarnos de ciertas nociones occidentales relacionadas con la apropiación territorial, especialmente aquellas donde el hombre es el eje central y dominador de todo el espacio que lo rodea. Consideramos tener presentes los conocimientos locales¹ del medio ambiente, así como las fuentes de agua y alimento, los recorridos de los animales, los ciclos de siembra, los sitios donde se obtiene la madera, los patrones de asentamiento, las rutas rituales, las toponimias, la migración y el paisaje, aspectos todos ellos que enriquecen la noción nahua acerca del espacio y el territorio de la Huasteca veracruzana. El artículo se centra en lo que se denomina “cartografías indígenas”, “etnocartografías” u “otras cartografías”, mediante las cuales la gente percibe y construye su problemática espacial de acuerdo con el sentido que tienen los distintos atributos geográficos para cada comunidad. Para ello consideramos fundamental el uso de mapas comunitarios que documenten las historias locales y regionales, la memoria colectiva del territorio, los escenarios míticos donde residen las divinidades, las edificaciones importantes y los cosmogramas.

¹ Es fundamental partir de las construcciones locales que dependen de un tiempo y un espacio geográfico precisos vinculados a su cosmovisión (cf. Broda, 1991).

Nuestra reflexión surge de la propuesta de trabajo para la línea “Etnografía del patrimonio biocultural de México”, coordinada por el doctor Eckart Boege en 2013, cuyos parámetros establecieron la urgencia de reconocer a los pueblos indígenas como sujetos sociales que interactúan con la naturaleza a partir de su propio sistema de creencias, conocimientos y prácticas, lo cual se refleja en la elaboración de material iconográfico de las propias comunidades. De esta forma se da cuenta del conocimiento, las influencias y las prioridades que ellas consideran importantes. El material fue recabado por el anterior equipo de la Huasteca,² cuyo objetivo fue inducir la elaboración de mapas que rindieran testimonios iconográficos a partir de la observación indígena. La metodología utilizada fue de corte participativo. La información se recopiló en talleres que con duración de cuatro a cinco horas fueron impartidos en las localidades de Ahuimol y Xococatl, del municipio de Chicontepec, desarrollados según los siguientes puntos relevantes: 1) a través de un miembro de la propia comunidad, a quien se le explicó previamente el objetivo del taller, se convocó a la población a participar en el mismo. Se buscó de preferencia la participación de mujeres y hombres de habla náhuatl residentes en Chicontepec y que estuvieran enterados de los límites territoriales del municipio; personas que contaran con áreas de siembra, conocedoras de las formas de cultivo locales de acuerdo con las características fisiográficas de la región (planicie, ladera, lomerío, y de sus cambios en el tiempo), y estudiantes de secundaria o bachillerato nahuas. 2) El día del taller se brindó una breve introducción sobre el trabajo a desarrollar, consistente en la elaboración de uno o dos mapas de Chicontepec de acuerdo con la memoria geográfica de la población, para distinguir, además de los límites territoriales, la relación que existe entre el espacio y la cultura nahua. 3) Se organizó a los participantes en equipos de cuatro a ocho personas y se les proporcionó el material nece-

² En la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, el equipo Huasteca realiza estudios de poblaciones indígenas del norte de Veracruz, sureste de San Luis Potosí y noreste de Hidalgo de habla náhuatl y tének. El presente trabajo se circunscribe a los habitantes de las localidades de Ahuimol y Xococatl, de la Huasteca veracruzana. Lo correspondiente al taller y a la recopilación de datos de campo corrió a cargo del equipo conformado por Nancy Mena Silva, Alba Patricia Hernández Soc y Gladys Rojas Martínez, integrantes del equipo Huasteca en el ciclo 2013-2014. A partir de 2015 el trabajo fue retomado por nuevos integrantes, quienes para elaborar este texto se valieron de los informes existentes, de nuevas salidas a campo y de la confrontación y análisis de los datos obtenidos.

sario (rotafolios, plumones, tela, acuarelas, hojas blancas, etc.). 4) Se pidió a cada equipo que escogiera como tema una localidad, planicie, lomerío u otro aspecto de Chicontepec que fuera representativo de su comunidad de acuerdo con sus conocimientos locales y significativos para ellos. 5) Se concedió como plazo un día para la entrega del trabajo, por lo que tuvieron oportunidad de retroalimentarse en casa. Una vez entregados los mapas, se solicitó a cada equipo que expresara verbalmente lo que plasmó en el suyo, con el fin de compartir e interactuar con el resto de los participantes.

La elaboración de materiales cartográficos desde la concepción de estos pueblos indígenas evidenció las diferentes formas de aprehender y pertenecer a un territorio y abarca los lugares vinculados al parentesco familiar, pueblos, sitios sagrados y delimitaciones a partir de elementos geográficos y de la naturaleza, como ríos, lagunas, cañadas y cadenas montañosas. Los autores de esas cartas son jóvenes de nivel bachillerato,³ quienes para elaborarlas consultaron a sus padres y sus abuelos o recurrieron a la información que aquéllos les transmitieron en el pasado; también se hicieron entrevistas puntuales a ancianos reconocidos por la comunidad como poseedores del conocimiento. Para constatar la tradición nahua en la elaboración de mapas y documentos se consultaron algunos códices cartográficos de los siglos XVI a XVIII, en los cuales están registrados los territorios de las localidades de la Huasteca,⁴ documentos que alberga la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología (MNA), que nos brindó las facilidades para su consulta y digitalización a lo largo de la fase de análisis y comparación entre los mapas antiguos y actuales del territorio huasteco.

LA CARTOGRAFÍA INDÍGENA

Los códices, mapas y planos constituyen ejes referenciales de posicionamiento territorial, donde el lector puede encontrar diferentes formas de interpretar la historia y la organización social, política y económica. En la representación gráfica e iconográfica se pueden establecer ubicacio-

³ Se trata de jóvenes de 15 a 18 años de edad; las personas ancianas consultadas tenían entre 70 y 90 años.

⁴ Aclaramos que el objetivo no fue hacer un análisis etnohistórico tal y como se puede apreciar en la obra general a la que pertenece este texto; sin embargo, la consulta nos sirvió para comparar la representación gráfica que llevan a cabo los nahuas sobre su territorio a lo largo del tiempo.

nes geográficas, límites territoriales, linderos, factores físicos (geomorfología, clima, suelo, agua) y bióticos (fauna, flora y ecosistemas).

En los últimos cincuenta años ha tomado relevancia la propuesta etnocartográfica en el campo de la antropología, con el fin de mostrar visualmente la distribución espacial que formulan las poblaciones indígenas sobre su conocimiento geográfico y ambiental. También ha sobresalido una urgencia étnica por el reconocimiento de reivindicaciones culturales, pero sobre todo territoriales (Fernández y Egea, 2008: 28). Estas delimitaciones espaciales han cambiado a lo largo de la historia; algunos pueblos, desde tiempos prehispánicos y hasta los inicios de la Colonia, concebían el *Altepetl* (agua montaña) como una unidad territorial y política donde se concentraba más de un grupo étnico, gobernado cada uno por varios grupos de linaje que habían demostrado su capacidad para defender la comunidad (García Bernal y García Zambrano, 2006: 52).

La propuesta etnocartográfica debe ser entendida como la conciencia que los pueblos tienen de su espacio, su ambiente y su entorno natural y cultural, que se manifiesta, entre otras formas, en la construcción de un concepto de cartografía propia, con implicaciones identitarias y que se expresa en la vida económica, política y ritual en la medida que la acción comunitaria forma parte de complejos procesos de transformación histórica.⁵ Ahora bien, comprender la cartografía indígena⁶ puede resultar algo complejo si no se tiene una visión de conjunto; es decir, es necesario tener presentes las variantes con las que debe ser analizada: paisaje (cerros, árboles y ríos, principalmente), lugares sagrados o de uso ritual, entidades divinas populares y ubicación de las edificaciones importantes, así como las de uso común. En esos elementos inciden los procesos de larga duración que posibilitan materialmente el

⁵ Como se ha señalado, todos los pueblos tienen conciencia de su espacio, pero aquí nos abocaremos a los nahuas de Chicontepec.

⁶ También denominada mapeo indígena comunitario o participante. Existen otros términos que pueden ser utilizados indistintamente; tal es el caso de *mapa mental*, que “usualmente sirve para identificar modelos cognoscitivos en red que muestran gráficamente relaciones entre ideas o palabras asociadas a un tema, usadas como herramienta para favorecer cierto orden en el proceso de conocimiento”. Por otra parte, se ha confundido la etnocartografía con la cartografía social, que tiende a ser entendida como “representaciones cartográficas elaboradas por la propia comunidad que muestran la distribución espacial de elementos objeto de consideración a los fines de adelantar experiencias en planificación local” (Rivas y Perera, 2008: 31). Nosotros entenderemos la etnocartografía o cartografía indígena de igual forma y sólo utilizaremos estos conceptos.

actuar y el posicionamiento del territorio y el espacio, teniendo siempre presentes las historias particulares y locales; e incluso es importante conocer y ubicar la presencia de los fenómenos ambientales de la región, ya que todos estos elementos se encuentran ligados a la cosmovisión de las comunidades indígenas y, por tanto, no es de extrañar que encontremos esta riqueza de información en el material que ellas producen acerca de su entorno. Así, cada cartografía indígena es diferente, particular y singular, pues dependerá de los factores económicos, políticos, sociales y regionales, así como de la dinámica del entorno natural.

En la actualidad la propuesta etn-cartográfica nos permite “agrupar distintos tipos de documentos, los cuales, considerados en conjunto, remiten todos a la posibilidad de producir materiales cartográficos con representaciones visuales que muestran la expresión espacial y geográfica, de información antropológica sobre colectivos étnicos específicos” (Rivas y Perera, 2008: 30). Cabe destacar la importancia de la interdisciplina en la comprensión de la propuesta de la etn-cartografía, especialmente en lo que toca a la vinculación de la antropología y la historia a la geografía (cf. Broda, 1997). De esta forma, uno de los puntos fuertes de la etn-cartografía es la reivindicación del territorio y el reconocimiento ante los grupos dominantes (Rivas y Perera, 2008).

Existen tres modalidades de etn-cartografía: 1) la cartografía *emic*, “propia de un colectivo étnico específico, producida espontáneamente, como rasgo cultural de origen independiente a las principales escuelas cartográficas conocidas (occidental, oriental o asiática), y en cuya elaboración e interpretación se usan conocimientos, materiales o técnicas propias, reconocidas como saber científico desde la óptica de la etnometodología” (Rivas y Perera, 2008: 31); 2) la cartografía *etic*, “o cartografía temática convencional, frecuentemente occidental, que contiene información etnográfica sobre colectivos étnicos desde una visión foránea, utilizando técnicas ajenas a las comunidades objeto de la representación” (Rivas y Perera, 2008), y 3) las cartografías que combinan ambas perspectivas, *etic* y *emic*, en las que los grupos indígenas emplean técnicas externas para representar y transmitirse a sí mismos y a los “otros” su visión y conocimientos del entorno.

Consideramos que la cartografía *emic* refleja, sin duda, la definición exacta de la etn-cartografía plasmada por los habitantes de Chicontepec, ya que está ejecutada con sus ideas y su visión estructurada del mundo reflejando al colectivo étnico. Pese a que el proceso de elabora-

ción de los mapas fue inducido por un taller, el producto final no tuvo una intervención ajena; de ahí la pluralidad de los temas y de las perspectivas, llenos de significado y sentido. Además, consideramos que hay diferencias regionales que parten de ciertos elementos presentes en el paisaje; tal es el caso de la etnocartografía nahua.

ETNOCARTOGRAFÍA NAHUA

La población nahua tiene claros cuáles son sus límites territoriales gracias a sus conocimientos locales sobre el medio ambiente, su cultura y su historia. Los mapas locales elaborados por ella a lo largo de la historia nos muestran datos acerca de las delimitaciones territoriales y principalmente culturales, en contraste con los límites topográficos institucionales y geopolíticos.

Esto puede apreciarse como una tradición mesoamericana, coincidiendo con David Pájaro Huertas (2009: 9), quien afirma: “los mapas de tierras [...] están basados en una proyección humanística social, [...] representan a una comunidad que muestra su territorio e historia, y no sólo a un área como en los mapas técnicos convencionales”. Este autor también señala que la tradición cartográfica nahua mesoamericana se transmitió generacionalmente, y que en la época del contacto el europeo trataba de definirla; sin embargo, la descripción geográfica nahua ya existía con sus propios términos y formas. Al respecto menciona: “Para denominar a la cartografía en náhuatl se usaron palabras equivalentes al término latín *mappaemundi*, tales como *Cemanahuactli Ymachino* (el mundo y su modelo); *Tlaticpactli Ycemittoca* (a través del cual la superficie de la tierra es estudiada, contemplada, absorbida)” (Pájaro, 2009: 13).

David Pájaro afirma que los nahuas tenían, principalmente, cuatro categorías de mapas: 1) terrestres con historias cartográficas;⁷ 2) terrestres sin informes históricos (planos);⁸ 3) mapas cosmográficos,⁹ y 4) mapas celestiales¹⁰ (Pájaro, 2009). En todo caso, lo que el poblador nahua hace

⁷ Incluyen informes de su historia.

⁸ Incluyen planos de propiedades, ciudades e itinerarios.

⁹ Se muestran el cosmos horizontal (dividido en cinco cuadrantes: los puntos cardinales y el centro) y el vertical (en capas a través del *axis mundi* representado como el árbol de la vida).

¹⁰ De las estrellas y constelaciones en el cielo oscuro.

evidente es su amplio conocimiento del entorno y su adscripción a una cultura claramente definida por su forma de conceptualizar el mundo.

En el contexto nahua de Chicontepec el término *tlaltipan* es equivalente al precepto de territorialidad, se expresa mediante la raíz plural del pronombre posesivo “nuestro” (*totlaltipan*) y se refiere a la capacidad de controlar un área específica mediante las acciones de los miembros de una colectividad, como son la actividad agrícola, la recolección de plantas, la cacería, el aprovisionamiento de agua y el dominio de los espacios sagrados. La descripción del *tlaltipan* en la tradición oral es tan formal que se actualiza dinámicamente con las experiencias cotidianas; ningún punto se escapa en la identificación de los lugares como ámbitos de acción e interacción, y cada uno es ubicado mediante elementos simbólicos que sirven de marcas y señales dentro de esa geografía.

La identidad espacial está marcada por los lugares como referentes del dominio y la experiencia cotidianos, en los que las acciones individuales sólo toman coherencia en función de la compartición colectiva, lo cual permite establecer reglas de comportamiento para un acceso controlado a los bienes y servicios. Los habitantes definen *tlaltipan* como un mapa mental del territorio, donde es posible percibirlo por escalas según sea la necesidad de los hechos que se desea externar; así, los símbolos de ubicación y de fronteras cambian de acuerdo con la atención y la intención. Los interlocutores, para sus explicaciones, se ubican en sitios específicos (*tlachialoyan* o mirador) donde pueden dominar visiblemente y contemplar el espacio en que desean tener contacto; ocasionalmente (con ayuda de varitas y piedras) elaboran sofisticados mapas efímeros sobre la superficie del suelo o en lajas de piedra, y dan por nombre *tlacopincatlalli*, al que podemos traducir como “imagen del territorio”, una relación geográfica que se transmite con intención de tener acceso y control de lo que ahí existe. Los puntos de referencia funcionan como topónimos de la geografía y tienen nombres en náhuatl; así se pueden ubicar las rutas y caminos de los lugares a los que se pretende acudir o destacar.

En otro contexto, los ritualistas (*tlamatinih*) tienen una estrategia propia de hacer destacar la geografía sagrada, utilizando como coordenadas la ruta del sol posicionado a través de los cerros. Así, *inesca tonatih* es la salida del sol, mientras que *ihuetzica tonatih* es el ocaso; el relieve y las alturas marcan la oposición entre arriba y abajo. Por otra parte, los

cerros adquieren patronazgos específicos y sirven de límites espaciales en el dominio del territorio.

A escala general, el universo (*semanahuac*) se representa de manera vertical y horizontal sobre papeles ceremoniales recortados o con pétalos de flores dispuestos sobre petates; en esas gráficas se simboliza el espacio de dominio y acción de los dioses (Cf. Gómez Martínez y Van't Hooft, 2012; Sandstrom, 1991), mientras que el ámbito de los hombres se distingue con la imagen de la tierra, denominada *tlatepactli*, y la de los muertos o *tlaltzintla* (debajo de la tierra). La representación de los ámbitos del universo se hace extensiva a los altares y a la disposición de las ofrendas; aquéllos se construyen, en ocasiones, en dos niveles para simbolizar a la tierra y al cielo, y en otras se agrega otro nivel dedicado al inframundo (cf. Gómez, 2013).

Los planos y mapas sobre tierras reciben el nombre de *amatlalli imachio*, que puede traducirse como “la imagen de las tierras”, y entre ellos se incluye un conjunto de documentos, como los planos de terrenos, croquis de los centros urbanos, planos de proyectos de construcción, mapas de las milpas y los códices que fueron copiados durante el reparto agrario (1930) para el reclamo de las tierras comunales.

ETNOCARTOGRAFÍA DE CHICONTEPEC

LOCALIZACIÓN

La Huasteca es un vasto territorio comprendido entre la Llanura Costera del Golfo y la Sierra Madre Oriental, el que ha sufrido transformaciones históricas. Por sus características culturales es una región pluriétnica, ya que está habitada por los tének o huastecos, nahuas, otomíes, pames, totonacos, tepehuas, mestizos y afrodescendientes, aportando cada uno sus rasgos peculiares que dan un carácter distintivo a esta zona. La región de la Huasteca, que toma su nombre del primero de dichos grupos,¹¹ actualmente es definida por el engranaje de acontecimientos históricos, de geografía y de costumbres que demarcan una identidad compartida; más allá de las divisiones político-administrativas que ubican a los individuos en fragmentos de estados distintos de la

¹¹ Pertenecen al grupo lingüístico maya; quedaron aislados del resto de su familia a finales del periodo preclásico prehispánico.

república (Tamaulipas, Veracruz, San Luis Potosí, Hidalgo, Puebla y Querétaro), los huastecos habitan entre el monte, los valles, los ríos y las barrancas que existen en ese territorio.

La Huasteca veracruzana se compone de 14 municipios de lengua náhuatl, de los que Chicontepec, Benito Juárez e Ixhuatlán de Madero son los que tienen mayor número de hablantes. A lo largo de la Sierra Madre Oriental están asentadas partes de los municipios de Ixhuatlán, Huayacocotla, Chicontepec, Tempoal y Platón Sánchez, y la totalidad de los de Benito Juárez, Chalma, Chiconamel, Texcatepec, Tlachichilco y Zontecomatlán.

Existe selva baja caducifolia en los lomeríos, y pastizales en las tierras bajas, producto de la ganadería introducida en la época colonial. Tradicionalmente, la zona Huasteca se ha circunscrito al área entre los ríos Tuxpan y Pánuco del estado de Veracruz. En el norte del estado los pobladores nahuas comparten territorio con los huastecos o tének, y al sur con los totonacos, por lo que han sostenido históricamente relaciones de contacto —que van desde la época prehispánica hasta nuestros días— con otros grupos étnicos que ya hemos mencionado, como los otomíes y los tepehuas; en la época colonial, con europeos y africanos, y más recientemente, con mestizos.

Chicontepec es un municipio con más de cien localidades. Su nombre significa “lugar de las siete puntas”, refiriéndose a los siete cerros que enmarcan su región. Es una zona de lomeríos cuya extensión cultural se amplía, al noreste, con el estado de Hidalgo; al norte, con Ixcatepec; al noroeste, con Tepetzintla; al este, con Temapache; al sur, con Ixhuatlán, y al suroeste con Ixcatepec. El presente estudio se enfoca en esta zona, de la cual se eligieron dos comunidades nahua-hablantes de Chicontepec, donde se elaboraron mapas: Ahuimol y Xococatl.

Ahuimol Tzimpiasco se localiza a una altura de 540 m s. n. m. el nombre del lugar deriva de *auic*, que se traduce como “agua o fuente”, y *moloni*, “donde sale o emana el agua”, agua que serpentea, es decir, mana el agua = poblado donde brota agua de sus manantiales (H. Ayuntamiento de Chicontepec, Trienio 2008-2010). Xococatl está en el sureste del municipio. Su nombre, de *xococ*: “agrio”, y *atl*: “agua”, quiere decir “lugar de aguas ácidas”. Tiene 348 habitantes y está a 440 m s. n. m. En ambas localidades la población de seis a 50 años es bilingüe, y la mayor de 70, monolingüe. Cuentan con servicios de agua entubada, electricidad, escuelas hasta el nivel de bachillerato y centros de salud.

LAS MIRADAS DE LO PROPIO

La manera en que el indígena nahua de la región de Chicontepec habita, describe y reproduce su espacio va en relación con su conocimiento del medio, sus actividades productivas, su concepción del tiempo, el espacio y el trabajo, su sistema de creencias, su historia y sus formas de esparcimiento; allí los nahuas se asumen como integrantes del territorio y no como poseedores del mismo. De acuerdo con Edward Relph, la geografía humanística habla de esa relación humano-entorno que es muy semejante a la percepción que encontramos en las comunidades indígenas nahuas de la Huasteca veracruzana. Dicho autor menciona: “La interioridad existencial es la más íntima experiencia del lugar, lo que nos permite comprender por qué el lugar puede ser una dimensión esencial de la vida y de la experiencia humanas. La interioridad existencial es una inmersión total en el lugar [...]. La persona se convierte en parte del lugar y éste en parte de la persona” (en Nogué i Font, 1985: 98).

El observador comienza a describir su entorno con lo próximo; después amplía su lente, distinguiendo la periferia, para concluir con lo más lejano, que suelen ser las fronteras expresadas en serranías; también cosas pequeñas y espacios insólitos que el autor conoce por sí mismo o por referentes comunes a la colectividad y que forman parte del conocimiento ancestral.

La disposición del plano nos hace pensar que el autor se abstrae y mira su entorno desde el aire, tal y como sucedía con los textos del México antiguo (los códices). La visión aérea parte del observador-autor, quien es un profundo conocedor de su medio, conjuga una visión vertical y horizontal de la descripción de la superficie.¹² Ejemplos de ello son los lienzos¹³ de la región Huasteca de Tuxpan sobre San Juan Moyotla (Noyotla), Tzoquetitlan (Tzicohuac) y Zacatitla, de los siglos xv, xvi y xviii, respectivamente, donde se señalan los pueblos de Chicontepec y

¹² En este sentido coincidimos con la apreciación de David Pájaro Huertas, que habla de los mapas de tierras como una herencia mesoamericana.

¹³ Estos lienzos se encuentran digitalizados en la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología. Su temática principal es la geografía de la región Huasteca y en particular de Chicontepec. Es evidente el manejo de la escritura nahua mesoamericana de la escuela de Tlaxcala. El *Lienzo de Moyotla* está clasificado como San Juan Noyotla y el *Lienzo de Tzoquetitlan* es conocido también con el nombre de Tzicohuac. Estos documentos han servido para legitimar territorios regionales y linderos; algunos estuvieron resguardados por sus comunidades y eran considerados sagrados, al punto de que las personas a cargo de ellos los mantenían en el altar domiciliario o comunitario.

sus alrededores y se describe cuidadosamente el territorio vivido por sus autores.¹⁴ Muestran una representación literal del medio geográfico y simbólico de los habitantes nahuas de la Huasteca, expresando la visión aérea a la que se ha hecho referencia.

Los mapas antiguos y modernos de la región muestran principalmente cerros, valles, ríos y caminos, y contienen fechas y nombres de lugares (toponimia), personas, construcciones, vías y rutas de traslado. Algunos mapas actuales incluso ilustran los rituales específicos para pedir lluvias, ofrendar a los muertos y celebrar el carnaval, actividades vinculadas a los calendarios agrícolas, rituales y de santorales cristianos, pero sobre todo a un sistema de creencias peculiar que les da identidad regional. En los mapas actuales recopilados en Ahuimol y Xococatl es evidente un manejo de orientación que dista mucho de la traza occidental (norte, sur, este, oeste, para guiarse principalmente por el oriente, el rumbo donde nace el sol). La lectura no es lineal, sino circular o helicoidal, lo cual hace que el observador, así como el realizador, tengan que moverse a los diversos extremos.

Los nahuas de Chicontepec distinguen las características de su entorno de acuerdo con una lógica práctica de interacción con él, lo conocen y se identifican con los afluentes de agua que recorren, con el poblado y con las rutas de tránsito para llegar a otros pueblos y lugares. Destacan de su paisaje aquellos cerros, ríos y arroyos donde suceden cosas trascendentes para ellos, son lugar de origen de mitos y creencias antiguas o denotan la división entre territorios. Las personas del pasado transitaron, cultivaron, fabricaron y se asentaron en esos espacios, y dieron nombre a las tierras, pueblos, montes, ríos y aun a los caminos intransitables por el peligro,¹⁵ ya fuera real o derivado de su sistema de creencias. En este contexto los caminos humanos se crearon para intercambiar tanto objetos como ideas forjando una identidad local.

En la actualidad, los nahuas de esta región representan gráficamente su entorno a través de imágenes de esculturas, caminos para vehículos y navíos, auditorios, clínicas, escuelas y viviendas, que ocupan el lugar central en su cartografía ya que están en el lugar que habitan, ro-

¹⁴ La escritura que predomina en los lienzos es el náhuatl; sólo el de Moyotla tiene palabras en castellano y fechas del siglo xvi.

¹⁵ En el dominio público la palabra *peligro* hace referencia a lo que hace daño, aquello que puede perjudicar a las personas de forma física o espiritual.

deado éste por el espacio natural, que se expresa de forma muy semejante a la usanza antigua, circundando los poblados a manera de resguardo.

DE MAPAS HISTÓRICOS Y ETNOGRÁFICOS

Cabe destacar que el Altepetl fue una forma de organización social, la cual no estuvo libre de conflictos territoriales. Su delimitación fue arbitrada o negociada por tributos, de acuerdo con lo que García Martínez señala sobre esta estructura sociopolítica de dominio. Tras la llegada de los españoles cambió de acuerdo con las leyes novohispanas; sin embargo, hubo particularidades regionales en cuanto a la tenencia de la tierra y a la pertenencia a los centros urbanos como lugares asociados a la identidad.

Los códices de Tuxpan del siglo xvi muestran la defensa de las tierras en función de los pueblos cabecera y sus aliados de las rutas comerciales entre el altiplano y la costa; otros documentos cartográficos se hicieron en el transcurso de la Colonia para reclamar ante la Corona los derechos de uso del suelo y de libre tránsito. La tradición



Figura 1. Lienzo de Tuxpan, fragmento (1970).

de representar los espacios del territorio continuó hasta el siglo xx con el proceso de territorialización mediante el reparto agrario; entonces las autoridades de los pueblos crearon documentos y reclamaron la restitución de sus tierras o la dotación de espacios aledaños a sus núcleos urbanos destinados a la agricultura.

Es así como el papel de las cartas indígenas ha ido tomando trascendencia, pues lo mismo sirven para describir el espacio habitado que para delimitar territorios y defenderlos.¹⁶ El reto para el observador es saber interpretarlas, y en tal sentido este trabajo es un acercamiento a la mirada del otro: ese autor indígena que plasma su realidad en un lienzo describiéndose a sí mismo y a su entorno.

Los materiales aquí citados corresponden a 1) dos lienzos pertenecientes a la comunidad de Ahuimol: el primero de ellos está hecho en tela de algodón y el otro en papel bond;¹⁷ el primero mide 274 centímetros de largo por 52 de ancho y el segundo 181 por 68.5, y 2) cuatro cartas de Xococatl, de 78 por 64 centímetros, elaboradas en papel bond cuadrículado; son etnocartografías dirigidas en los talleres impartidos por los integrantes del equipo Huasteca durante 2011 y 2013 y aborda cada uno diferentes temáticas. Sin embargo, lo que nos interesa destacar es que en ellos se refleja una forma particular de conocer el medio y su cultura.

Los ejes temáticos más recurrentes en los mapas corresponden al entorno natural, compuesto por la geografía sagrada (cerros, cuevas, tomas de agua, flora y fauna) y el contexto urbano (templos, casas habitación, materiales arqueológicos, caminos, puentes, monumentos, cementerios), así como por los personajes (humanos y deidades).

ENTORNO NATURAL

En este apartado nos referiremos a los espacios del medio ambiente, ya sea topográfico, hidrográfico o biótico (flora y fauna) de las localidades de Chicontepec, de los cuales da amplio testimonio el poblador nahua en sus documentos.¹⁸

¹⁶ La mayoría de los mapas indígenas posteriores al siglo xvi ha servido para resolver conflictos agrarios de posesión de tierras y litigios. En el caso de los litigios, gracias a ellos se ha podido desenmarañar quiénes son los sujetos de derecho.

¹⁷ Para hacer este mapa se trazó primero un boceto en el que los participantes explican la concepción del territorio.

¹⁸ Con *documentos* nos referiremos principalmente a los que fueron elaborados en las localidades nahuas de Ahuimol y Xococatl.



Figura 2. Ahuimol. Lienzo realizado en el Taller Elaboración de Etnocartografía de Chicontepec, 2013.



Figura 3. Xococatl y su tesoro natural. Mapa realizado en el Taller Elaboración de Etnocartografía de Chicontepec, 2013.

Geografía sagrada

Ésta se refiere a los espacios inmersos en el ambiente pero que por su carga cultural son propicios para las actividades de culto.

Los cerros. Los cerros son lo más evidente de los lienzos, lo cual hace pensar que el autor los conoce a fondo y que en ellos se asienta, alimenta y ritualiza. Son numerosos y propicios a las actividades de recolección, siembra, caza y tala, por lo que se establece un vínculo de subsistencia. Los cerros también son considerados depósitos de alimentos y contenedores de agua.

Se cuenta que en los cerros hay dinero, manantiales y abundancia, pero las personas no pueden llevarse nada porque les pueden pasar desgracias. Quien entra a los cerros ya no sale [por lo que] si uno va a las montañas tiene que hacer una ofrenda para no perderse; la ofrenda es cualquier cosa, pero [se debe] ofrecer algo que tenga valor para la persona, para que los habitantes del cerro no hagan nada y sí la protejan.¹⁹

A las montañas se les cree contenedoras de riquezas materiales, como tesoros y alimentos; se valoran por su flora, su fauna y la frescura que transmiten; también se piensa que son habitadas por seres sobrenaturales y divinos (cf. Broda, 1991). Los pobladores saben que dependen de esos espacios por ser fuente de nutrientes y bienestar para el hombre, por lo que no hay que perjudicarlos; en un tiempo lejano sucedió que deforestaron uno de los cerros principales, el Ahuatlamaya:

Hace tiempo se nos ordenó que tumbáramos todo el bosque para convertirlo en pastizales, que porque si no lo hacíamos otras gentes lo iban a aprovechar. Pero después llegamos a pensar que ahí están los manantiales, la humedad; de hecho así es donde comienza a llover. Por eso pensamos que ya no íbamos a tumbar los bosques y que los vamos a fortalecer.

Las comunidades plasman el entorno en el que viven y el que pueden ver; así, en el mapa de Xococatl aparece muy grande el cerro Postectli, que se halla frente a la localidad, figurando como punto de referencia de

¹⁹ Los testimonios aquí citados fueron recopilados por Gladys Rojas Martínez, Nancy Mena Silva y Alba Patricia Hernández Soc en la temporada de campo 2013.

la salida y puesta de sol,²⁰ a diferencia del de Ahuimol, pues allí no está a la vista. Con ello comprobamos que el nahua de Chicontepec tiene clara la apreciación de su paisaje y su identificación de los cerros como elementos de manutención, dependencia cíclica y vínculo ritual. Los cerros, además, son fronteras naturales entre un poblado y otro, así como barreras naturales contra vientos fuertes, huracanes y otros meteoros que llegan a afectar a la costa veracruzana.

Para el óptimo resultado de las labores agrícolas el hombre nahua se funde con su medio e interactúa con los cerros en la lógica de un ciclo ritual, ya que éstos cumplen una función en la petición de lluvias. Así sucede con los que mencionamos a continuación, visibles desde la comunidad de Ahuimol²¹ y algunos de ellos compartidos con Xococatl, formando entonces parte de una ritualidad regional:

- Tzimpiastle, conocido como el cerro “del origen”, toma su nombre del náhuatl *tzimpehua*, que significa “el inicio de la cuenta”. A él acuden las comunidades de Ateno, Limontitla, Aquichzintla y Ahuimol para realizar el “llamamiento de agua”,²² dirigido por el *huehuetlaca* (hombre sabio), quien profiere estas palabras: “Te venimos a dejar con música [y] alimentos; traemos incienso, flores, pollos, guajolotes y para que germines bien”. Este cerro es el epónimo de Ahuimol, donde se realizan los ritos de petición de lluvias (como el Tlamana) y de índole agrícola dedicados a la entidad Chicomexochitl (deidad del maíz),²³ así como del santoral cristiano a san Juan, pues a ambos se les cree portadores de agua. También se practican actividades terapéuticas.
- Cilamatepetl, un cerro muy alto donde los curanderos realizan sus rituales de curación para “dejar el mal”. Allí se lleva aguardiente, tabaco y crucecita de flor de *sempaxochitl*. Lo utilizan principalmente los especialistas de la curación.
- Tzonchamol, cerro con forma de gancho (*chamole*: gancho o

²⁰ Pudiendo ser incluso un marcador astronómico.

²¹ Entrevista con el profesor Ambrosio Bautista Cruz en la temporada de campo 2013. El listado de estos cerros corresponde al trabajo de campo de ese año. Informe técnico de Nancy Mena. Los corchetes son responsabilidad de los autores.

²² Así es como mencionan los lugareños la petición de lluvias.

²³ Chicomexochitl es la deidad nahua del maíz, su nombre significa “siete flor”; entre los nahuas de la Huasteca es la divinidad por excelencia, más adelante hablaremos sobre ella.

piquete) al que se acude para curar a los enfermos del corazón o de la cabeza. Al curandero se le llama *tlamalquetl*.

- Tecajate. A éste acuden las comunidades de Colatlán, Cuayo, Benito Juárez, Palma Real y Aguacate. En él se hace un ritual de tres días a Chicomexochitl para el “llamamiento del agua”. En el lugar se coloca un *tlapechtle* (cama de palos), y sobre él comida y bebidas. Durante el ritual bailan las muchachas vírgenes y las señoras que han concluido con su ciclo reproductivo. Las mujeres van en ayuno a este ritual y danzan grandes jornadas dirigidas por el huehuetlaca.
- Tamazolinco. De *tamazoli* (“el sapo más grande” o “sobre el sapo más grande”), es “el cerro por donde sale la neblina”. En él se practican rituales de llamamiento del agua. Entre este cerro y el de Te Cruz existía una oquedad llamada “La puerta del viento”, donde se depositaban pollos vivos durante el ritual de petición. Confluyen en él las comunidades de Hueycuatitla y Ahuatitla.
- Te Cruz. A éste acuden las comunidades de Palma Real, Tlaltapanco y Tepeneme, y a veces la de Hueycuatitla. En él se celebran rituales de petición de lluvias.
- Xilacaxochitl. También es visitado para la petición de lluvias.
- Tepeco. Se utiliza para curaciones y ahí se deja lo que se saca de la “barrida”, en la cual se limpia al individuo de lo malo.
- Postectli o Cerro Quebrado (Postectli-Quebrado). Acuden a él diversas comunidades, fungiendo como centro regional para la petición de lluvias. La gente de algunas de esas comunidades tarda de cuatro a cinco horas en llegar a la cima. El protocolo marca acceder al cerro con el máximo respeto, en ayunas de alimento y de actividad sexual. Se ofrendan alimentos, flores y animales vivos o sacrificados.

Por lo que se ha dicho, queda establecido que el cerro es una figura importante entre los símbolos nahuas regionales, tanto por hacer referencia al pueblo Altepetl (cerro-agua) como porque en él se piden las lluvias, necesarias para el mantenimiento cotidiano y para asegurar el ciclo agrícola del cual dependen.

Cuevas. Estas oquedades de los montes son también espacios de culto. Por su aspecto rocoso se cree que están habitados por entes divinos,



Figura 4. Ahuimol. Lienzo realizado en el Taller Elaboración de Etnocartografía de Chicontepec, 2013.

y a ellos se les rinde tributo con alimentos, bebidas, flores y copal. Las cavernas están comunicadas directamente con la tierra porque son entradas a otros espacios del imaginario nahua.

Tomas de agua

Otro de los elementos destacados de los mapas son las tomas de agua. Éstas pueden distinguirse en dos, ambas localizadas en los mapas nahuas: las de agua estancada y las de agua corriente, de las cuales los ríos tienen más presencia pues los pobladores dependen de su corriente para establecerse, alimentarse, beber, asearse y trasladarse. También delimitan territorio, espacios para el cultivo, la pesca y la higiene. Al mismo tiempo, pueden estar habitados por seres extraordinarios,²⁴ como lo ejemplifica una roca con forma de mujer que se encuentra cerca del río de la localidad de Ahuimol, de la que sus habitantes cuentan lo siguiente:

Es una mujer que se convirtió en sirena. Era muy pobre y su padre no tenía qué darle de comer. Ella bajaba al arroyo a bañarse y ahí se le juntaban unos peces y unos cangrejos (*xiles*) y entonces se los llevaba a su casa para comer [...] sus padres la siguieron para ver de dónde sacaba esa comida. Cuando regresaba del arroyo vieron cómo de su cuerpo caían esos peces y esos *xiles*; a ella le dio pena, se escondió y se convirtió en piedra.

En el universo nahua de Chicontepéc las deidades femeninas tienen atributos acuáticos; son portadoras de fertilidad, por lo que es evidente que son una reminiscencia de su panteón. En esta escena mítica se presenta la idea de una mujer joven que atrae a la fauna marina, con lo que se reafirma la connotación de abundancia en tiempos de carestía ya que en la oralidad nahua es fundamental para restablecer el orden y la manutención de la humanidad, pues forman parte de su conocimiento.

Los cuerpos de agua, además de vitales, son propicios para practicar rituales, así como excelentes sitios de esparcimientos donde las familias se recrean; niños y jóvenes muestran sus habilidades físicas arrojándose

²⁴ Tal es el caso de una figura femenina que se encuentra en el *Códice Moyutla*. Ésta se halla sentada en medio de una gran laguna, lo que nos revela que se trata de un personaje acuático importante que además da nombre al lugar de Cihuacoatl. Dicha aseveración nos permite ligarlo al *Lienzo de Tzoquetitlan*, por lo que podemos hablar de una cartografía regional que vincula a estas comunidades nahuas a partir de su paisaje.

a ellos; además aprenden a nadar. Las mujeres se abastecen del líquido en manantiales, pozos y algunas cuevas para llevar a la casa y para lavar la ropa, al mismo tiempo que sirve para convivir y compartir con otras mujeres de la comunidad. El agua es necesaria para la higiene personal, familiar y animal, al igual que para saciar la sed del ganado. Es decir, que ríos, manantiales, hoyas, pozas y presas son espacios donde se llevan a cabo actividades de convivencia, trabajo y diversión.

La flora

Ésta es descrita de acuerdo con su utilidad alimenticia, curativa o de ornato y en diversos quehaceres cotidianos o rituales. Los vegetales se clasifican, se sabe dónde se localizan y se conoce su ciclo vital y de reproducción.

Es amplio el conocimiento de los nahuas sobre las plantas y sus frutos, con los cuales cubren su dieta cotidiana y estacionaria, formando con ellos además una botica natural que los sana de padecimientos estomacales, pulmonares, entre otros, o de males culturales, como el levantamiento de sombra, el espanto y el mal de ojo. Las plantas medicinales las conocen principalmente las madres y las abuelas, pero también el especialista de la curación o *tlamatque*, cuyo saber ancestral, transmitido oralmente por generaciones, le permite reconocer en el paisaje verde los árboles frutales, las plantas dañinas, y las comestibles, las matas de cereales y las enredaderas. El monte y el solar de la casa, además de una fuente de sustento por su riqueza vegetal, son puntos de referencia para localizar un lugar específico dentro del poblado o fuera de él, como los caminos, así como domicilios de familias, las escuelas y las sedes de la administración pública.

La flora varía según la altitud del territorio. La característica hoja caediza del bosque siempre verde se hace acompañar de las orquídeas, las sapotáceas, las variedades maderables y los frutos silvestres. En las zonas de barrancas prospera el cultivo del café, mientras que los valles y los llanos permiten la existencia de huertos frutales en los que sobresalen el plátano, la naranja y el mango. Es decir, las diversas alturas de la región dan lugar a nichos ecológicos²⁵ que albergan gran variedad de especies endémicas e introducidas a través de la historia.

²⁵ Los nichos ecológicos, como su nombre lo dice, son aquellos espacios donde se recrea una particular forma de vida y su entorno, un hábitat compartido por varias especies.

Dentro de la milpa el maíz tiene una importancia central y sobresale entre los terrenos de cultivo que figuran en las cartografías actuales, ya que tanto la alimentación como su reproducción cultural están relacionadas con él. Ello comprueba la capacidad histórica del nahua para la domesticación de este cereal y su empleo.

La milpa puede estar en los valles o en los cerros, y aunque principalmente está dedicada al cultivo del maíz, otros productos coexisten en el mismo entorno, como son el frijol, el chile y la calabaza,²⁶ además de la palmilla y árboles frutales que sirven de barrera ecológica que protege los cultivos de la fauna nociva.

La cultura nahua tiene al maíz como parte central del desarrollo de sus actividades agrícolas, alimentarias y rituales (*cf.* Hernández Ferrer, 2001). Pero otros cultivos comerciales han ganado terreno, algunos históricamente y otros por demanda del mercado, y así encontramos los cultivos de caña, naranja y café, que han ido ocupando espacios antes reservados al maíz.

Es oportuno mencionar que el sistema tradicional de roza, tumba y quema,²⁷ así como el descanso de la milpa, tienen un papel importante en la representación paisajística de los nahuas. Las áreas agrícolas tienen una temporada de receso, en la cual la parcela no estará ocupada por ningún cultivo. Por otra parte, las nuevas formas de tecnología agrícola han permitido la penetración de productos intrusos que afectan el ciclo reproductivo de la planta del maíz. Todo lo anterior queda representado en las cartas, donde se advierte que paulatinamente el maíz va siendo desplazado por cultivos comerciales o por maíces transgénicos que lo afectan.

La fauna

Ésta abunda en los mapas, ya sea para nombrar lugares o para señalar dónde habitan las distintas variedades y cuáles son sus ciclos de vida, así como sus atributos alimentarios o perjudiciales para los hombres. Algunas figuran también como dueñas de ciertos lugares. Los animales sirven de alimento y son compañeros para las labores y la vida cotidiana.

²⁶ De la tréada ecológica de tipo mesoamericano.

²⁷ Es un sistema tradicional de agricultura empleado en zonas selváticas, principalmente entre los pueblos mayas. Se caracteriza por la itinerancia en las tierras de cultivo, que permite el descanso del terreno por algunos años para mantenerlo fértil sin necesidad de utilizar agroquímicos. Es una forma ancestral que permite el restablecimiento de la milpa, lo mismo que la libera de plagas.

Algunas aves se emplean en los rituales de petición de lluvia (guajolotes y pollos), ya sea vivos, sacrificados o como ingrediente de los guisos que se ofrendan a la tierra en cerros, cuevas, manantiales y viviendas. Los animales pueden ser silvestres o domésticos y se les asignan connotaciones especiales.

En el caso de los lienzos antiguos es común que los animales nombren lugares, ya sea por su abundante presencia en tales sitios o porque representaban a alguna deidad por compartir sus atributos, entre ellos serpiente, mono, venado, ocelote, chapulín, avispa, garza y guajolote.

En los mapas actuales los humanos describen la fauna que está integrada a sus actividades productivas y que fue introducida en diversos momentos históricos; tal es el caso del ganado bovino y porcino. Así figuran el corral, el potrero y los terrenos de pastoreo, que también desplazaron terrenos de cultivo de maíz y de bosque. Cabe subrayar que la fauna originaria también ha sufrido descalabros y va menguando a pasos agigantados, lo que pone en riesgo a las especies endémicas, que van siendo sustituidas por otras ajenas. No es casual que los nahuas ancestrales describieran animales que no están presentes en la fauna de las cartas actuales, y viceversa.

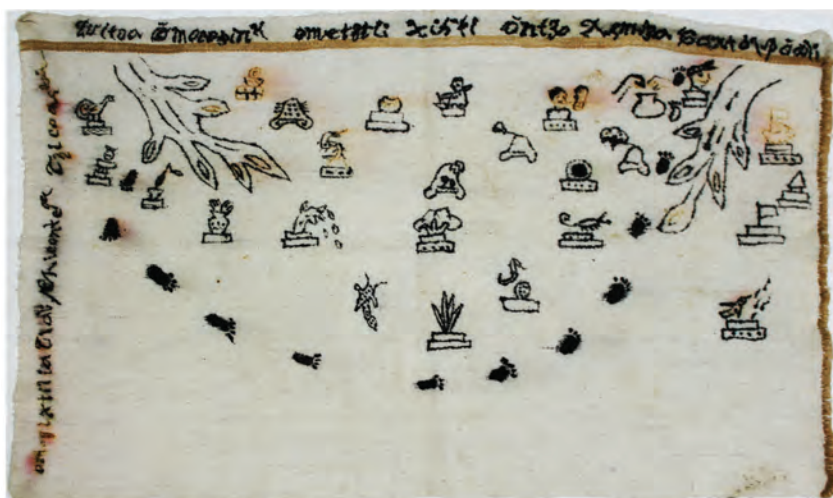


Figura 5. Lienzo de Zacatitla. Acervo de la Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología.

ENTORNO URBANO

En los planos nahuas actuales lo urbano está representado en el centro. No sigue una traza cuadriculada, sino que nos habla del establecimiento humano en torno de una vertiente de agua o en las faldas de un cerro, por lo que el término *Altepetl* (cerro-agua) aplicado al pueblo cobra el mayor de los sentidos. En dichos planos se representan edificaciones de uso público, administrativo y religioso, entre las que sobresalen las siguientes.

Templos

Los de culto católico expresan la dominación española y la evangelización, y por lo regular ocupan un papel central o al menos importante. En la cartografía antigua dan el nombre al documento, nos hablan de la jerarquía de los santos que ahí son consignados y nos dan noticia de la fecha en que fueron erigidos,²⁸ mientras que en los mapas modernos son puntos de referencia del centro del poblado y de la variedad de cultos que practican los nahuas actuales, pues lo mismo ilustran los templos católicos que las construcciones evangélicas de reciente factura. Su descripción nos habla del dinamismo presente en las comunidades indígenas.

Un caso excepcional es el templo ritual nahua al que llaman *xochicalli* (“casa de flor-casa sagrada”), que es el escenario de la ritualidad local; en él tienen lugar las ceremonias de petición de lluvia y las dedicadas a la deidad Chicomexochitl. Aunque es independiente se le describe como parte de las viviendas, pues está edificado con los mismos materiales y las técnicas constructivas ancestrales.

Casas habitación

Éstas sólo figuran como conjunto en torno de un eje. En los mapas actuales lo que destaca son las edificaciones de tipo administrativo, educativo, religioso o comunitario, expresando un centro político que de igual modo está vinculado a un cerro, a un río, a terrenos de cultivo o a

²⁸ Un ejemplo concreto lo encontramos en el *Códice Moyutla*, en el cual aparecen cinco templos de diferentes tamaños. El principal, que da nombre al lienzo, es el de San Juan Moyutla, construido por don Juan Mendoza en 1534. Los posteriores constituyen una serie de menor tamaño que pueden considerarse capillas: San Jerónimo, San Bartolomé, Santa María y Santa Catalina. Por su parte, el *Lienzo de Tzoquetiltan*, del siglo xvi, menciona el pueblo de Chicomtepec tanto en pictograma como en caracteres latinos y lengua náhuatl, lo que no deja lugar a dudas de que el autor quiso plasmar de diferentes formas la importancia del sitio.

potreros. Las casas aparecen todas de tamaño similar y construidas con materiales de la región, mientras que los centros de salud, escuelas y edificios administrativos se muestran a una escala mayor y edificados con materiales externos, como ladrillo y tejas. En los mapas antiguos se representan las construcciones de carácter administrativo y las viviendas de personajes importantes también hechas de piedra y canto, es decir, con materiales distintos a los de las casas comunes.

Las técnicas de construcción actuales son nativas e involucran a la colectividad, pues aquí también intervienen los rituales y las creencias. Las viviendas son de tipo patrilocal y albergan a familias extensas, compuestas por padres, abuelos, nietos, y otros familiares, que construyen sus casas adosadas a las de sus progenitores. Van acompañadas de solares donde se cultiva maíz y herbolaria que servirá en la cura de enfermedades. Algunas veces las casas tienen un rasgo que las distingue del resto y las hace servir como punto de referencia, como contar con árboles frutales o localizarse en las riberas o los cruces de caminos.

Sin embargo, aunque las construcciones se representan y son importantes, lo más evidente en la cartografía indígena, tanto antigua como moderna, siguen siendo los elementos del paisaje.

Materiales arqueológicos

Éstos tienen gran relevancia en la representación de los cartógrafos nahuas de Chicontepec, tanto antiguos como modernos. Las construcciones ancestrales —pirámides y teocalis o cúes—²⁹ pueden hallarse en la cima de cerros, en veredas antiguas, debajo de los templos católicos o en las viviendas: “Los cubes son puras montañitas de piedras, se ve como un campo de batalla y se siente hasta la mala vibra. Mi abuelito en su terreno encontró todavía esqueletos. Hay muchos cubis. Hay algunos grandes y otros pequeños”.³⁰

En la memoria colectiva son espacios liminares a los cuales hay que guardarles respeto; lo contrario acarreará malos augurios para el individuo o la familia que ose saquearlos o malemployarlos:

Se dice que no se pueden sacar porque hicieron un ritual donde pusieron una criatura que les protegiera sus riquezas. Se dice que si quieren

²⁹ A los cúes también les llaman cubes o cubis.

³⁰ Testimonio de 2013.

sacar esos tesoros tienen que llevarle el alma de diez niños porque es lo que el cuidador del tesoro les pedía. Se dice que debajo de los cubis hay hogares como en un pueblo pero están debajo de la tierra.³¹

El nahua chicontepecano resguarda los materiales arqueológicos en sus viviendas. Entre ellos destacan unas piedras a las que llama “antiguas” y les rinde culto, además de temerlas y respetarlas; conversa con ellas y las considera ancestros que pueden ser transmisores de energías y conocimientos para él; son intercesoras con el mundo supremo, al que sólo se tiene acceso en los momentos rituales.

Los caminos

Son preponderantes en la cartografía nahua de todos los tiempos. En los documentos antiguos constituyen un referente obligado del paisaje, ya que con ellos se representa el tránsito humano llevado a cabo para traslado, asentamiento, comercio e intercambio de ideas. Los caminos en los documentos antiguos son marcados con pisadas para dar testimonio de que el hombre los trazó y se condujo a través de ellos; pueden ser de tierra, de agua o de arena y son totalmente identificables en sus gráficas; es decir, nos dicen que el hombre no sólo caminó, sino que navegó por ríos que le sirvieron de comunicación con sus alrededores.

Los nahuas actuales mantienen el mismo emblema de camino. Sus mapas incorporan el camino andado ya sea a pie o en transporte, destacando la carretera. Para ellos, el camino se ha hecho para andarlo a pie; después para los animales de trabajo y carga que han acompañado al hombre, como el caballo, la mula y el burro; posteriormente, para el transporte público (como los vehículos de redilas, que comunican a localidades por más distantes que se encuentren), y más recientemente para automóviles particulares, que han sido introducidos por gente externa, maestros bilingües y migrantes de la región.

Los planos hablan de veredas, brechas que comunican a través de los cerros a localidades vecinas, arroyos, tomas de agua y espacios de culto; son conocidas por todos y sólo son transitadas por individuos, pues el acceso a ellas está negado a los transportes. Los cruces y bifurcaciones de caminos tienen una carga cultural propia y en ellos se suelen depositar cruces católicas a las que se dedican ofrendas comunitarias,

³¹ *Idem.*

como la del 3 de mayo (día de la Santa Cruz), pero muchas veces en el imaginario indígena representan la conjunción de planos celestes y físicos, traducándose en cosmogramas que hablan de la unión entre los diversos niveles de su universo.

Puentes

Los puentes son el nexo entre localidades; representan la capacidad de elevarse sobre el río y en muchos casos son la evidencia de la desecación o el crecimiento de los mismos. Estas construcciones se hallan descritas con claridad, pues su presencia es útil para el traslado en lo cotidiano y para poder llegar a las escuelas, los centros de salud o a otros pueblos. Así como los caminos, comunican, conducen y ponen en contacto a los pobladores de la región.

Monumentos

Las estatuas, monumentos y placas ocupan muchas veces el centro de la población. Están ahí para recordar acontecimientos históricos importantes o para subrayar las políticas públicas encabezadas por algún sector gubernamental. Otros nos hablan de personajes importantes de la historia nacional, aunque algunos de éstos son conocidos sólo en la región o la localidad.

Don Guadalupe Osorio, quien fue uno de los que luchó por las tierras del pueblo, fue líder de esta comunidad y de otras también. Fue casi un héroe para el pueblo. Antes le hacían sus homenajes. A él lo mataron de balazos donde le tendieron una emboscada. Pero antes mataron a su esposa [...] ella murió antes y ahí se ponían cruces, pero cuando después mataron a don Guadalupe esto se dejó de hacer.³²

Con las esculturas se ensalza la figura de un personaje trascendente, se da testimonio del aprecio del pueblo o el grupo hacia alguien destacado ya sea por sus luchas, su bondad, su destreza, su fortaleza o por la trascendencia de sus obras para el beneficio del común. La presencia de monumentos determina de manera evidente la transformación de la urbe y da pie a la legitimidad histórica del territorio.

³² Testimonio de Ahuimol, recopilado en la temporada de campo 2013.

Cementerios

Son el espacio de la última morada, el lugar donde son enterrados los humanos cuando trasponen los límites de la vida —y por ello están emplazados en los límites del poblado—. Las tumbas tienen una losa que las cubre y una lápida franqueada por una cruz. El panteón es un microcosmos dividido cuatripartitamente; constituye una réplica del pueblo donde la casa principal es el centro y el resto de los sepulcros conforman los puntos cardinales del universo, semejando un *cemanahuac*. También se siembra sobre las tumbas flores, cañas y semillas de maíz, a imitación de la milpa, por lo que se convierte en un espacio de interacción y convivencia entre los vivos y los difuntos en diferentes momentos del ciclo agrícola y de vida.

El cementerio también tiene una connotación negativa, ya que el especialista en hacer daño —el *tetlahchihuihquetl* (o brujo)— acude a él en horarios nocturnos para sustraer tierra o huesos de los que se servirá para lastimar a sus semejantes con rituales específicos para causar un daño físico de salud, la pérdida de algún familiar o propiedad y hasta la muerte.

Este espacio es escenario de la fiesta de Todos los Santos o Xantolo, que en las sociedades agrarias se vincula con el crecimiento de los frutos silvestres y domésticos de temporal. Coincide con septiembre, octubre y noviembre, cuando se almacenan cereales, leguminosas y frutos para el fin de año, por lo que es importante compartir los alimentos con quienes han transitado al camino de la muerte. Por ello, del 18 al 31 de octubre en la región estudiada se recolectan flores y frutos, como el *cempoalxóchitl*, plátanos, naranjas, mandarinas y toronjas, que servirán para adornar y ofrendar tanto en el altar domiciliario como en las tumbas, así como en el altar temporal que se montará en el cementerio para hacer los honores. Los pétalos del *cempoalxóchitl* servirán para indicar el camino del cementerio a la casa, y viceversa, a fin de que el difunto no se extravíe y encuentre su sitio en el altar de casa. Principalmente en los planos de Xococatl encontramos alusiones al cementerio y a las celebraciones de muertos, pero también en los mapas de Ahuimol existen dichas celebraciones en las afueras de la comunidad.

PERSONAJES

En este apartado se habla de humanos, deidades y seres con atributos animales, a quienes se ha hecho referencia en los anteriores y que están



Figura 6. Xococatl y sus rituales. Mapa realizado en el Taller Elaboración de Etnocartografía de Chicontepec, 2013.

presentes en la cartografía indígena, no como centrales y poseedores de la naturaleza, sino inmersos en ella.

Los humanos

Las personas que aparecen tienen nombres propios o forman parte de grupos que están haciendo alguna actividad dentro de recintos, en el monte, en el río o en espacios limítrofes. Los personajes de los mapas antiguos sobresalen por ser gobernantes, líderes o integrantes de empresas de conquista.³³ En la cartografía actual, la presencia de esculturas nos habla de personajes de importancia histórica, como en el caso de Guadalupe Osorio que ya hemos mencionado.

Sobre todo, el hombre queda inserto en el mapa por sus obras, ya sea la construcción de viviendas, puentes y edificios, la domesticación de animales o el cultivo; está representado por sus actividades rituales y la forma en que nombra al espacio donde vive y mira.

En los mapas de Xococatl el hombre figura haciendo rituales, lo mismo en el momento de pedir lluvias que en el carnaval y el Día de Muertos. Se le mira integrado a una sociedad; no como individuo, sino como conjunto, y se describe colectivamente. Se le puede apreciar cultivando, preparando alimentos, acarreando agua, danzando, comiendo, ofrendando; es decir, construyendo su cultura. Entonces podemos inferir que los mapas actuales de las comunidades nahuas de Xococatl y Ahuimol describen al humano integrado a su ambiente y realizando actividades de su cultura.

En los mapas antiguos los hombres son protagonistas de hazañas, autoridades, guerreros, gobernantes, cautivos o extranjeros que con su presencia dan sentido al plano. En muchas ocasiones las cabezas humanas determinan nombres propios de personas y lugares, así como dan nombre a templos católicos o señalan que son habitación de tal o cual personaje.

Deidades

Las deidades están presentes en los textos antiguos y modernos; conforman un paisaje peculiar habitado por seres que pueden tener forma hu-

³³ Tal y como se pudo observar en el *Lienzo de Tuxpan*, donde se ilustra la conquista mexicana de territorio huasteco.

mana (antropomorfa) o animal (zoomorfa) y que están relacionados con el sistema nahua de creencias (cf. Juárez, 2013).

El panteón de los nahuas se compone de infinitud de deidades que reflejan su conocimiento del universo. Principalmente se dividen en celestes, terrestres, acuáticas e intraterrestres, las cuales gobiernan e influyen en los espacios donde habitan. También existen algunas que conectan todos los ámbitos del cosmograma; así encontramos a los árboles de la vida y a Chicomexochitl (como héroe cultural que explica todo); las estrellas y las aves; los reptiles y los seres antropomorfos, así como los fitomorfos, al igual que a los seres marinos, como los peces, los caracoles y Apanchaneh. Las figuras recortadas en papel ilustran todo un panteón con apariencias zoomorfas, antropomorfas y fitomorfas que habitan en todos los planos del universo, es decir, son habitantes de cerros, ríos, estanques, cuevas, el mar, cubes y caminos, por lo que hay que respetarlos y andar con cuidado en caso de encontrarlos.

La más destacada de esas creaturas es la deidad que habita al maíz (cf. Hernández, 2004), ya mencionada: la divinidad de Chicomexochitl, cuya traducción literal es “Siete Flor”, y que alude al florecimiento de la planta del maíz. Ésta se relaciona con los atributos de la fertilidad y la nutrición, representando no sólo al maíz, sino a todas las formas de manutención humana. Se le representa con la mazorca, que es vestida como ser humano ya sea de forma femenina (Macuixochitl-cinco flor) o masculina (Chicomexochitl), y su capacidad de aportar alimento a los seres vivos está presente en diversas narraciones locales.³⁴ Así la describen en Ahuimol y Xococatl,

Chicomexochitl es la entidad del maíz, representada en siete figuras de muñecos hechas con papel cortado. También se conoce este ritual como siete flores. Son “muñecos” de papel cortado (elaborados con papel lustre), ropa de tela de acuerdo a su tamaño, con vestimenta que puede ser camisas, pañuelos o vestidos de mujer. Estas figuras van junto con una vela de cera y un gallito de madera, atadas con un cordón o un listón a la altura de la cintura.

³⁴ Son varios los investigadores que han hecho referencia a esta deidad en estudios de la región huasteca, sobre todo en la descripción y análisis de los rituales nahuas en la zona de Veracruz, como Alan Sandstrom, Arturo Gómez y Anuschka van't Hooft, por mencionar sólo algunos. Pero es una deidad compartida entre los nahuas de las Huastecas hidalguense, veracruzana, potosina y poblana.

En los rituales dedicados al maíz, la mazorca también es ataviada con prendas humanas y se le ofrendan grandes banquetes,

El ritual se realiza dos veces al año. El primero es en mayo, en la época de la siembra, donde se solicita para que pegue la planta y para una buena cosecha. En el altar se ponen semillas bonitas y grandes velas. Junto al altar se pone un arco de palmilla con flor de cempasúchil con semilla de vainilla. Y una cruz de chaca adornada con cempoal [cempasúchil] y flor blanca [chinito]. A la milpa se lleva en un chiquigüite la cruz-pan y las bebidas: refrescos, cervezas y aguardiente. La cruz se coloca en medio de la milpa y todos los asistentes se colocan alrededor de ella; también se lleva un cartón de cervezas, una reja de Jarrito y uno de Coca-Cola, tres litros de caña [...] de pan y una docena de cohetes, entre otras cosas.³⁵

Apanchaneh³⁶ es una divinidad acuática semejante a una sirena, cuya habitación es el agua, ya sea de ríos, lagunas o manantiales. Ella aplica sanciones a los que transgreden dichos espacios donde vive, como perder a los hombres por medio de sus atributos femeninos, castigar a las mujeres (a través de la pérdida de la menstruación, de la infertilidad o del aborto), así como premia a quienes cuidan su hábitat, por lo que se le rinde tributo mediante ofrendas (de alimentos, velas, aguardiente y música) en los lugares de agua. Apanchaneh se asemeja a santa Cecilia, de ahí que puede casarse con un músico, aunque también tiene relación con san Juan y san Cristóbal, lo que constituye de una manera compleja la cosmovisión entre los nahuas de la Huasteca.

Existen personajes que son denominados “habitantes”, los chaneques, que interactúan con los humanos poniendo en evidencia la ética

³⁵ Segundo periodo de trabajo de campo, abril de 2013. Testimonios recogidos por Gladys Rojas Martínez y Nancy Mena Silva en localidades de Chicontepec.

³⁶ Los nahuas de La Huasteca identifican a Apanchaneh como tutelar principal del agua, es literalmente la dueña, tiene a su disposición a un grupo de entidades para administrar las aguas y sancionar a los hombres que hacen mal uso de éstas, o bien que infringen en los rituales y ofrendas tan importantes para la manutención y control de las acciones de las divinidades. Los nombres con los que también se le conoce a la patrona del agua son: Apancihuatl o Acihuatl (mujer acuática), Axinola (señora del agua), Apixquetl (dueña del agua), Tlaahcohketl (custodia del agua), Anotzketl (vocera del agua), Atlanhuatihketl (regente del agua), Amoyahquetl (distribuidora del agua), Siahuamichih (mujer pez), Aserenah (Sirena), Tonana atl (nuestra madre agua), Atlanahuahuihketl (inexorable) y Teatocoketl (inundadora). Cf. Gómez (2012).

y la moral. Estos seres son traviesos y se les relaciona con lugares de la naturaleza, como cuevas, ríos y manantiales, pero también se les encuentra dentro de las casas. Sus características físicas son peculiares, pues son de pequeña estatura y de colores relacionados con el agua o las piedras preciosas. Los nahuas de Chicontepec los comparan con los duendes, y se refieren a ellos como poseedores de riquezas y moradores de los montes. Dicen: “En los cerros habitan duendes que espantan, son pequeños y feos, también son traviesos porque espantan a las personas, porque cuando suben las personas a la montaña y se les hace noche se les cierra el camino”. Esta referencia a cerrar el camino es muy común; cuando alguien altera el orden o falta a las normas comunitarias de un lugar, los seres que lo habitan actúan extraviándolo a manera de represalia.

En esta categoría también entran los santos católicos, a los cuales se les dan atributos especiales como portadores de energía, se les vincula a las labores agrícolas o se les compara con deidades antiguas. Así, Santiago se asocia con la conquista y se le ofrendan danzas. San Juan, portador de agua, es relacionado con todos los actos referidos al cuidado del fluido vital; algunos indígenas le atribuyen la tutela de las aguas pluviales, aunque generalmente aparece como el colaborador de máxima confianza; en términos locales es “el secretario”.³⁷ San Cristóbal está encargado de custodiar el agua terrestre, como la de los manantiales y los ríos, y el agua mítica que yace en el cerro. San Miguel es defensor ante los males del mundo; San Bartolomé, Santa Bárbara y Santa Catarina son patronos de algunos pueblos, lo mismo que la Virgen de Guadalupe, a la cual se le asignan atributos de deidades telúricas de la Antigüedad y además es nombrada To Nantzin, “Nuestra Madre”; a ella se le dedican sones especiales, como Xochipitzahuac, y sones canarios que sirve para la apertura y el cierre de ofrendas rituales. La introducción de nuevos cultos a lo largo de los siglos xx y xxi han combatido tanto a los rituales antiguos como a los católicos, que han subsistido de la mano por más de cinco siglos. Esto se hace evidente tanto en los planos como en el diálogo con los autores.

³⁷ La administración del mundo sagrado es comparada con el sistema de gobierno municipal y nacional (Cf. Gómez, 2012).

REFLEXIONES FINALES

Sin duda, en la tradición pictórica mesoamericana existe una idea compartida que ha trascendido e identifica a los pueblos nahua-hablantes del pasado y del presente, sustentada en el hecho de que habitan el mismo territorio y construyen una identidad local basada en sus expresiones culturales. Ello no significa que sean sociedades estáticas, sino que son dinámicas y al mismo tiempo reafirman su arraigo espacial y el sostenimiento de su cultura en su dependencia vital del medio. “El paisaje no es un espectáculo muerto; es un dinámico código de símbolos que nos habla de su pasado, presente y futuro” (Nogué i Font, 1985: 102).

Podemos afirmar, a partir de los planos estudiados, que sí existe una etnocartografía. Se trata de un esfuerzo intelectual de plasmar sistemáticamente toda la complejidad de un paisaje compartido que reafirma la identidad y la pertenencia. Asimismo, reconocemos que la elaboración de mapas por parte de las comunidades incluye una reflexión acerca del posicionamiento del autor y del observador; en este sentido se marcan formas de representar e interpretar el entorno natural y cultural: *emic*, como fue el caso de las representaciones cartográficas de Ahuimol, y *etic-emic* para el caso de Xococatl.

BIBLIOGRAFÍA

- Broda, Johanna (1991), “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, pp. 461-500.
- (1997), “Etnohistoria y metodología interdisciplinaria”, *Antropología Mexicana: Proyección al futuro (XX Mesa Redonda)*, Sociedad Mexicana de Antropología/IIA-UNAM, México, pp. 63-73.
- , Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.) (2001), *La montaña en el paisaje ritual. Estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos*, ENAH/IIH-UNAM/Universidad Autónoma de Puebla, México.
- Fernández Egea, José M., y José M. Egea Sánchez (2008), *Guía del paisaje cultural. Tierra de iberos. Murcia. Una perspectiva agroecológica*, Sociedad Española de Agricultura Ecológica, Catarroja.

- Galarza, Joaquín, y Keiko Yoneda (1979), *Mapa de Cuauhtinchan*, núm. 3, AGN, México.
- García Bernal, María Elena, y Julián García Zambrano (2006), “El Altépetl colonial y sus antecedentes prehispánicos. Contexto teórico-historiográfico”, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el Altépetl del siglo XVI*, FCE/Instituto de Geografía-UNAM, México.
- Gómez, Arturo (2012), “San Juan y San Cristóbal ante la Regencia de Apanchaneh (ritualidad y sincretismos entre los nahuas de la Huasteca, México)”, ponencia presentada al Congreso Internacional de Americanistas, Viena.
- (2013), “Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Johanna Broda (coord.), *Convocar a los dioses: ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, IVEC, Xalapa, pp. 171-200.
- Gómez, Arturo, y Anushka Van’t Hooft (2012), “Atlacualtiliztli. La petición de lluvia en Ixcacuatitla, Chicontepec”, en A. Van’t Hooft y J. A. Flores Farfán (eds.), *Estudios de lengua y cultura nahua de la Huasteca*, Coordinación de Ciencias Sociales y Humanidades-UASLP/Linguapax/CIGA-UNAM, pp. 100-118.
- Gonda, Noemí, y Denis Pommier (2004), *Prevención y resolución de conflictos en torno a la tierra y los recursos naturales: manual práctico de mapeo comunitario y uso del GPS para organizaciones locales de desarrollo*, Unión Europea, Managua, <www.agter.asso.fr/IMG/pdf/manual_gps_final_2da_a.pdf>.
- H. Ayuntamiento de Chicontepec, Trienio 2008-2010, Veracruz.
- Hernández Ferrer, Marcela (2001), *Ofrendas a Dhipak. Ritos agrícolas entre los teenek de San Luis Potosí*, tesis de licenciatura, ENAH, México.
- (2004), “Idhidh Kwitol: Niño Maíz. Los niños en los rituales agrícolas teenek de la Huasteca potosina”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, UNAM, México, pp. 215-234.
- Hernández Soc, Patricia, Nancy Mena y Gladys Rojas Martínez (2013), “Taller con jóvenes sobre Etnocartografía y Etnotaxonomía”, informe de campo, Ahuimol, Chicontepec, Veracruz, Documentos de Consulta del Acervo del Equipo Regional Huasteca, Subdirección de Etnografía, MNA, México.

- Juárez Becerril, Alicia María (2013), "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coord.), *Los divinos entre los humanos: imágenes de santos en contextos culturales de ascendencia indígena*, Artificio Editores, México, pp. 127-155.
- McCall, Michael (2011), *Mapeando sus tierras: paisaje local, conocimiento local, mapeo local, poder local*, CIGA-UNAM, México.
- Melgarejo Vivanco, José Luis (1970), *Códices de tierras. Los lienzos de Tuxpan*, Pemex, México.
- Mena Silva, Nancy, y Gladys Rojas Martínez (2013), "Las otras cartografías", en *Representaciones del espacio y territorio entre los nahuas de Xococatl, Municipio de Chicontepec, Veracruz*, informe de campo, Documentos de Consulta del Acervo del Equipo Regional Huasteca, Subdirección de Etnografía, MNA, México.
- Nogué i Font, Joan (1985), "Geografía humanística y paisaje", *Anales de Geografía*, núm. 5, pp. 93-107.
- Pájaro, David (2009), "La cartografía de tierras, una herencia mesoamericana", *Revista de Geografía Agrícola*, núm. 43, noviembre.
- Rivas, Pedro, y Miguel Perera (2008), "La etnocartografía y el Sistema de Información Geográfico-Ecológico-Cultural del pueblo pemón (SIGEC-Pemón). Alcances y posibilidades", *Antropológica*, núm. 52 (109), pp. 27-67.
- Sandstrom, Alan (1991), *Corn is Our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Urquijo, Pedro S. (2008), "Naturaleza y religión en la construcción de la identidad de los teenek potosinos. La perspectiva del paisaje", *Espaciotiempo, Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanidades. Dossier Cultura y medio ambiente en la Huasteca: la población indígena y su entorno natural*, año 1, núm. 1.
- Valle, Julieta (2003), *Nahuas de la Huasteca*, Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/PNUD, México.
- Yoneda, Keiko (1994), *Cartografía y linderos en el mapa de Cuauhtinchan*, núm. 4, estudio preliminar de Keiko Yoneda, MNA-INAH, México.

III. REPRESENTACIÓN, ESPACIO Y MEMORIA. LA TERRITORIALIDAD DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS DE MICHOACÁN

*Rodolfo Oliveros, Aída Castilleja
Juan Gallardo, David Figueroa
Lilia Roldán, Daniel Gutiérrez*

INTRODUCCIÓN

Es mejor que nosotros partamos de que la cartografía
casi nunca es lo que dicen los cartógrafos.

HARLEY, *LA NUEVA NATURALEZA DE LOS MAPAS*.

El territorio y la apropiación de la diversidad biológica, atravesados por la diversidad cultural de los pueblos originarios que habitan en lo que conocemos como el estado de Michoacán, fueron las líneas generales que nos llevaron a buscar diferentes derivas de investigación que permitieran dar cuenta de la forma en que los pueblos producen, recuerdan, viven, narran y delinear su territorio construyendo distintas maneras de representarlo.

En diferentes líneas de investigación del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México nos habíamos acercado, por diversas motivaciones, a los espacios de representación de los pueblos indígenas, es decir, a las elaboraciones simbólicas del territorio que se expresan por vía de relatos, mitos y rituales. Un nuevo panorama se nos presentó cuando fue necesario acceder no sólo a las expresiones simbólicas de la espacialidad social, sino también a las propias prácticas espaciales de los pueblos y entender las representaciones del espacio que guiaban esas prácticas, que se asocian al sentido propio de la territorialidad de los pueblos.

En la búsqueda de diferentes derroteros para acercarnos a las formas de producción del territorio y lo que ello conlleva en cuanto a la manera

de apropiarse o disputar la relación con la naturaleza, nos acercamos a lo que se conoce como *cartografía social*, como un recurso etnográfico que nos permitiera generar las ventanas para asomarnos al territorio por medio de la forma en que éste es pensado, imaginado, vivido y conocido por quienes lo habitan. El resultado de ello fueron mapas elaborados de manera conjunta por hombres y mujeres de diferentes edades, ocupaciones y experiencias. En ocasiones esos mapas se hicieron de forma individual y en otras fueron trazados entre varios integrantes de las comunidades. Este ejercicio nos abrió las puertas a otras maneras de nombrar el territorio, a mapas efímeros surcados sobre la arena de las playas o dibujados por medio de la mano o la palabra.

De esta experiencia etnográfica, nueva para nosotros, surgió la inquietud de dar un mayor cuerpo metodológico a la sistematización de eso que hemos llamado etn-cartografías. Para ello recuperamos algunas propuestas que nos han ayudado a entender de mejor manera la importancia del mapeo social como una técnica etnográfica y cuyos horizontes se extienden más allá del estrictamente académico, pudiendo tornarse en una herramienta que los propios pueblos puedan apropiarse y que coadyuve al conocimiento de los territorios comunitarios y en la solución de conflictos.

La propuesta de la producción del espacio elaborada por Lefebvre (2013) nos dota de un marco general para entender la dimensión espacial de la vida social. En tanto, la cartografía crítica nos posibilita entender la dimensión histórica de la elaboración de mapas como medio del conocimiento atravesado por relaciones de poder y dominación. La última pieza para lograr articular un esbozo de lo que puede ser la etn-cartografía es la propia historia de la cartografía social.

A partir de esas piezas podemos ir dando cuerpo al análisis de los mapas y los relatos que llevamos a cabo con los pueblos nahuas, purépechas, jñatjo y ñathö.¹ Dicho análisis gira en torno a dos ejes: uno, metodológico, dirige la mirada hacia la propia elaboración de los mapas partiendo de la situacionalidad de los saberes, reconociendo su diversidad y unidad a partir de diferentes tradiciones culturales, del género, de la ge-

¹ Los pueblos jñatjo son conocidos comúnmente como mazahuas, tanto en la literatura antropológica como por parte de las personas no indígenas; lo mismo sucede con los otomíes, quienes se nombran a sí mismos ñathö, voz que corresponde a la variante de la lengua del oriente michoacano. A lo largo del texto hemos preferido utilizar los etnónimos que estos pueblos utilizar para referirse a sí mismos.

neración y de la historia de vida de quienes hicieron las representaciones, las cuales no se reducen al trazo de mapas sobre el papel, sino que incorporan diversas estrategias que los actores utilizaron para explicarnos su territorio y que se materializan en narraciones, ubicaciones señalando hacia el horizonte o emplazadas en lugares específicos, formas y conexiones del espacio. Representaciones improvisadas y efímeras, como el trazado de croquis en la arena y otras formas creativas-reflexivas, facultaron la articulación de diferentes formas de proyectar el territorio.

El segundo eje tiene como línea de tensión la dimensión relacional del espacio, que permite analizar, a partir de la idea de totalidad, el territorio de los pueblos con los que se realizó la investigación. Esto nos lleva a problematizar los parámetros de ubicación y las formas de orientación en el espacio. Es decir, los límites y fronteras, formas de concepción del adentro y el afuera, así como las escalas que nos ayudan a ubicar las dinámicas de movilidad de dichos límites. En ese sentido, el arriba y el abajo, las orientaciones cardinales, la ubicación de los astros o de ciertos objetos en el espacio (cerros y linderos o mojoneras) figuran como orientadores. Este conjunto de elementos y relaciones devela una de las cualidades del territorio: como sustrato de la memoria colectiva donde el tiempo se plasma y nombra, moldea y transforma el territorio. En el espacio queda materializada la historia comunitaria, sus proyectos y disputas con propios y ajenos, que es fuente para la constitución de identidad. La relación tiempo-espacio, analizada desde el territorio y la memoria, propicia el acercamiento a los procesos de transformación del paisaje y del cuerpo social, así como a su codeterminación.

Por último, consideramos que esos elementos nos facilita ver los territorios de los pueblos como espacios interconectados y estructurados en diferentes escalas y con diferentes funciones; con continuidades y rupturas. A partir de esta propuesta seleccionamos algunos de los mapas sociales representados gráficamente sobre un pliego de papel; algunos efímeros, trazados sobre la arena o en el aire, así como narraciones y otras formas de descripción oral del territorio, que nos facultan hacer una reflexión sobre el conjunto de los casos estudiados y no únicamente un análisis descriptivo de las cartografías.

LA PRODUCCIÓN DE ESPACIO

La tríada para entender la producción del espacio planteada por Henri Lefebvre (1976 y 2013) nos adentra en la dimensión espacial de la vida

social. El filósofo francés nos invita a pensar en tres dimensiones la producción social del espacio: *a)* Las prácticas espaciales o espacio percibido, que articula “producción y reproducción de lugares específicos y conjuntos espaciales propios de cada formación social”; así, la práctica espacial de una sociedad podrá ser develada al descifrarse su espacio. *b)* Las representaciones del espacio o espacio concebido, que vincula las relaciones de producción al orden que imponen y cuya expresión se da por medio de conocimientos, signos, códigos y relaciones frontales; éste es el espacio de los planificadores, de los ordenadores del territorio, etc. Tales concepciones del espacio están basadas en la idea abstracta del mismo, que lo concibe como neutral, vacío y por ello mismo cuantificable. Una de sus expresiones es evidentemente el mapa, donde toma cuerpo la relación saber-poder. *c)* Los espacios de representación o espacio vivido, que expresa simbolismos complejos de la vida social; es un espacio que “recubre el espacio físico utilizando simbólicamente sus objetos”. Éste es el espacio de los habitantes, de los usuarios del espacio que por medio del imaginario tratan de modificarlo y apropiárselo; la historia individual y colectiva es su fuente (Lefebvre, 2013: 29-104). Esa tríada se articula dialécticamente, genera tensiones y contradicciones en la espacialidad social; por ello debemos verlo en su totalidad, encontrar los puntos que articulan su producción en una sociedad determinada y las relaciones sociales que le dan cuerpo.

Una vez planteado ese horizonte es necesario recuperar una de sus categorías analíticas internas: el territorio, forma específica de localización del espacio social. En tal sentido nosotros recuperamos la idea de territorio en cuanto lugar de

confluencia y de disputa; en él se articulan diferencias sociales y distinciones culturales que se expresan, entre otros aspectos, en modalidades singulares de concepciones, conocimientos, lógicas y prácticas sobre el territorio: usos de los suelos y aguas, de la flora y fauna silvestres y de especies semidomesticadas y cultivadas, adaptaciones para la formación y expansión de espacios de residencia (Castilleja, s. f.).

En ese orden de ideas, podemos entender el territorio de los pueblos indígenas como la materialización de la práctica espacial y del espacio vivido, atravesado por las concepciones del espacio. Es la fijación del tiempo, es decir, de la historia, la que va dejando marcas, huellas y tex-

turas en el territorio. Por ello, teniendo como base el territorio, podemos analizar la particularidad de las relaciones espacio-temporales de los pueblos indígenas.

DE LA CRÍTICA DEL MAPA A LA CARTOGRAFÍA GEOGRÁFICA
CRÍTICA. VEREDAS PARA UNA ETNOCARTOGRAFÍA
DESDE EL PUNTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección
que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad,
y el mapa del imperio, toda una Provincia. Con el tiempo,
esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios
de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía
el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él.
Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones
Siguientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil
y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol
y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas
Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y Por Mendigos;
en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas
[Suárez Miranda, *Viajes de varones prudentes*, Libro cuarto,
cap. XLV, Lérida, 1658.]

JORGE LUIS BORGES, "DEL RIGOR EN LA CIENCIA", *EL HACEDOR*

En la sociedad moderna capitalista el mapa ha sido concebido como una ventana transparente del territorio, como expresión de la exactitud de la ciencia moderna por medio de la incorporación de la tecnología para convertirse en una representación exacta de la realidad. El historiador de la cartografía Brian Harley afirma que los mapas se han clasificado según su correspondencia con la verdad topográfica; por ello, "ubicar acciones humanas en el espacio sigue siendo el mayor logro intelectual de los mapas como formas de conocimiento" (Harley, 2005: 60-61). Para poder recuperar el mapa como medio de conocimiento etnográfico es necesario realizar una crítica del mapa como instrumento de poder.

Los cartógrafos modernos, nos dice Harley, piensan que sus mapas son una expresión concreta del mundo de las matemáticas y, sin embargo, nunca dejan de ser metáforas y signos del mundo. Por ello podemos

considerar al mapa como una forma de texto que ha sido producido bajo ciertos principios, técnicas y desarrollos de los sistemas formales de comunicación (Harley, 2005: 62). Cada mapa codifica más de una visión del mundo, y la intencionalidad con la que fue elaborado nos lleva a tratar de entender la función para la que fue confeccionado; para Harley, esto sigue siendo la clave para leer mapas históricos. Por eso podemos leer cualquier tipo de mapa, incluso los elaborados con tecnología geoespacial, como documentos históricos y culturales.

El mapa como lenguaje expresa una ideología y por medio de él es posible rastrear una historia social, tanto de las representaciones del espacio como de los espacios de representación. En ellos también se expresan determinados aspectos de la cultura —universo de significación— a la que pertenecen los sujetos. Los mapas reflejan la estructura social y las relaciones sociales, ambas atravesadas por relaciones de poder y dominación. Por ejemplo, la confección de mapas ha estado ligada a la consolidación territorial de los Estados nacionales modernos (Harley, 2005: 86-87). De ahí que en las comunidades indígenas y campesinas los mapas agrarios sean una poderosa herramienta de defensa del territorio, en cuanto mecanismo de reconocimiento por parte del Estado de la propiedad social de la tierra. En ese sentido, los mapas dificultaron de manera invisible la vida cotidiana de la gente común, y así “las líneas de los mapas, dictadores de una nueva topografía agraria, introdujeron una dimensión de disciplina del espacio” (Harley, 2005: 91) por medio de su incorporación en el sistema legal, militar y científico. Por ello es importante reconocer que el trazado de los mapas es a la vez excluyente e incluyente, dependiendo de los sujetos y de los contextos histórico-sociales en los que se producen. La relación saber-poder es evidenciada por medio de las representaciones del espacio elaboradas por las instituciones burocráticas del Estado y sus nuevos personeros, como son algunas organizaciones no gubernamentales (ONG). Estas representaciones del espacio, al partir del espacio abstracto, recurren a la razón instrumental por medio de la planeación, el ordenamiento y el manejo del territorio; los propios términos utilizados son la ejemplificación de ello.

En resumen, algunos de los aspectos centrales que es posible rastrear por medio del mapa son la ideología (representaciones del espacio), las estructuras y relaciones sociales, la cultura (significación-espacio de representación), la historia y las relaciones de poder. En este último sentido el mapa puede ser, además, un dispositivo de control espacial que

tiene como base la concepción del espacio neutral y vacío, es decir, abstracto, en el que las relaciones sociales concretas desaparecen.

La cartografía crítica ha dado pie al cuestionamiento del papel que ha tenido la disciplina geográfica en las disputas territoriales y su subordinación a la lógica estatal, y, por lo tanto, a las propias herramientas de representación espacial en la dominación colonial y del capital sobre diversos pueblos.

Esta crítica a las disciplinas geográficas y cartográficas ha dado como resultado la elaboración de propuestas que han tratado de articular los saberes locales y científicos para poder generar procesos colaborativos en la producción de conocimientos. Por un lado, la geografía crítica y la cartografía geográfica crítica surgida en los años setenta del siglo xx fueron un primer paso para lograr trascender la visión tradicional y empirista de la ciencia geográfica, y para que, por lo tanto, el análisis de los mapas pueda ser comprendido como una forma de estudiar las desigualdades socioespaciales y modificarlas. Por otro lado, los conflictos territoriales y el despojo de bienes comunes naturales en los países dependientes, principalmente en África y América Latina, hicieron que los pueblos comenzaran a buscar nuevas herramientas para la defensa de sus territorios, una de las cuales fue encontrada por los académicos que en algunas ocasiones acompañaban estos procesos (Acselrad, 2008; Girardi, 2011).

Diversos ejercicios de mapeo que trataban de incluir a la población local en la producción de los mapas tuvieron auge en los años noventa y fueron llevados a cabo principalmente por ONG. Esas experiencias fueron inicialmente muy diversas y recurrieron a diferentes terminologías y metodologías, aunque en el debate internacional eran conocidas de forma genérica como mapeo participativo. Algunas de las modalidades que se adoptaron como herramientas del mapeo fueron caracterizadas por Corbett (en Acselrad y Régis, 2008) de la siguiente manera: *a)* cartografía efímera, un método muy básico de elaboración de mapas que se trazan directamente sobre la tierra con los medios naturales al alcance; *b)* cartografía de esbozo, que es la elaboración de un mapa con base en la observación y la memoria; sin incorporar medidas exactas ni una escala específica, es un dibujo que se elabora en hojas de papel por medio del cual se representan las características del paisaje; *c)* cartografía de escala, por medio de la cual se producen mapas como fuente de datos georreferenciados; *d)* modelos tridimensionales, que incorporan no sólo datos georreferenciales, sino también escala y elevación; han sido utilizados

para marcar los usos del suelo y los tipos de cobertura vegetal del territorio por medio de puntos, líneas y polígonos; e) fotografías aéreas, que han sido utilizadas para generar datos georreferenciados por medio de la percepción remota, los que pueden utilizarse en proyectos cartográficos comunitarios a gran escala; f) sistemas de posicionamiento global (conocidos como GPS, sus siglas en inglés), en los que se usan herramientas satelitales para indicar la posición de los usuarios mediante un sistema de coordenadas, y g) sistemas multimedia de información vinculados a los mapas, como fotografías, video y texto, como parte de mapas digitales. En este proceso ha sido importante la propuesta de los sistemas de información geográfica participativa (SIGP) (Acselrad y Régis, 2008: 21-22).

Las experiencias de mapeo participativo tuvieron sus primeras aplicaciones en el territorio de los inuit, y los mapas resultantes fueron aprovechados para el estudio del uso tradicional de la tierra y los conocimientos locales, las formas de ocupación de la misma y el mapeo de recursos naturales, que coadyuvarían en la delimitación del territorio autónomo de dicho pueblo. Posteriormente, esos ejercicios de cartografía social fueron llevados a cabo en América Latina y África, donde fue confeccionada la terminología del mapeo participativo, etnocartografía, autodemarkación territorial y delimitación de los dominios ancestrales, levantamientos etnoecológicos, así como el mapeo de los usos tradicionales de los ecosistemas y la ocupación del territorio. Un caso significativo fue la “Guerra de los Mapas” en la Amazonía brasileña, donde tuvo lugar la conocida lucha de los *seringueiros* (Porto Gonçalves, 2010; Acselrad y Régis, 2008: 29-33). Finalmente, otra vertiente del desarrollo del mapeo participativo se llevó a cabo en Estados Unidos, principalmente como iniciativas de agencias gubernamentales cuyas políticas están dirigidas hacia los pueblos indígenas. Siguiendo este sinuoso camino de la cartografía social es posible ver que las problemáticas concretas de cada país y los agentes que recurren a ellas le dan un perfil diferente. Por ejemplo, en Guatemala los mapeos locales han sido utilizados para identificar los lugares donde hubo masacres durante la guerra civil y para coadyuvar en la búsqueda de justicia de los pueblos mayas (Acselrad y Régis, 2008: 21-22).

Con este panorama de la cartografía social debemos ahora preguntarnos por las posibilidades de realización de una etnocartografía que se sustente en el reconocimiento del espacio como producto y productor de las relaciones sociales. En este sentido la cultura, como universo de

significación de los grupos sociales y dimensión ontológica del ser social, es una senda para la interpretación antropológica de la cartografía social o etnocartografía. Realizar ésta es, por lo tanto, hacer emerger el código espacial de una determinada cultura, en cuanto práctica y teoría, por medio de la interpretación-decodificación de los espacios de representación.

En la medida que trabajamos principalmente con los espacios de representación, el punto de vista antropológico puede contribuir a la formación de una ciencia espacial, poniendo el acento sobre las prácticas sociales de representación y descripción del territorio por parte de los actores. Dichas prácticas pueden seguir estrategias y caminos diversos, como los relatos y mitos tradicionales, los rituales, los textiles y otras formas de representación del espacio en el ámbito local o de la vida comunitaria.

El cuerpo de representaciones gráficas, a las que también nos referimos como mapas y sobre las que trabajamos para la elaboración de este capítulo, está integrado, en el caso de los nahuas de la sierra-costa michoacana, por dos mapas dibujados a mano alzada² y un mapa efímero trazado sobre la arena de la playa. En la localidad jñatjo de San Mateo se elaboraron ocho mapas a mano alzada, cinco de los cuales fueron realizados por niños y niñas de sexto de primaria, y tres por adultos de la comunidad de diferentes experiencias y edades. Finalmente, se elaboró un mapa colectivo con la participación de hombres, mujeres, niños y niñas de diversas edades. Con los ñathö de San Felipe de los Alzati se elaboraron seis mapas a mano alzada, todos hechos por hombres, tres individualmente y los otros tres en forma conjunta. Uno fue familiar, aunque el trazo lo hizo el padre. Otro fue elaborado por las autoridades agrarias comunales y el tercero por un señor y su yerno. En el caso de los purépechas se dibujaron siete mapas, individual y colectivamente, en localidades de las zonas serrana y lacustre. De ellos, cinco fueron elaborados con comuneros de Cherán dedicados a la agricultura y a actividades forestales, curadores o especialistas rituales y autoridades lo-

² Con el término de mano alzada nos referimos al ejercicio de representación que se hace sobre un pliego, un trozo de papel o sobre la arena, plano en el que no existe ningún referente previo que no sea el tamaño del papel o un límite imaginario en la arena. Ello permite prescindir de dimensiones u orientaciones prefijadas, así como de referentes espaciales, a no ser los que convengan a quienes participan en la elaboración de los trazos. Se ponen a disposición, en el caso de los trazos sobre papel, colores o lápices que se utilizan a elección de aquellos que participan en su elaboración.

cales; los de la zona lacustre corresponden a pescadores, agricultores y autoridades locales de comunidades ribereñas e isleñas.

ELEMENTOS METODOLÓGICOS DEL EJERCICIO ETNOCARTOGRÁFICO

¿Cuántos mapas, en sentido descriptivo o geográfico, serían precisos para agotar un espacio social, para codificar y decodificar todos sus sentidos y contenidos?

HENRI LEFEBVRE, *LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO*.

Para lograr descifrar el código espacial por medio del cual los pueblos producen su territorio a través de prácticas sociales e imaginarios es necesario plantear una sistematización del ejercicio cartográfico: ¿qué se representa? ¿Cómo se elige representar y en qué orden de prioridad? ¿Cómo se representa la *diferencialidad* del territorio? ¿Cuáles son las estrategias de representación en cuanto espacio relacional, productor y resultado de prácticas sociales? ¿Cómo está orientado el mapa y a partir de qué elementos? ¿Cuáles son las escalas que los actores eligen y por qué? ¿Cómo quedan plasmados la memoria, las huellas, los borramientos y las rugosidades del territorio en el mapa? En definitiva, ¿la elaboración de etnocartografías nos puede decir algo sobre la práctica territorial de los pueblos indígenas? Ésas son algunas de las preguntas cuyas respuestas abren una ventana a la comprensión de la producción del territorio y a las prácticas espaciales de los pueblos indígenas.

Los ejercicios de etnocartografía que llevamos a cabo con los pueblos originarios de Michoacán fueron guiados por una metodología etnográfica que nos sirvió para analizar procesos más puntuales y acercarnos a la territorialidad en yuxtaposición con determinados procesos sociales, como reivindicaciones étnicas, defensa del territorio o de los derechos sobre el acceso a bienes medioambientales, conservación ambiental y cambios en los usos del suelo y en las formas de ocupación del territorio.

Para lograr que los dibujos de representación del territorio pudieran ser un instrumento de explicación cartográfico fue necesario distinguir cuatro tipos de datos espaciales: punto, línea, polígono y escala. Poste-

riormente, fue importante realizar un análisis comparativo de los mapas que nos permitiera distinguir similitudes y diferencias entre ellos.

Por ello prestamos atención a los siguientes elementos:

- Contexto en el que es elaborado el mapa, tanto el inmediato como el de la época en la que es o fue realizado.
- La forma de producción del mapa, es decir, el soporte material sobre el que se hizo, los medios que se utilizaron, las estrategias que se eligieron y la escala.
- En cuanto proceso significativo producido socialmente, el mapa también es consumido de una determinada manera y es apropiado por las mujeres y los hombres de formas diversas. Por ello fue necesario atender a los correlatos de los actores mientras confeccionaban los mapas, así como la forma en que otros habitantes de la comunidad ven los mapas elaborados.

a) Lo que se eligió representar.

A diferencia de la labor de desciframiento que debe llevar a cabo el historiador crítico de la cartografía sobre las intenciones del cartógrafo que elaboró algún determinado mapa, las motivaciones de la elección de la escala y los instrumentos utilizados en su confección, el ejercicio cartográfico como estrategia de generación de información nos plantea situaciones distintas. Ello no significa una ventaja interpretativa sobre el historiador, sino tan sólo condiciones diferentes al momento de registrar el proceso de elaboración e intentar su interpretación. Ello no nos exime de la importante labor de hacer explícitas las directrices específicas de los ejercicios que fuimos marcándoles a las personas con las que trabajamos.

La motivación general que orientó los ejercicios con los cuatro pueblos fue conocer lo que ellos determinan como la totalidad de su territorio comunitario, con la finalidad de conocer a mayor profundidad las formas de representación y constitución de sus territorios en cuanto sustento de la producción de diversidad biocultural.

En cada caso se presentaron condiciones específicas que exigieron la flexibilidad de dicha orientación hacia la totalidad de los territorios. Los resultados fueron diversos y los podemos agrupar en cuatro grandes apartados: a) los mapas en los que se dio preferencia a la totalidad de los territorios, con la única indicación de dibujar “la localidad”, ya fuera así de forma general o nombrando su topónimo, por ejemplo, “San Mateo” o

“San Felipe” en el área jñatjo-ñathö, con la finalidad de no inducir una delimitación espacial particular y tratando de ser lo más genéricos posible en las indicaciones; b) los mapas en los que se solicitó la representación de algún elemento particular del territorio, por ejemplo, la “orilla”, que delimita la manera en la que se tiene acceso a la laguna de Pátzcuaro; c) los mapas que fueron el resultado de trayectos o recorridos realizados por el investigador junto con los habitantes de la localidad, como fue el caso del área de la sierra purépecha, y d) finalmente, las representaciones que, de forma espontánea, se trazaron con estrategias y recursos propios para explicar el territorio durante la entrevista, en cuyo caso la escala representada no era fija, lo mismo que la orientación, las que fueron modificándose conforme avanzaba la conversación. En este caso los resultados fueron mapas efímeros trazados sobre la arena —en el caso de los nahuas—, o bien, narraciones orales al momento de señalar con la mano o la mirada la ubicación, distancia o rumbo del elemento que se describía.

El carácter efímero de estos mapas radica no sólo en que la base sobre la que son trazados es fugaz, sino sobre todo en la forma que las personas eligen para efectuar dicha representación: la flor, en el caso ñathö, como metáfora del territorio comunitario o el carácter performativo de un mapa que se va transformando conforme la explicación sobre la historia comunitaria se desarrolla. El carácter efímero de estas representaciones recurre tanto a la historia de vida de las personas como al bagaje cultural a partir del cual los habitantes perciben y representan su territorio, proceso creativo que toma los insumos para su expresión de la historia cultural y de la experiencia individual y colectiva.

b) La situacionalidad³ de los sujetos.

La diversidad y las diferencias entre los mapas elaborados fue parte de las características del ejercicio. Ello fue así no sólo por las escalas y las orientaciones generales trazadas por el equipo de investigación. El elemento principal de esta diversidad de mapas fue la propia situaciona-

³ Donna Haraway (1995). Nosotros recuperamos el concepto de conocimientos situados propuesto por esta autora feminista, en la medida que nos permite reconocer que los saberes producidos por los sujetos están atravesados por múltiples dimensiones, como el género, la generación, la historia de vida y la clase social, y que se expresan desde el discurso hasta la configuración propia de los cuerpos. Ello nos permite reconocer la posición jerárquica que ocupan los investigadores frente a los sujetos con los que trabajan, hacerlos evidentes y reconocer la parcialidad espacio-temporal a la que están anclados los saberes producidos desde la práctica académica.

lidad de los sujetos, es decir, el conocimiento que plasmaron en los mapas o que fueron dichos o dibujados, un conocimiento determinado por las condiciones de género, etnia, clase social, ocupación y edad, pero también por la historia de vida de cada cual.

La experiencia continua que tienen los pobladores de un lugar específico con el espacio próximo y lejano muestra, además, que la dinámica entre ambos puntos puede arrojar información sobre los cambios en la percepción y el conocimiento que se tiene sobre los elementos del entorno físico y que ocurren cuando se expanden los horizontes de tránsito, como lo muestra el siguiente ejemplo:

A mediados del siglo xx, un jefe krahó, grupo brasileño de la cuenca del alto Tocantins, comunicó a los miembros de su tribu que la luna estaba mucho más alta de lo que ellos creían. El jefe había llegado a esa conclusión porque había observado que los indios que viajaban a San Luis (unos 700 km en línea recta al noreste de la aldea) veían pasar la luna por el punto más elevado de la bóveda celeste; y los que viajaban a Río de Janeiro (aproximadamente 1 700 km al sur de la aldea) también la miraban a través del cenit. A partir de esos datos, el jefe discurrió que si la luna estuviera como siempre habían pensado los krahós, entonces ésta tendría que alejarse del cenit tanto en San Luis como en Río de Janeiro. Consecuentemente, la luna estaba mucho más alta de lo que ellos habían pensado por siglos (Barriga, 1996: 19).

En ese sentido, los espacios recorridos, la geografía y los sistemas referenciales de cada grupo desempeñan un papel importante en la concepción, representación y percepción del entorno, así como de los elementos que giran sobre éste. Si los vemos desde tal perspectiva etnográfica notaremos, en el caso de los nahuas, que tanto la figura como los 1 410 metros del cerro del Horcón, localizado en el norte del municipio de Aquila, no pueden reducirse a una mera entidad geológica ni a un dato más de la orografía local debido a que el cerro se encuentra altamente valorizado por las comunidades indígenas. El cerro encarna, por lo menos, tres cosas: a) es un límite que marca los linderos entre las tierras nahuas y las mestizas; b) es un elemento que orienta la memoria local pues señala el rumbo por donde entraron los contingentes mestizos a invadir los terrenos de uso común, y c) su interior representa una parte del mundo de los chanes, las almas y el diablo. Así, en el caso de los nahuas, estos elementos son interpretados en los ejercicios elaborados por hombres de distinta edad, cuya experiencia está marcada por la distancia generacional.

Así, los recursos con los que se clasifica y representa el espacio no sólo pueden ser diversos (el cuerpo humano, el sistema referencial lingüístico, objetos, sistemas gráficos, etcétera), sino que éstos dejan entrever aspectos de la cultura. No es un dato trivial el hecho de que todas las sociedades posean varias estrategias para orientarse en el espacio o para localizar objetos dentro o fuera de su entorno inmediato.

Otro ejemplo de este conocimiento situado de los sujetos lo podemos ver en el caso de la localidad ñathö de San Felipe de los Alzati. La mayoría de los mapas elaborados fueron hechos por hombres que en todos los casos han tenido acceso a representaciones cartográficas y a otro tipo de representaciones gráficas que facilitaron la ejecución del ejercicio. Las autoridades agrarias de las comunidades, que en todos los casos eran hombres adultos y casados, algunos de ellos campesinos y con algún otro oficio, como la albañilería, dieron una mayor importancia a los límites agrarios de la comunidad y a las zonas de uso común que a la división interna del territorio, ya fueran zonas habitacionales o de cultivo. En el caso del mapa elaborado con las autoridades de San Felipe, éste se basaba en la imagen que ellos tenían del mapa agrario “oficial” y que nos mostraron después de terminado el ejercicio. Al ser una comunidad agraria, la tierra es de propiedad social y no hay en su interior propiedad privada de forma legal, aunque exista *de facto*, apareciendo en el interior de límites agrarios como “vacío”, sin divisiones. Pero no sólo las líneas del contorno fueron elementos delimitadores de las tie-



Figura 1. Sierra-Costa nahua. Vista de la sierra Huitzontla. Fotografía de Aída Castilleja.

rras de las comunidades; para ellas fue importante marcar las cruces que establecen los linderos de la comunidad como formas de protección ante los avatares de la naturaleza. Finalmente, los conflictos de posesión y límites de tierras, así como las disputas por el acceso a determinadas zonas del territorio, fueron el otro elemento destacable en los mapas de las autoridades agrarias. En contraste, los mapas de las mujeres estaban orientados hacia las zonas habitacionales de la comunidad, destacando la relacionalidad del territorio por medio del parentesco.

Es importante señalar que hemos trabajado tanto con población mestiza como ñathö, siendo por tanto relevantes la dimensión y la diferencia étnica. En San Felipe de los Alzati quedan muy pocos hablantes del ñathö, los cuales tienen más de 70 años y sólo usan su lengua materna en los pocos encuentros que tienen entre ellos. La siguiente generación entiende el ñathö y sabe algunas palabras, pero sólo habla en español. Las posteriores generaciones, en general, no hablan ni entienden la lengua originaria.

Por otro lado, en las generaciones jóvenes encontramos distintas constituciones identitarias y de diferenciación social. La presencia de personas mestizas y ñathö, y las distintas posiciones ante la pertenencia indígena, han generado diferentes formas de apropiación del territorio, así como diversas posiciones ante los conflictos territoriales.

La situación histórico-social y política específica en la que se elaboraron los mapas también representó otro factor de contraste al momento de su producción. Esto fue particularmente importante en el caso de la localidad purépecha de Cherán, en la que los recorridos, representaciones gráficas y entrevistas se llevaron a cabo durante un periodo crítico en el que, por un lado, el pueblo se hallaba socialmente dividido por intereses partidistas frente a intereses comunales respecto a la apropiación y el control de ciertos espacios en el interior del caserío e inmediatos al mismo. Primaba, por otro lado, un ambiente de cierta inseguridad, pues resultaba difícil o peligroso transitar libremente por los terrenos del pueblo, en tanto que “el monte”, como ellos dicen, estaba controlado por “talamontes” o “pelamontes” en contubernio con el crimen organizado. Los recorridos que pudimos hacer tuvieron lugar justo antes de que dicha situación desembocara en los hechos de protesta y levantamiento organizado contra la tala ilegal y contra las restricciones impuestas a la comunidad respecto del acceso y uso de los recursos del monte y de las tierras comunales. Todo lo anterior desencadenó el proceso de reorgani-



Figura 2. Dibujo realizado por las autoridades agrarias de San Felipe de los Alcázar, Zihuatlano, Michoacán.



Figura 3. Cherán; al fondo, el cerro Kundikáta. Fotografía de Aída Castilleja.

zación y autoafirmación que, a mediados de abril de 2011, Cherán K'eri puso en marcha luego de aquel levantamiento, cuyo objetivo es la defensa del bosque como un bien de interés común.

LOS ESPACIOS DE REPRESENTACIÓN. IMAGINARIOS QUE PRODUCEN TERRITORIOS

Si cada sociedad produce su espacio y éste es por lo tanto resultado de la práctica social, el espacio contiene tanto las relaciones de producción como las relaciones sociales de reproducción, es decir, asigna el *locus standi* al sujeto social. Pero no sólo eso; tales relaciones también contienen las representaciones que se hacen del espacio y que expresan el profundo simbolismo de la vida social.

En esta segunda parte del capítulo nuestro objetivo es ir decodificando las representaciones plasmadas en los mapas elaborados en las distintas localidades, analizar las formas y estrategias como son representados el espacio y el tiempo vividos. Hemos agrupado los mapas a

partir de la clase de representación plasmada, las estrategias que fueron utilizadas, la escala y los tipos de relaciones que expresan.

MAPAS DE ESBOZO QUE REPRESENTAN LA TOTALIDAD DEL TERRITORIO COMUNITARIO

CARTOGRAFÍAS DE NIÑOS JÑATJO

Este ejercicio lo pusimos en marcha en la escuela primaria de San Mateo, con estudiantes de quinto grado. Los dibujos fueron elaborados en equipo por niños y niñas que viven en diferentes manzanas de la localidad. La única indicación fue que dibujaran su localidad y que podían utilizar colores o lápiz. En total trazaron cinco mapas, y nosotros tratamos de ir registrando las conversaciones que sostenían entre ellos mientras trabajaban. El análisis de los dibujos lo haremos con base en el conjunto de los mapas, aunque sólo describiremos dos de ellos.

El mapa reproducido en la figura 4 fue elaborado por niñas y niños de la tercera manzana, llamada El Rincón, y de la manzana llamada Centro. A diferencia de la mayoría de los ejercicios realizados con adultos, los menores decidieron en todos los casos utilizar colores para dibujar. También en todos los casos, los cerros, el sol, la iglesia del centro y el río Guadalupe fueron los marcadores principales que utilizaron para orientar el trazo. Un hecho recurrente que aparece tanto en los dibujos de los niños como en los de la mayoría de los adultos es que el mapa es orientado y no “nortado”, a pesar de que el ejercicio se realizó en el patio de la escuela, la cual no aparece en los dibujos —lo que es importante para entender la significación de los espacios que sí aparecen—. Como acabamos de mencionar, la iglesia del pueblo de San Mateo y las capillas de las manzanas son las que guían el orden del mapa en la zona habitacional, mientras que el río, los cerros y el sol dan la orientación general al mapa. En el caso del segundo mapa es la Santa Cruz, protectora contra los malos aires y que se encuentra en uno de los cerros ubicados al oriente de la localidad, la que lo posiciona. En algunos casos también dibujaron la jefatura de la tenencia, el jardín de niños y la primaria. Todos ellos son espacio relacionados con la vida comunitaria, donde la población converge en momentos rituales; así, en uno de los mapas aparece dibujado el arco de flores que se coloca a la entrada del templo, a pesar de que en el momento del ejercicio no había flores en

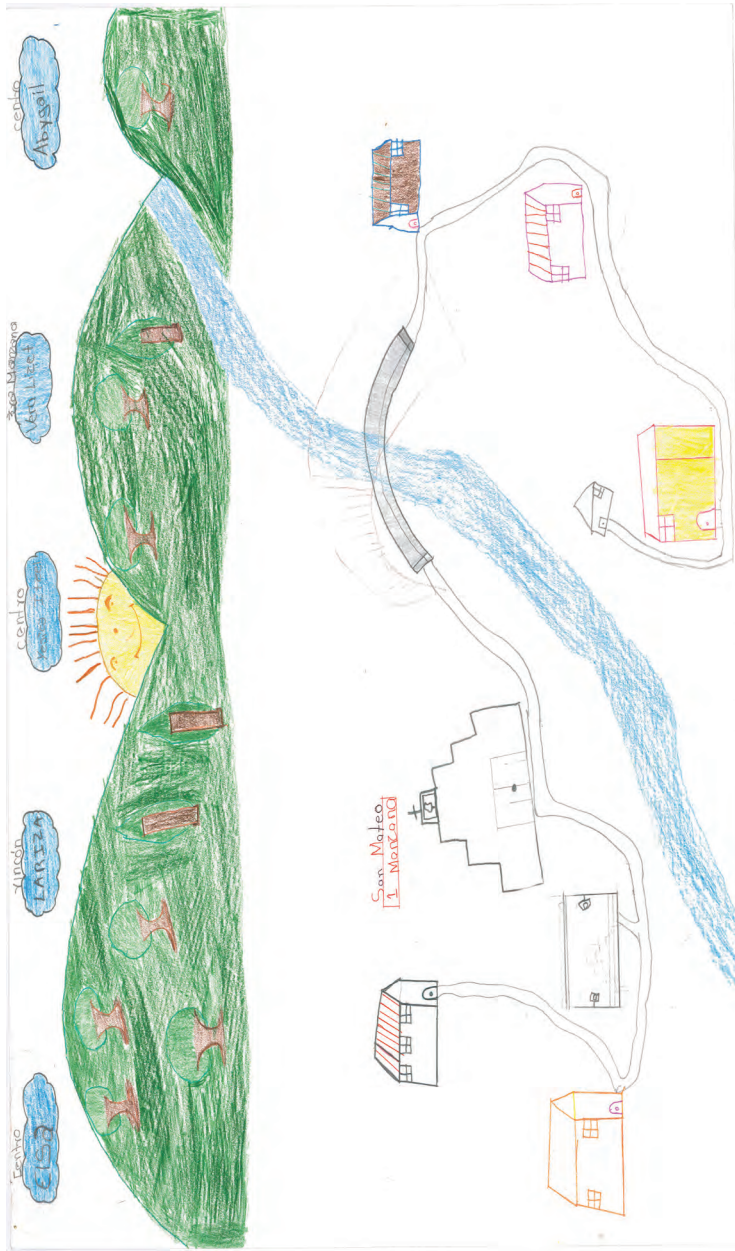


Figura 4. Mapa dibujado por niños de San Mateo.

dicho arco. Las capillas, por su parte, articulan los espacios domésticos a partir de las relaciones de vecindad y parentesco.

En segundo lugar aparecen las casas de los propios niños y niñas de la comunidad, y no todas las casas del resto de la población; además, sus casas están conectadas entre sí y con los espacios comunitarios. Esto nos parece relevante porque lo que se pone en el centro es la relacionalidad del espacio representado. Y no sólo eso, sino que las relaciones que se representan son en las que ellos mismos se ubican; por ejemplo, en todos los casos y a diferencia de los mapas elaborados por adultos, para las niñas y los niños fue importante poner sus nombres y la manzana en la que viven, y en algunos de los casos se dibujaron a sí mismos, ya sea como parte de la “leyenda” del mapa o en el interior de éste, representándose en su casa o en la cancha de basquetbol.

La cartografía social elaborada con los niños de la comunidad mazahua de San Mateo nos ha permitido distinguir y hacer evidentes algunos elementos que en las representaciones realizadas por los adultos se desvanecen, como el sol y las nubes o la conectividad entre los espacios. Aunque parte de las estrategias que utilizaron los menores en el trazado del mapa podemos atribuir las al proceso de aprendizaje que llevan en el sistema escolar oficial, es interesante que tales elementos se desvanezcan en los adultos, quienes prefirieron otra perspectiva para dibujar el mapa, y en algunos casos otra orientación —desde el norte—, y los elementos que articulan el espacio no son los mismos que los niños eligieron. Eso nos habla de un espacio que ellos viven cotidianamente en el que, con el ciclo de vida y los cambios propios de las comunidades, su representación se transforma, la diferencia de género en la apropiación y representación del espacio se hace más evidente, los límites y fronteras se vuelven relevantes. Un espacio producido con una larga temporalidad es por tanto representado de formas múltiples, en tanto quienes lo producen tienen experiencias diversas de vivir y producir dicho espacio.

COMUNIDAD DE PÓMARO. NAHUAS DE LA SIERRA-COSTA

Este mapa fue elaborado en la comunidad nahua de Pómaro por José María Isidro Tolentino, don Chema. Antes de tomar la pluma y el pliego blanco de papel que le proporcionamos, preguntó si queríamos que dibujara el pueblo o la comunidad de Pómaro, a lo que respondimos que él eligiera: optó por hacer la segunda. El plano fue trazado el día 2 de

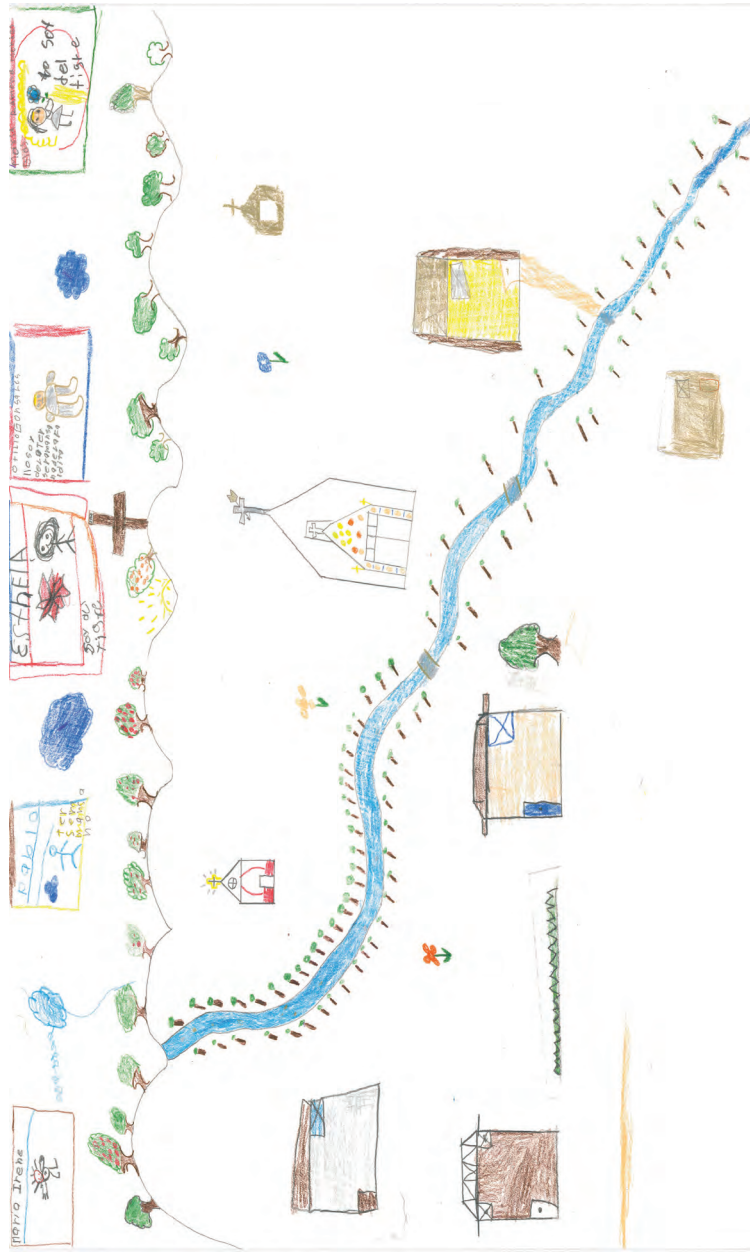


Figura 5. Mapa elaborado por niños de San Mateo, Zitácuaro.

noviembre de 2012 en su casa de Pómaro, cabecera comunal. En un contexto más amplio podemos decir que la representación gráfica de la comunidad fue realizada en un momento algo complejo, pues el narco-tráfico ya golpeaba con fuerza a los pueblos nahuas de la costa.

Sobre una mesa de madera dispuso el pliego de papel, se sentó en una silla de plástico y comenzó a delinear con una pluma el mapa (cartografía de esbozo). De hecho, rotuló la parte inferior de su diagrama con la leyenda “Comunidad indígena de Pómaro”. Ésta es una representación a escala local comunitaria, que podemos entender como aquella que es inmediata a la vida cotidiana, aquella por la que se puede caminar y que tiene un horizonte delimitado (Fernández y Urquijo, 2012).

Con el primer trazo delineó el contorno del mapa y dedicó el tiempo restante a dibujar los elementos constitutivos de la parte interior, haciendo distintos tipos de señalizaciones (en este sentido podemos decir que el trazo fue de fuera hacia dentro). Don Chema empezó a dibujar los ríos, los caminos y los pueblos que, localizados en sus bordes, acompañaban los caudales pluviales y la carretera. Dibujó los pueblos hacia la sierra rumbo a Pómaro, prosiguió por los pequeños pueblos costeros hacia Cachán para dibujar el caudal del río y los pueblos que se nutren de éste. Su dibujo concluyó con la zona de Guagua y San Pedro.

Posteriormente trazó los asentamientos de la cabecera, haciendo una clara distinción entre las unidades habitacionales y los edificios pertenecientes a instituciones sociales y de gobierno, como la iglesia, la unidad de manejo ambiental (UMA) reconocida oficialmente, las escuelas, la jefatura de la tenencia y el albergue. La estrategia consistió en aumentar las dimensiones de los segundos para hacer el contraste. Posteriormente bosquejó los arroyos y carreteras que conectan los pueblos costeros con los serranos. Los primeros los representó mediante una serie de rayas discontinuas, en tanto que para los segundos utilizó líneas continuas. En ambos casos desembocaban en las abras del litoral. Esos elementos nos dejan ver cómo ciertos objetos del espacio, como las construcciones que albergan a ciertas instituciones, se convierten en marcadores y orientadores del territorio, dando un sentido particular respecto a su importancia para la comunidad.

El límite noroccidental lo estableció con la localidad de Colola, perteneciente a Coire, sólo que no lo llamó Colola, sino Colotlán. Después dibujó los pueblos nahuas ribereños, siguió con el pueblo serrano

de San Pedro y con la carretera que lo conecta con Tizupa, para rematar de forma rápida con algunos asentamientos mestizos, como Cuilala, Pichilinguillo, Arenas Blancas y Huahua, a los que sólo marcó escuetamente con un símbolo, el mismo que usó para señalar la cueva del Coyote, en el extremo sur de la comunidad. En este caso las relaciones de vecindad y proximidad con los otros pueblos se difuminan y sólo se marca el contorno y los marcadores que refieren al límite o colindancia de las tierras de la comunidad.

Las palabras y los gestos fueron escasos, no se hizo referencia explícita a historias locales y, en cuanto a la memoria, sólo apareció de forma gráfica; en primer término, don Chema puntualizó aquellas edificaciones que tenían que ver con las políticas públicas: hospitales, escuelas, UMA, jardines, jefaturas de tenencia, el auditorio comunal y el panteón, los cuales marcan una época concreta. En segundo lugar marcó los pueblos mestizos y una franja de tierra sin referencia que designaba, según sus palabras, “territorio perdido”. En ambos casos los símbolos visuales explicitan la memoria del despojo, las relaciones conflictivas entre vecinos mestizos y nahuas por la tenencia de la tierra. Ésta es una expresión de las huellas y los borramientos que la historia, la memoria y el conflicto van dejando en el territorio. En el caso de Maruata, aunque es uno de los principales pueblos de mayor crecimiento sólo identificó, dentro de los rectángulos que representan las cuadras, el hospital por medio de una flecha y una leyenda.

Pómaro, como jefatura de tenencia y cabecera comunal, ocupó el centro del mapa, constituyéndose en el eje del diseño; la periferia la reservó para algunos de los pueblos mestizos localizados en el sur del litoral, para la sierra de San Antonio, el mar y las fronteras con Coire. Aunque el conflicto territorial y las disputas vecinales no aparecieron tan evidentes y tan profusamente detallados como en el primer ejemplo, hubo algunos indicios de ellos. Primero, la asignación de Colotlán como un hito de la comunidad hacia el noroeste. Téngase en cuenta que Colola o Colotlán es reclamado por Pómaro como territorio propio; marca, pues, un conflicto con Coire. Segundo, la brevedad y poca importancia que presta don Chema a las localidades mestizas situadas en el extremo sur del mapa, resultado de las invasiones de mestizos a los terrenos de uso común. Tercero, asigna un mismo símbolo a los pueblos mestizos y a la cueva del Coyote; no olvidemos que el mestizo también puede asociarse con este animal. Cuarto, la zona en blanco localizada

en el extremo sur fue definida por nuestro interlocutor como territorio perdido de la comunidad. Así, nombrar, nombrar poco u omitir al otro aparece latente, pues aunque don Chema dio prioridad a las poblaciones nahuas, la omisión y su poco interés por los pueblos mestizos, serranos y costeros, puede tomarse como una señal de las disputas territoriales entre grupos vecinos.

Esta idea de expresar los caseríos y las zonas urbanas por medio de rectángulos y de poner especial atención en algunos inmuebles, como los antes mencionados, nos habla de que muy posiblemente en la mente de don Chema está presente la idea del desarrollo del pueblo o, en otro caso, identifica estas instituciones y elementos como parte fundamental de la fisonomía y el presente de su pueblo, elementos que, como las escuelas y el hospital, han cambiado las formas de vida de la comunidad.

Los marcadores gráficos más significativos son, en términos generales, el perímetro de la comunidad, las poblaciones nahuas, las carreteras y los arroyos, haciendo una distinción clara en cuanto al uso del territorio, distinción que encontramos de igual manera en el caso de don Graciano Jiménez, con quien también se llevó a cabo uno de los ejercicios de mapeo. Al igual que éste, José María Isidro Tolentino hace un contraste implícito entre sierra y costa, y entre espacios ocupados (pueblos) y zonas no ocupadas (monte-sierra de San Antonio), espacios que exponen veladamente el uso de cada uno de ellos. De igual manera, al hacer un contraste gráfico entre pueblos mestizos y pueblos nahuas, así como entre zonas comunitarias y mestizas (asignándoles un símbolo o borrándolas), se jerarquiza el espacio otorgándoles cierta distinción y valoración.

En cuanto a las fronteras, aparecen tres signos que delimitan los hitos de la comunidad: en primer término, el perímetro del mapa; en segundo, la localidad de Colotlán, que marca la frontera en el mistral; al suroeste la cueva del Coyote y Boca de Tanques constituyen los límites meridionales, en tanto que, en el norte, la sierra de San Antonio aparece como zona de contención con los municipios de Coalcomán y Chinicuila.

La orientación del dibujante dirigió la mirada hacia la sierra, dando la espalda al mar. Es decir, el norte en la cabeza del mapa y el sur al pie, posiblemente porque él identificaba mapas existentes que le sirvieron como referencia; prueba de ello es la notoria semejanza y casi exactitud de los linderos y límites con los que muestra el mapa comunal. Suponemos que ésta fue la ubicación que tomó como coordenadas en las que situó su dibujo, pues al observarlo, efectivamente, la sierra quedaba

frente a él tanto en el trazo como en la geografía física, mientras que el mar estaba a su espalda. Además de ello, es muy probable que hiciera esa orientación por definir el arriba desde la serranía y el abajo en las localidades costeras.

El título que puso a pie de mapa hacía referencia a la comunidad indígena de Pomaro, que nos habla de una visión de espacialidad que trasciende los pueblos: don Chema ésta pensando en comunidad desde la interacción de las localidades. Basándose en los ríos, arroyos y caminos, empieza a generar la descripción del espacio destacando los poblados descritos gráficamente con cuadritos que definen las áreas urbanas de la comunidad. Algo relevante es que los ríos y arroyos (representados con líneas discontinuas) sirven como una guía muy clara que manifiesta un conocimiento sobre formas de llegar a los pueblos, diferentes a los que marcan los caminos de terracería y pavimento, puesto que en otros tiempos —e incluso todavía en la actualidad— la gente utilizaba los bordes de los ríos como guía para trasladarse de la sierra a la costa, y viceversa. Esto expone al territorio como un sistema de objetos y acciones. Tanto la topografía como las construcciones humanas se convierten en orientadoras y en conectoras de los territorios, marcan y delimitan las vecindades, cuya distancia se representa por su cercanía social y no por una distancia cuantificable. Esta visión nos habla de la comunidad definida desde los espacios de acción, injerencia y participación directa con el entorno de los comuneros nahuas de Pómaro. Por ello no tuvo importancia para don Chema describir las localidades mestizas, a excepción de los pueblos de la costa que son relevantes para él, muy probablemente por ser espacios de tránsito, de migraciones laborales o, en general, porque son lugares donde se conoce de manera más cercana con los habitantes.

CACHÁN DE SAN ANTONIO. NAHUAS DE LA SIERRA-COSTA

El mapa lo elaboró Natalio Jiménez Reyes, músico y campesino de aproximadamente cincuenta y cuatro años de edad y oriundo de Cachán de San Antonio. El dibujo fue hecho en la enramada de la casa de su padre, Graciano Jiménez Mendoza. Como en el caso anterior, se le pidió que elaborara un mapa de la comunidad, y de la misma manera que don Chema, Natalio nos atajó preguntándonos qué exactamente queríamos que dibujara; así que le dimos la opción que eligiera lo que a él mejor le pareciera. Eligió trazar un plano (cartografía de esbozo) que representa-

ra su encargatura; es decir, una escala local delimitada a una porción del territorio comunitario, podríamos decir: su lugar de mayor cercanía.

Extendió la hoja de papel blanco sobre la mesa de madera, se sentó en la silla blanca de plástico y con una pluma de tinta negra comenzó a dibujar, línea tras línea y auxiliado siempre por un trozo de madera que le servía de regla, una retícula que poco a poco fue abarcando gran parte del pliego. Los recuadros que se fueron formando representaban, a más de otras cosas, las calles, las manzanas (cuatro viviendas por recuadro según sus propias palabras) y los espacios asignados a edificios o a las áreas públicas (jardines, canchas, escuelas, encargatura del orden, iglesia, etcétera). Ocasionalmente paraba un poco para explicarnos lo que representaban algunos de los recuadros, y aunque hubo gestualidad y descripción oral, ésta también fue escasa si se le compara con el primer caso expuesto aquí. Casi no se representaron elementos del medio natural, salvo un arroyo (escurridero) que pasa por la casa de doña Petra; y aunque nos dijo que un cerro ocupaba el extremo superior izquierdo del mapa, no lo puso en él.

Otra indicación relevante fue el membrete asignado al margen derecho del plano, donde se puede leer claramente la leyenda “Cachán de San Antonio”, no el nombre oficial Cachán de Echeverría. No es algo poco conocido que la gente prefiere el primero en detrimento del segundo. Don Natalio orientó el dibujo a partir del siguiente orden: “Asi Arriba Al Serro” (sic), “Así Abajo al Río”, “Entrada” (refiriéndose al camino que va hacia la carretera), “Rumbo A la Playa” (siguiendo en el mismo camino que viene de la carretera y que se dirige hacia el mar). Cuando menciona “Asi arriba al Serro” no hace referencia a la sierra, rumbo al norte, sino a un cerro que se encuentra casi en el centro de la localidad. De tal modo que la cabeza del mapa se dirige hacia el occidente; el pie del mapa va hacia el oriente, rumbo al río Cachán; el lado derecho es el norte, rumbo a la carretera; y el rumbo del mar está dibujado en el mapa en su lado izquierdo, el sur. Este dato es importante porque el centro de lo representado es eminentemente la zona de mayor densidad de población de la localidad, sin tomar en cuenta la ubicación de Pómaro como pueblo cabecera de la comunidad ni el mar. La orientación del mapa hace referencia a un “arriba” y “abajo” del pueblo, mas no de la comunidad (costa/sierra), es decir, el cerro y el río, como elementos base de las experiencias locales, se convierten en referentes geográficos de orientación.



Figura 7. Cacah de San Antonio. Elaborado por Natalio Jiménez Reyes.

Al elegir la retícula como modo de representación, Natalio pudo asignar fácilmente a cada uno de los cuadrantes (manzanas) del diseño una nota que especificaba la persona a la que pertenecía cada predio; casi por regla general indicaba a la cabeza de familia, fuera hombre o mujer.

A diferencia de los dos casos anteriores, Natalio prefirió ir de dentro hacia fuera, dibujando primero el centro del poblado y avanzando poco a poco hacia la periferia; de hecho, la periferia del mapa es en realidad el contorno del centro de la encargatura. Las “orillas” de la localidad no fueron dibujadas. Básicamente se perfiló el centro y se omitieron los extremos del poblado; esto nos sorprendió, pues la sección de la localidad donde viven los padres y otros familiares de Natalio sólo fue indicada porque uno de nosotros le preguntó por qué no había dibujado la casa de su papá. Dos de las explicaciones que dio para no dibujar toda la encargatura fueron: 1) que las partes que no aparecían no las había trazado debido a que éstas carecían de calles reticuladas, y 2) que ya no tenía espacio para seguir dibujando.

Así, la centralidad fue definida por el núcleo de la encargatura, centro administrativo y religioso de la localidad; allí se encuentran el templo y la sede de la encargatura, y allí mismo se realizan muchas de las actividades que competen a esos dominios administrativo y religioso. Si bien la periferia la constituyen las “orillas” del pueblo, también existe una periferia más allá de esos bordes, donde el río y el cerro aparecen como hitos, logrando un contraste entre el monte y el pueblo, entre las áreas ocupadas por asentamientos y los espacios inhabitados o poco habitados. Uno de esos márgenes también hace referencia a una distinción en el uso y ocupación del suelo: la parte inferior del extremo izquierdo está señalada como zona de palmeras, un terreno que también se usa para la siembra de humedad.

Esto quizá pueda dar pauta para sospechar de posibles conflictos vecinales como causa de la omisión de las casas que se encuentran del otro lado del río Cachán. Un elemento fundamental es que don Natalio no dibujó las casas de las personas, sólo escribió sus nombres —principalmente de las que son cabeza de familia—, lo cual da la idea de un mapa que se refiere a la representación de los sujetos en el espacio. Esto hace pensar en la relevancia de la cotidianidad y de las relaciones interpersonales como parte de la realidad comunitaria.

El pueblo es el centro de las relaciones sociales, y el mapa de don Natalio parece dejarlo en claro. Quizá se deba a que él es mestizo y a

que ha tenido algunas diferencias con los comuneros de Cachán. En el mismo tenor podemos interpretar algunos conflictos y rivalidades vecinales en la encargatura. Aquí las fronteras, los linderos y los conflictos pueden aparecer de diversas maneras: 1) administrativa, al trazar las divisiones por manzana y asignar un nombre a cada predio; 2) intravecinal, al omitir secciones de la población, y 3) interétnica, al excluir el nombre de uno de los vecinos por ser mestizo. De esta manera la línea no sólo tuvo un papel preponderante en el diseño, sino que constituyó el principal marcador gráfico para delimitar linderos y fronteras.

DIBUJOS A PARTIR DE TRANSECTOS EN CHERÁN, COMUNIDAD

PURÉPECHA DE LA SIERRA

Cherán es una comunidad purépecha cuya cabecera municipal, del mismo nombre, está enclavada en lo que se conoce como la Meseta Purépecha. Tiene una extensión de 22 000 hectáreas y en términos agrarios está compuesta por sólo dos centros de población; en la cabecera está concentrado casi 80 % del total de los 18 141 habitantes del municipio (INEGI, 2010).

De los terrenos de Cherán obtuvimos cinco mapas, todos plasmados en pliegos de cartulina mediante el uso de lápices tanto de grafito negro como de colores diferentes. De ellos elegimos dos, elaborados por “tatá Evaristo”, quien los dibujó un día después del recorrido correspondiente —entre cada uno de los cuales y su consecuente representación gráfica hubo cuatro días de diferencia—. En ambos casos las caminatas se iniciaron alrededor de las siete la mañana. Hubo conversaciones durante los recorridos, en las que tatá Evaristo iba señalando ciertas características y elementos presentes en los lugares transitados, refiriéndose tanto a ciertos cambios en el paisaje producto de la tala o de la apertura por los talamontes de nuevas veredas, como a lugares peligrosos, ya sea porque al transitarlos se experimentan accidentes —como caídas— y se adquieren enfermedades, o porque en ellos hay presencia de talamontes. Se refirió también a la existencia de flora medicinal, de geosímbolos, de espacios donde practica curaciones y que considera sagrados, e incluso habló de lugares donde él asegura que ocurren sucesos numinosos, sean apariciones, sonidos extraños o voces susurrantes.

Durante las caminatas, tatá Evaristo se apartaba por momentos del sendero con objeto de recolectar alguna planta medicinal que llegaba a divisar, y durante esa colecta adoptaba una actitud solemne y

susurraba algunas palabras a modo de ruego, de disculpa y de agradecimiento por la cosecha realizada, luego de la cual en el lugar salpicaba con su mano un poco de agua procedente de un bule que portaba. En algunos casos permanecíamos en el lugar unos minutos luego de la colecta, y entonces aprovechábamos para inquirir a tatá Evaristo acerca del nombre y del uso medicinal de la planta, la finalidad de las palabras que había proferido y los nombres del lugar en el que estábamos y de los lugares contiguos, a lo cual no siempre respondía, y cuando lo hacía sus respuestas no eran amplias ni detalladas; empero, según nuestro parecer, sus actitudes, ruegos susurrantes y objetos rituales “decían” un tanto sobre lo que estaba haciendo, si los consideramos como medios mnemotécnicos que contribuyen, en tales situaciones, a finalidades diversas; de acuerdo con Vancina (1966: 44 y ss.): a establecer una cierta conexión con el lugar o con los atributos a él adheridos; actualizar recuerdos que facilitan la memoria y la reafirmación del sistema de creencias; reproducir una tradición constituida por conocimientos esotéricos generacionalmente transmitidos —los que, como curador, él tiene sobre las plantas—, así como sobre el lugar en los que se hallan partes de las tradiciones y de la historia local que son recordadas cuando se transita por ellos. De igual forma, su proceder y sus objetos rituales acusarían ciertos rasgos de su historia personal, a la vez de informar algo sobre los patrones culturales del grupo y de la mentalidad colectiva, por lo que pueden ser considerados como documentos culturales en la medida que, instrumentados en ese lugar específico, describían el *ethos* y la cultura (Langness, 1974: 153-154), de las que tatá Evaristo no daba testimonio verbal en ese momento. Al llevar a cabo esas acciones rituales, además de recrear una tradición histórica propia y de mantenerse dentro de ella, también estaría cumpliendo con la costumbre, y ello, de acuerdo con Bartolomé y Barabas (1996: 159-187), implica poner en acción el poder liberador de la memoria propia de su mundo, configurando así un modelo cultural que contribuye a definir la filiación étnica y asumirla, sin estigma, frente al “otro”, o sea, frente al investigador no indígena cuyo rol y tarea están mediados por el manejo de competencias para discernir y concatenar perspectivas locales (*emic*) y externas (*etic*), en pos de la comprensión y traducción de la cultura nativa o, en este caso, de los modos propios en que tatá Evaristo piensa, hace y dice en situaciones particulares o diferentes.

Los transectos que tatá Evaristo representa en sus mapas son aquellos que comúnmente recorre en el transcurso de sus labores cotidianas de subsistencia, ya sea como curador en la búsqueda de farmacia natural o de allegarse a espacios de curación; como artesano en pos de materia prima para su artesanía, o como campesino que cotidianamente se traslada a su parcela. Al representar los transectos, le pedimos que referenciara el sitio de partida y el de llegada, y también que señalara “otras cosas” que se encuentran a lo largo de cada transecto, sin especificarle qué “otras cosas” debería señalar. En todo caso, en sus representaciones él plasmó y exaltó otros elementos que le resultaron particularmente significativos según sus intereses en ese momento, a saber y *grosso modo*: características fisiográficas, climáticas, ecológicas y paisajísticas; fronteras o linderos; territorios de género, aguajes y espacios del bosque talados; toponimias, atributos simbólicos de determinados espacios, y sitios contiguos a los transectos y veredas poco transitadas, las que, por falta de tiempo o porque él lo consideró peligroso por las razones ya mencionadas, no fue posible recorrer en ese momento.

Al señalar los sitios que expresamente le solicitamos: el de partida y el de llegada de cada transecto, por su propia iniciativa mencionó lo que había en esos sitios en particular, a veces repitiendo alguna información proporcionada durante las caminatas. También agregó información referente a cada uno de los sitios de los transectos y, además, representó o mencionó otros lugares y elementos diversos, como los sitios donde colecta madera, obtiene plantas medicinales o lleva a cabo ciertas curaciones; las tierras donde tiene lugar el trabajo campesino; los terrenos otrora de cacería y espacios del bosque que han sido deforestados; los lugares que por motivos diferentes él considera peligrosos; las geografías sagradas y los geosímbolos, límites o fronteras del territorio considerado como propio del pueblo; los territorios de género, así contruidos por el uso cotidiano de las mujeres; los asentamientos viejos o abandonados; las fuentes de agua, todo ello usando topónimos cuyas traducciones proporcionadas por tatá Evaristo no siempre reflejan el significado inscrito en el vocablo. En general, todos son lugares y elementos del entorno geográfico, natural, ecológico y paisajístico que tienen que ver con las diferentes actividades que él realiza para subsistir, así como otros lugares que para él son importantes como comunero o individuo oriundo y perteneciente a un territorio y pueblo en particular.

En función de todos los elementos mencionados se da cuenta de las diferentes formas por las cuales se perciben y se significan, se diferencian, se conectan y se usan los lugares, los que entonces también se presentan como espacios discontinuos, organizados, jerarquizados, articulados y articuladores, al igual que como espacios de memoria por cuanto acusan ciertos cambios en el entorno natural; indican linderos sociales y liminales que evocan actitudes apropiadas o deferentes; incentivan prácticas de apropiación; denotan creencias, valores e historias de transmisión generacional; suscitan conexiones según usos y atributos físicos y simbólicos de los espacios; refrendan y actualizan nociones de totalidad y de parcialidad que han funcionado como demarcadores ordenando el territorio, demarcadores tanto fronterizos que lo circunscriben (respecto a territorios de comunidades o de municipios vecinos), así como demarcadores internos que lo connotan. De esta forma, dichos elementos dan cuenta tanto de un cúmulo de conocimientos, denominaciones y categorías locales relativas al medio ambiente y al entorno geográfico, ecológico y paisajístico, como de cierta valoración diferencial referida a los atributos físicos y simbólicos del territorio y de los recursos naturales, y diversos sentidos de propiedad en los ámbitos individual y colectivo, que repercuten en la constitución de un sentido de lo propio, de lo nuestro, de un nosotros representado en un espacio geográfico considerado común, pero que también es espacio que despierta procesos intercomunitarios de disputa por lo que contiene, así como acciones colectivas de defensa frente a las imposiciones y regulaciones externas orientadas a su control. Unos y otros casos nos hablan de la heterogeneidad del territorio como espacio multidimensional y multiescalar, como espacio articulador de diferencias y de consensos a partir de los cuales se fragmenta y se reconstituye constantemente, involucrando procesos de despojo, pero también de apropiación y defensa del territorio, así como de la biodiversidad que allí se encuentra.

Representaciones gráficas y testimonios espontáneos también nos hablan de un espacio tanto diferenciado como referencial y relacional, cuyas características fisiográficas, fronteras, toponimias, elementos naturales y sus atributos a la vez localizados y dispersos, aislados e integrados, denotan, por una parte, espacios vinculados o habitados por alteridades diferentes: sociales, naturales y espirituales; por otra, a través de ser advertidos o testificados por la observación, por el lenguaje, por el acontecimiento pasado y recordado, por la emoción que despiertan, se constituyen en temas alusivos, evocadores y constructores de historias e

incidentes locales, pasajes descriptivos que actualizan recuerdos, creencias, normas y valores que, en su relación cognoscitiva y vivencial, orientan la costumbre y detonan como referentes para la acción. Ello conlleva formas de pensar, de decir y de hacer encaminadas a mantenerse dentro de la propia tradición histórica, a no perder la identidad y la pertenencia mediante el no perder el recuerdo de sí mismos, lo que tiene que ver con la pervivencia del sentido de lo propio y de lo nuestro, así como de coexistencia con el entorno que se habita. Son espacios y atributos vinculados que al representarse y nombrarse revelan poder de propiedad, espacios depositarios de recuerdos y que cada vez que se recorren se tornan espacios de memoria al detonar procesos mnemotécnicos por los cuales se codifican, se almacenan y se evocan ideas, creencias y conocimientos referidos a la cultura, a la sociedad, a la ideología local y, por supuesto, al territorio matriz.

Llegado el momento preciso de elaboración de cada mapa, y antes de iniciarlo, tatá Evaristo reveló por qué eligió los transectos recorridos, refiriéndose a lo que existe en los sitios de partida y de llegada. Sobre el primer transecto del primer mapa dijo que dibujaría el camino que recorre para llegar desde el llamado “pueblo viejo” —localizado en un cerro conocido como Cheran Karákua (“asustar arriba en lo alto”), al que también llaman San Marcos y donde recolecta plantas medicinales y hace curaciones— hasta su milpa, ubicada al norte, en los linderos con el vecino municipio de Zacapu. En el segundo transecto de este primer mapa dijo que dibujaría el trayecto que recorre desde un cruce de caminos vecino a la capilla del Calvario, cuya ubicación demarca el límite noreste del caserío, hasta la mojonera que delimita los terrenos del pueblo de los del municipio de Nahuatzen, situado al sureste de Cherán.

En el caso del primer transecto del segundo mapa, dijo que dibujaría el camino que recorre desde su domicilio hasta un lugar llamado Uerátiro, en el “pueblo viejo”, donde colecta plantas medicinales y hace curaciones, y que, por estar en lo alto de un cerro, también visita para divisar el pueblo de Cherán. Para el segundo transecto de este segundo mapa informó que dibujaría el camino que va desde un aguaje situado en una barranca en el interior del caserío, donde hace curaciones, hasta un lugar llamado Tinanyan, donde existen unos llanos en los que él recolecta plantas medicinales y que marca los límites de Cherán con el municipio de Purépero, situado al norte de Cherán.

Tatá Evaristo elaboró ambos mapas en su consultorio domiciliario, y lo hizo alrededor de las tres de la tarde, cuando él acostumbra tomar sus alimentos y dar un receso a su ejercicio de curador. Para representar los transectos se acomodó en una silla frente a una mesa, “mirando” hacia el oeste o poniente, y colocando su mano derecha en dirección norte y la izquierda hacia el sur. En relación con dicho acomodo, la dirección que en la cartulina dio a los transectos fue, de la parte baja derecha, como punto de inicio, hacia arriba a la izquierda como punto final. De acuerdo también con dicho acomodo, los puntos de llegada de los transectos quedaban, en el caso del primer mapa, hacia la derecha e izquierda de su espalda, lo que correspondería más o menos al noreste y al sur, respectivamente, si trasladamos esto al plano del espacio físico real representado en la cartulina. Asimismo, en el caso del segundo mapa, los puntos de llegada de los transectos quedaban hacia la izquierda y derecha de su frente, lo que correspondería aproximadamente al oeste y el noroeste, en ese orden, si igualmente trasladamos esto al plano del espacio físico real representado en la cartulina.

Tatá Evaristo inició las representaciones de cada uno de los transectos a partir de esbozar, desde la parte inferior derecha de la cartulina y hacia la parte superior izquierda de la misma, una primera línea dibujada “de corrido”, sobre la cual luego trazó, de abajo hacia arriba, pequeñas líneas verticales que según cada transecto marcarían un número diferente de secciones (de entre cuatro y seis centímetros cada una), que para él representan el mismo número de sitios o lugares referenciales a lo largo de cada transecto. Sobre esa línea dividida por tales trazos él dibujó, también de abajo arriba, una segunda línea, quedando ambas a modo de camino curvo dividido por los trazos verticales citados. Posteriormente, prosiguió su tarea nombrando los lugares marcados con los pequeños trazos verticales, esta vez de arriba abajo del transecto. Puesto que a tatá Evaristo se le dificulta tanto leer como escribir, él señalaba los lugares en el transecto y los nombraba, para luego pedirnos escribir sus nombres en cada sitio marcado, lo que hacíamos al tiempo de preguntarle, con el propósito de agregar la información, el porqué de esos nombres; no siempre nos respondía, limitándose a un: “así es que le decimos”.

En el primer transecto del primer mapa se representan cuatro sitios donde crecen plantas medicinales: tres donde tatá Evaristo hace curaciones (El Torito, Charanguitiru y la cueva de “El Magronio” o Madroño); un lugar de bosque talado donde él obtenía madera; otro sitio que

marca linderos; uno más, referido a terrenos de cultivo, y otros cinco sitios referenciales vinculados al agua, dos de ellos están a punto de secarse por causa de la deforestación. Para el segundo transecto del primer mapa se representan dos sitios referidos a cerros en los cuales tatá Evaristo obtiene madera; tres lugares más que representan sendos “planes” o terrenos de cultivo; un lugar en el bosque que ha sido talado y donde tatá Evaristo también obtenía madera; un sitio que marca lindero o frontera; otro mencionado como peligroso, y el resto que son lugares donde se halla medicina natural (vegetales y animales), la cual, en el caso del *pit akuísi* o lagartija, se está perdiendo como consecuencia de la deforestación.

En el segundo mapa se representan, en el primer transecto, tres lugares relativos al agua y tres referidos a “planes”, cuyas representaciones son un tanto diferentes a las de los “planes” del primer mapa, pues en este segundo caso, aunque son menos detalladas, se asemejan a la manera como en los antiguos códices indígenas se representaron los nombres topónimos, es decir, mediante figuras nominativas dibujadas sobre cerros. Asimismo, destacan un lugar donde tatá Evaristo obtiene madera para su labor artesanal, otro referido a los límites del caserío y dos sitios relativos a cerros, uno de los cuales fue representado en asociación a un arroyo que de él emerge, algo que recuerda un antiguo atributo o cualidad del cerro según la tradición mesoamericana. Además, en ese primer transecto igualmente se destacan tres geosímbolos, que son el espacio del viejo asentamiento, un crucero con atributos rituales y la roca llamada del Torito, por cuanto su apariencia es la de este animal, que los lugareños visitan con objetivos diferentes —para efectuar curaciones o depositar ofrendas propiciatorias tanto de lluvias como de otros favores o beneficios deseados—. La condición actual de estos últimos geosímbolos acusa procesos de pérdida de elementos que forman parte del patrimonio cultural del pueblo, consecuencia, en mayor o en menor medida, del crecimiento demográfico y la urbanización. Empero, debido a su singular vigencia denotada en la representación plasmada por tatá Evaristo, su pérdida, deterioro o desvanecimiento físico no necesariamente implica que la percepción y sus atributos simbólico se olviden del todo, en tanto que —como en el caso de las representaciones de los planes vinculados a los cerros, y de éstos asociados con el agua— dejan entrever que tales cualidades, algunas de procedencia centenaria, perviven en la memoria de las personas. Son lugares depositarios de su-

cesos y de referentes de los mismos que se relacionan íntimamente con la vida personal del informante como curador, artesano o campesino, y ésta con la vida del grupo al que pertenece, en cuanto que su quehacer cotidiano, su vida personal, implica intervenir en la vida de los demás, así como en sus formas de pensar y de ver el mundo que los rodea. Por ello el territorio, testigo de generaciones y del trabajo acumulado, es una obra colectiva en cuanto paisaje, en el que a lo largo de los años van quedando huellas y rugosidades, diferentes tiempos plasmados sobre la geografía.

En el segundo transecto del segundo mapa se representan tres sitios que conciernen al caserío, uno de los cuales corresponde al barrio donde tatá Evaristo tiene su domicilio, lugar que fue representado en el transecto anterior como punto de partida; además, tres lugares referidos a terrenos de cultivo, dos referidos a cerros, uno relativo al agua —que a su vez representa un territorio de género construido por el uso cotidiano que de él hacen las mujeres—, un sitio referido a los linderos de los terrenos del pueblo respecto al municipio de Purépero, y un asentamiento abandonado.

Cabe señalar que el orden de prioridad de los elementos plasmados en los mapas tiene que ver con el orden en el cual se esbozaron los transectos y se marcaron los sitios referenciales de los mismos, y no tanto con las cualidades o características de los elementos que se representan en los sitios referenciales incluidos en cada transecto.

En los transectos de ambos mapas se destaca la representación de aguajes, cerros, lugares talados y “planes”; algunos de estos últimos, como se dijo, fueron representados por tatá Evaristo según la manera como en los antiguos códices se representaron los nombres topónimos; otros se representaron con líneas horizontales, y otros más con líneas verticales, como diferenciando cada terreno cultivado. En general, dichos lugares destacados acusan procesos de expropiación territorial y de deterioro de las condiciones ecológicas; en el caso de los “planes” en particular, se trata de terrenos de propiedad privada que, por serlo, su representación recurrente connota aún más esa problemática espacial. Ésta también se denota o infiere cuando observamos, en el primer mapa, la dimensión sobresaliente con la cual se representa la mojonera, así como por la omisión premeditada de un cerro al que llaman “El Pilón” (no obstante que es el más alto del área), en cuanto que es un lugar considerado como peligroso por la presencia en él de “talamontes” que han secuestrado gente o que ejercen el control allí.

ELEMENTOS GEOGRÁFICOS Y NATURALES
INDICADOS EN LOS MAPAS

Éstos, de acuerdo con las representaciones gráficas y con sus descripciones verbales, son los terrenos cultivados, los cerros, las zonas boscosas taladas, los aguajes, las geografías sagradas y los geosímbolos, los asentamientos habitacionales viejos o deshabitados, algunos linderos internos del pueblo y fronteras del territorio total respecto de los municipios vecinos, algunos territorios de género contruidos por las mujeres y los lugares que presentan pérdida de biodiversidad. Se trata de los elementos que sobresalen como referentes espaciales del territorio considerado como propio del pueblo, en tanto que algunos ojos de agua, “planos” o terrenos de cultivo, veredas, llanos y árboles se señalan como marcadores de fronteras territoriales, mientras que las inmediaciones de los cerros, algunas cuevas, otros tantos aguajes, cruces de camino y macizos de bosque señalan espacios rituales, umbrales o espacios liminales donde se llevan a cabo ofrendas y ceremonias religiosas, ellos debido a que allí son frecuentes las epifanías tanto de naturaleza buena como mala: apariciones que suscitan esperanza o temor en las personas. Cabe destacar que esta cualidad sagrada no es privativa de tales espacios, pues las apariciones, particularmente las atemorizantes, suelen suceder en todas partes, incluyendo sitios del interior del caserío. Estos hechos, según los pobladores, no siempre ocurrían, sino que tienen que ver con la tala inmoderada de los bosques, así como con el uso inadecuado de los aguajes o con su disputa, y con el allanamiento de otros espacios sagrados, lo que provoca el enojo de la naturaleza y de las entidades espirituales que en ella residen y responden de tal manera ante las acciones depredadoras o generadoras de conflicto. En todo caso, son espacios cuyas apariciones efímeras, temporales o permanentes, conllevan una delimitación simbólica en el interior del territorio señalando su carácter discontinuo y, con su presencia en el tiempo y en todo lugar, recuerdan que existen normas y prescripciones de uso y de acceso que devienen la ininterrumpida construcción cultural del territorio como totalidad a la que se pertenece, en el que confluyen sucesos, recuerdos, valores de identidad y pertenencia comunitaria, así como sentidos de un nosotros. Son espacios rituales proveedores de experiencias de vida individual y colectiva, de percepciones y valores que detonan acciones de obediencia o desacato con las cuales las personas expresan sentidos diferentes de apro-

piación referidos al territorio y a los recursos naturales que, en dado caso, se sobreexplotan o se pierden, y con ello se olvidan o desaparecen creencias, conocimientos y prácticas culturales de reciprocidad y de empatía con el territorio matriz o comunitario.

ORIENTACIÓN Y MARCADORES

Los principales puntos referenciales fueron, en el primer transecto del primer mapa, el llamado “pueblo viejo”, como punto de partida, y como punto de llegada, la parcela de tatá Evaristo, aledaña a los linderos con Zacapu. Para el segundo transecto del primer mapa el punto de partida fue un crucero aledaño a la capilla del Calvario y el punto de llegada fue el lindero con Nahuatzen. En el caso del segundo mapa, los principales puntos orientadores o referenciales del primer transecto fueron el domicilio de tatá Evaristo, como punto de partida, y como punto de llegada, un lugar llamado Uerátiro, en el cerro Cheran Karákua, que, como ya mencionamos, está al suroeste del caserío. Por su parte, el segundo transecto parte de un aguaje localizado en una barranca del interior del caserío y corre hacia un sitio llamado Tinanyan, lugar por donde, según dijo tatá Evaristo, existen unos llanos por los que se llega al municipio vecino de Purépero.

Cabe notar que estas ubicaciones cardinales, propias del sistema cartesiano, no se avienen a las representaciones gráficas de tatá Evaristo; ello se debe, por un lado, a las maneras singulares como él percibe, imagina, entiende y recuerda tanto su entorno mediato e inmediato como las direcciones espaciales, y, por otro, al lugar en el que se ubica y la disposición corporal que adopta para organizar y representar su entorno geográfico y paisajístico en el espacio circunscrito por la cartulina. Es decir, dicha orientación cardinal no guarda estricta relación con las direcciones espaciales que conforman el sistema de referencia cartesiano que rige la orientación de los mapas oficiales, pues, según el acomodo de tatá Evaristo, el norte-sur no identifica las direcciones de la orientación, sino que son el oriente-poniente las direcciones que funcionan como referentes; así, las direcciones espaciales son más bien “orientadas” y no “norteadas”, relación de referencia espacial que se aviene más a la tradición mesoamericana. Asimismo, cabe destacar que el acomodo de tatá Evaristo mirando hacia el oeste o poniente coincide notablemente con la añeja percepción respecto al mundo purépecha llamado *parhakuahpeni*, el que, así nombrado o vocalizado, connota ideas que

describen a un cuerpo humano que mira hacia el poniente (Monzón, 2003), y cuyas manos derecha e izquierda se ubican hacia el norte y hacia el sur, respectivamente (Alcalá, 1988; Ramírez, 1988). En este sentido, pareciera que pervive una memoria remota alimentando recuerdos próximos, que a su vez se proyectan o influyen en el acomodo corporal de tatá Evaristo, así como en su percepción y entendimiento del espacio. El cuerpo se convierte en el espacio más próximo del sujeto, delimitado por la posición y el lugar en el que se encuentra, pero posee una capacidad performativa de sí mismo a lo largo del tiempo y del espacio en el que está situado.

LA LAGUNA DE PÁTZCUARO DESDE LA MIRADA DE PUEBLOS RIBEREÑOS E ISLEÑOS

En este apartado seleccionamos, para su descripción, tres de 10 mapas que fueron elaborados en cinco de los pueblos ribereños y en uno isleño de la zona lacustre; tomando como base del análisis el total de ellos, incluimos, a manera de referencia general, observaciones sobre las similitudes y diferencias en las maneras de representar el espacio. Sin dejar de tener el respectivo ámbito comunitario como punto central en el trazo de los mapas, en estas representaciones también interesaba conocer la manera como representan y se relacionan con la laguna. Con mayor grado de dificultad, se logró el trazo de cuatro mapas que incluyeran el perímetro total de la laguna; en todos los casos, el factor que guió la dirección de la línea continua —ya fuera a manera de óvalo u ondulada, siguiendo la silueta que delinea el cuerpo de agua— fue la vecindad claramente conocida entre asentamientos ribereños. Los trazos a manera de óvalo se orientaron de este a oeste —rumbo que definió el largo de la figura—, y el punto de referencia a partir del cual se inició el trazo fue la ubicación de su comunidad en la parte inferior y media de la figura. Uno de los mapas que incluyó el perímetro total fue trazado por una persona con habilidades de dibujar por dedicarse a la construcción; emuló el perfil y orientación a los que estamos acostumbrados por la cartografía oficial que suele plasmarse en folletos turísticos. Otro de los mapas de línea ondulada en el trazo del perímetro total fue elaborado de manera individual por un pescador que, rebasando los ochenta años de edad, se mantiene activo en esa labor. Don Andrés delineó de manera cuidadosa y proporcionada el perímetro ubicando entradas y salientes de la porción terrestre, y destacó la ubicación de las cuatro islas que se

localizan en la parte media de la laguna. Prefirió la orientación oriente-poniente. En una forma por demás creativa e ingeniosa, trazó el perímetro ayudándose de una silueta que hizo con un alambre que fue doblando hasta llegar a la figura de la laguna que tiene presente, ajustándola hasta quedar incluida en el pliego de papel sobre el que plasmó su mapa. Su experiencia en la pesca y la navegación lo llevó a distinguir —en su explicación oral de sitios localizados en el área representada— profundidades, dirección de los vientos y corrientes, sitios preferidos por ciertas especies nativas de peces, distancias entre pueblos o determinados parajes de la orilla de la laguna y ubicación de manantiales en el cuerpo de la laguna. Señaló parajes a los que, en su mayoría, se refirió sólo con su nombre purépecha, de manera similar a cuando centró la atención en la “orilla” que le corresponde a San Andrés Tziróndaro, localidad de la que es originario.

Interesaba captar la manera como los autores de los mapas consideran —o no— la laguna como parte del espacio que les pertenece, del que forman parte. Con excepción del mapa del pueblo de Uricho, ubicado en la ribera poniente —donde la laguna ha tenido una importante retracción debido a la pendiente de la porción terrestre y a la disminución de profundidad y superficie del vaso lacustre—, en el resto de las representaciones trabajadas en otras cinco comunidades la laguna ocupa una proporción significativa de los mapas. Con ello no nos referimos a la laguna en un sentido extenso —el perímetro que la contiene—, sino particularmente a la zona contigua a la porción terrestre que en cada caso se reconoce.

En todos los casos la “orilla” no sólo es el umbral que separa la porción terrestre de la lacustre, sino también la que define el área a la que ellos reconocen tener derecho para acceder y utilizar la laguna, sea para la pesca, la navegación o como abrevadero de ganado, así como al uso de las tierras de la franja que, en la normativa oficial, corresponde a tierras federales. En ambos extremos, la línea continua que sigue la orilla queda delimitada por la colindancia con los pueblos o ranchos vecinos. En el caso de los mapas elaborados por isleños, la orilla demarca, en una línea curva y cerrada, el área de la isla distinguiéndola de la laguna, y, en el sentido de vecindades, rige su relación con otros asentamientos que comparten la condición insular.

El derecho de acceso a la laguna deriva de una proyección que suele hacerse de tierras de propiedad social hacia laguna adentro, particular-



Figura 9. Don Andrés trazó el total de la laguna.

mente desde la autoadscripción de estos pueblos como indígenas. En ello asumen primacía los pueblos isleños y, en contraste, no reconocen derecho en otros casos de ranchos de mestizos, como tampoco de las ciudades de Pátzcuaro y Quiroga. Los mapas representan tres planos que son distintivos entre sí y, a la vez, dejan ver la integración entre ellos mediante los elementos plasmados, como son las calles y callejones o algún elemento referido al área de residencia (casas, templo, carretera). Esos planos son la laguna, la línea de la orilla y la franja colindante con el pueblo y una franja que corre a lo largo de la parte superior del pliego en la que se distinguen los cerros como otro de los elementos de delimitación espacial.

Uno de los mapas elaborados por mujeres del pueblo de Santa Fe de la Laguna, en la ribera norte, ilustra cómo el espacio es representado de manera relacional, dando sitio privilegiado —en este caso— a lugares del pueblo vinculados a la laguna, como son las áreas de pesca, el humedal, los callejones que bajan del pueblo al embalse, el callejón donde se vende el pescado producto de la jornada de trabajo de sus esposos u otros familiares. Una diferencia significativa entre los mapas elaborados por mujeres y por hombres adultos es la identificación que hacen estos últimos, con su ubicación y denominaciones precisas, ya sea en la orilla o laguna adentro, de los parajes asociados con la pesca.

El mapa elaborado entre cuatro personas de Uricho, que han sido pescadores y autoridades locales, plasma los cambios habidos en la composición de las tierras que lindan con la laguna a consecuencia de la paulatina retracción del vaso, con la consecuente expansión del área terrestre al quedar emergidas tierras otrora cubiertas por agua, lugares donde solían llevar a cabo su actividad cotidiana de captura. El mapa, trazado de oriente a poniente, está compuesto por trazos rectos o semi-curvos que atraviesan el fragmento del pliego de papel de manera longitudinal y transversal; éste fue, entre todos, el único mapa que restringió la porción del pliego donde se trazó el dibujo, explicitando sus autores que no habrían de incluir el área donde está ubicado el pueblo. La relación entre la ubicación del pueblo y la orilla queda insinuada en el trazo de barrancas y callejones por donde los pobladores transitan para llevar a abreviar el ganado. La porción lacustre quedó sólo sugerida en el entrecruce de los canales y con la palabra “lago”; en ella no se marcaron áreas de captura ya que, como nos explicaron, ellos van a pescar a aguas colindantes con otros pueblos y ranchos de la ribera.

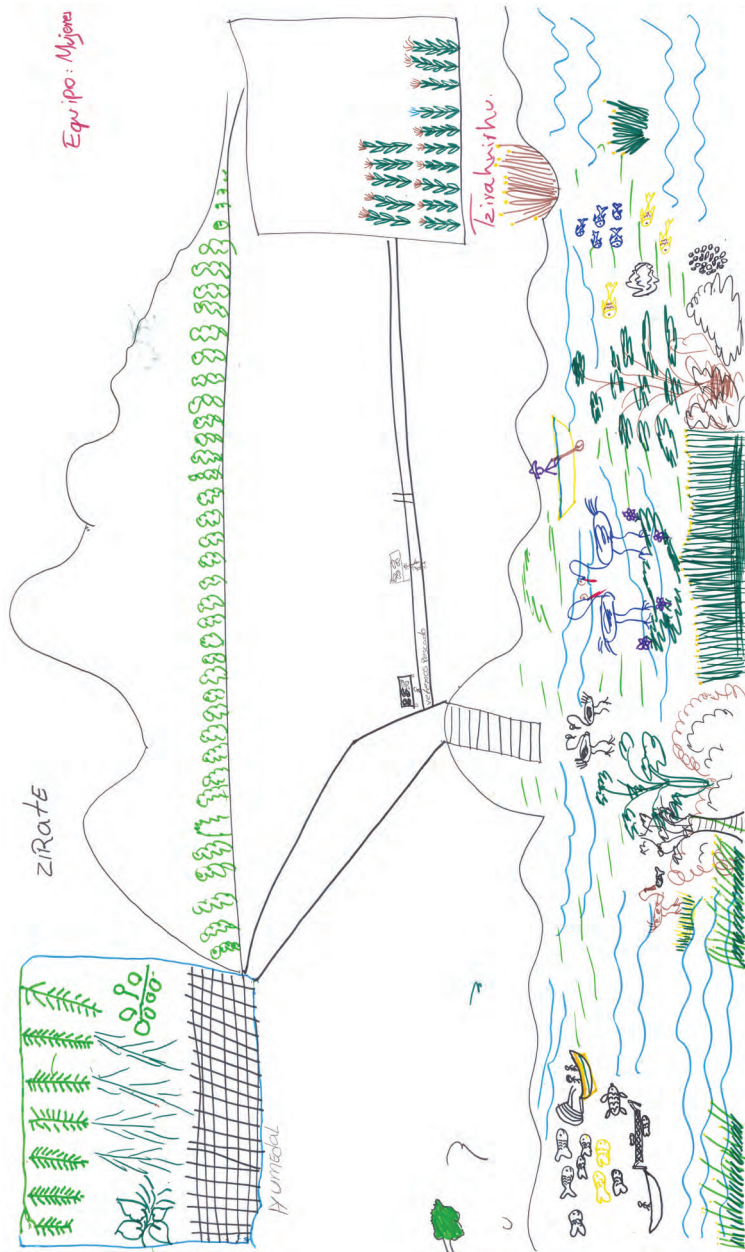


Figura 10. Elaborado por mujeres de Santa Fe de la Laguna pertenecientes a familias de pescadores.

La orilla está delimitada, en cada uno de sus extremos, por canales que han sido dragados para posibilitar el paso del agua de la laguna hasta áreas próximas a la orilla y para facilitar la salida a las pocas canoas de pescadores que siguen siendo utilizadas para esta actividad. Las líneas longitudinales, que siguen la dirección de la orilla, representan tres fases sucesivas de retracción de la laguna, de usos y maneras en las que se ha negociado el acceso a esas tierras emergidas. Las más distantes del área de la laguna y contiguas a lo que ha sido parte de las tierras en propiedad social de Uricho están demarcadas por una línea de color más intenso; son superficies con más de veinte años de haber sido liberadas por la laguna y se les utiliza para fines agrícolas. Han sido distribuidas en apego a acuerdos comunitarios y entre grupos de interés local, como la organización Pancho Villa, integrada por miembros de la comunidad que, en alianza entre ellos, han logrado mantener esas tierras para sí, de manera similar a como lo ha hecho otra organización en la mitad restante de las tierras de la orilla. En algunos de esos predios, que se reconocen en uso particular, hay construcciones sencillas pero que sugieren un corrimiento paulatino del área de residencia hacia estas tierras.

Una segunda franja de tierras, aunque hay derechos de paso de manera longitudinal y transversal, no presenta el mismo grado de subdivisión en una y otra de las porciones reconocidas a las organizaciones locales. En esta porción hay algunos estanques que corresponden a los intentos de programas de fomento a la producción local que propugnaban el cultivo de peces para uso alimentario. En algunos predios se cultiva maíz y en ninguno de ellos hay construcciones. La tercera de las franjas, cuyo límite hacia la laguna está representado con una línea punteada, es la de más reciente liberación del agua. Es la más intensamente utilizada para el pastoreo de ganado, cuyos propietarios pueden aprovechar mediante acuerdos a los que deben llegar con los grupos de pescadores afiliados a alguna de las dos organizaciones locales. Otra de las actividades que han generado acuerdos y tensiones es el uso de esas tierras para la extracción de pasto en rollo, el cual se vende a intermediarios de la ciudad de Morelia que acuden de manera frecuente a comprarlo —pues es altamente valorado por fraccionadores y constructores de áreas urbanas—, pagando bajos precios por él. Es importante aclarar que en Uricho se reconoce que quienes tienen primacía en el uso y acceso a los beneficios de las tierras de orilla son los pescadores, ya que “ellos son mero los que trabajaban ahí, de ahí se mantenían”. Así, aun cuando la pesca sea una acti-

vidad debilitada o en abandono, el reconocimiento como pescadores frente a la comunidad les ha valido una posición ventajosa en la negociación. Por ello, era más relevante representar esas áreas y sus usos que la misma zona lacustre de donde deviene su identidad como pescadores. Lo anterior ha propiciado, a diferencia de otros pueblos de la laguna, que el referente espacial sea más restringido en el caso de los pescadores de Uricho que en los otros casos descritos.

MAPAS EFÍMEROS

CACHÁN DE SAN ANTONIO. NAHUAS DE LA SIERRA-COSTA

Este mapa fue dibujado el 3 de noviembre de 2012 por Graciano Jiménez Mendoza, hombre de unos noventa años, campesino, músico y carpintero de oficio. El ejercicio ocurrió de manera espontánea (pues nunca le solicitamos que elaborara dibujo alguno), en la enramada de su casa de Cachán de Echeverría, mientras platicaba con nosotros sobre algunos de los litigios que ha entablado la comunidad de Pómaro con los vecinos de Coire. Es pertinente hacer notar que el mapa fue hecho en un contexto en el cual ya se hablaba de la entrada de las “autodefensas” al municipio de Aquila para combatir el azote del narcotráfico.

Don Graciano se incorporó sobre su hamaca, y con su bordón en mano comenzó a trazar sobre la arena (cartografía efímera) lo que parecía, en un principio, un rectángulo con tres divisiones y cuyos segmentos, sabríamos después, representaban secciones de las tres comunidades agrarias de Aquila: Ostula, Coire y Pómaro, escala local que pone el acento en procesos de pertenencia étnicos y agrarios. Así, primero comenzó delineando el perímetro del plano, es decir, trabajó de fuera hacia dentro, y quitó algunas de las virutas de madera que yacían sobre el suelo para después definir algunos trazos en el interior y especificar el orden de los elementos dispuestos, donde Pómaro, por cierto, ocupó el centro del diseño, quedando en la periferia Coire y Ostula. Los pueblos mestizos brillaron por su ausencia.

Con el diseño y la explicación del mapa salieron a flote conflictos territoriales y rivalidades con las poblaciones vecinas, específicamente con Coire, cuya frontera y litigio fueron representados por una cuchilla que desembocaba en el pueblo costeño de Colola. De hecho, el coiriteco fue pintado como agente invasor y disruptor, como un “otro” que, si

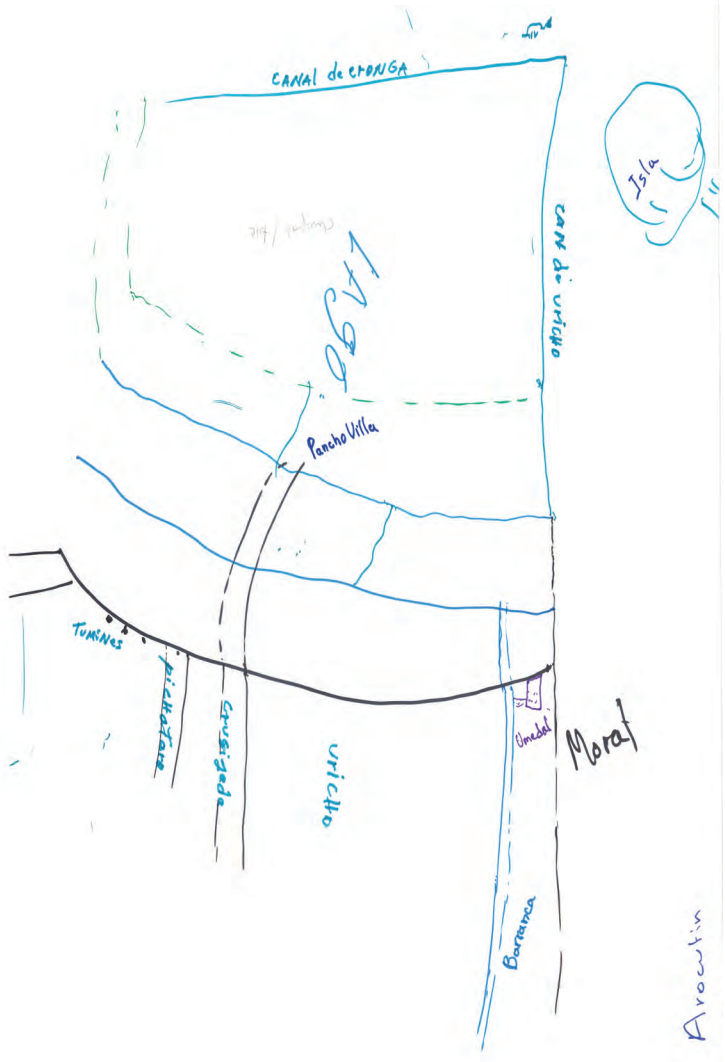


Figura 11. De Uricho. Realizado con autoridades locales y pescadores.

bien forma parte de las comunidades indígenas, no deja de ser percibido como una alteridad “peligrosa”, frente a la cual los pomareños contraponen su propia identidad; el mismo coiriteco no dejó de ser una frontera simbólica que sirvió para trazar los linderos de la identidad de quien realizó el dibujo.

Ya en el plano de la representación gráfica, “don Chano” seleccionó, para simbolizar poblaciones y mojoneras, pequeños círculos o puntos; para delimitar linderos entre comunidades trazó líneas largas que a su vez configuraban las dimensiones de éstas en el interior del plano y que podían servir igualmente como alegorías de ríos o de la carretera. Los marcadores gráficos y discursivos más recurrentes fueron los que referían a las fronteras de la comunidad.

Mientras nuestro colaborador comentaba algunas de esas señalizaciones en el mapa, uno de nosotros intervino preguntándole, para que él especificara la orientación del mapa, dónde quedaría el mar y hacia dónde Lázaro Cárdenas y Manzanillo, tanto en el dibujo como en el espacio real. Los objetos del mapa quedaron dispuestos según su propio cuerpo cuando don Chano se encontraba todavía tendido sobre la hamaca: mirando hacia el frente quedó el mar, hacia el sur Lázaro Cárdenas y hacia el mistral Manzanillo. Esta especificación de la orientación, nos parece, surge de tomar como referentes varios elementos; uno de éstos es la puesta y salida del sol, pues cuando se le preguntaba había dónde estaría



Figura 12. Don Graciano, mapa trazado sobre la arena. Fotografía de Daniel Gutiérrez.

Lázaro Cárdenas respondía: “es p'acá, pa donde el sol nace” (suroriente). Al tiempo que iba explicando los trazos en la arena reorganizaba algunos sitios del plano. A tal punto llegó una de sus modificaciones, que el mapa lo movió 90 grados, quedando el mar ubicado hacia el sur, aunque posteriormente regresó a los puntos de referencia originales.

La gestualidad y el discurso desempeñaron un papel importante, pues ante el minimalismo de su diseño, el gesto y la palabra del autor completaron el mapa. A una indicación gráfica o trazo de algo dentro del rectángulo, los aspavientos y la alocución no se hacían esperar; muchos detalles del territorio que no dibujó los describió profusamente o señaló sus puntos de intersección. La mímica, el ritmo, el tono y las figuras retóricas que empleó “colorearon” y dieron “matiz” a lo trazado en la arena.

Por ejemplo, cuando hablaba sobre un documento de la comunidad, don Graciano hacía el ademán de estar escribiendo sobre algo; o cuando se le preguntaba por la ubicación de una localidad extendía sus brazos como si fueran manecillas de una brújula para indicar la dirección y remataba diciendo en tono de obviedad: “pues p'acá, p'acá está”.

En cuanto a la jerarquización del espacio y a las formas de uso del territorio, a primera vista pareciera que no hubo distinción importante; ello se habría debido, en parte, a que visualmente su representación fue muy sutil o no se advirtió debido al tipo de soporte. No obstante, hizo dos señalizaciones, tanto orales como gráficas, que muestran abiertamente formas en el uso del territorio: la sierra (o el monte) y el mar, para distinguir, a más de otras cosas, entre espacios habitados y poco o no habitados (entre pueblo y monte).

La explicación del mapa estuvo salpicada de referencias personales que fungían como signos diacríticos del plano. De la Guerra Cristera al nacimiento de su hijo Natalio, del deslinde territorial que hizo el ingeniero Coria al conflicto entablado con los Carrascos, la memoria y la historia locales se hicieron presentes en todo momento. Durante la plática referente a la historia de la comunidad, don Chano platicó sobre la confrontación con la comunidad vecina de El Coire, la cual —se cuenta en la tradición oral— llegó hace 300 años y la de Pómaro le cedió espacio para que tuviera un lugar donde vivir.

En la geografía local existe un “Coire viejo”, que fue uno de los asentamientos adonde se dice que llegó la gente de Coire, pero antes de eso habría ocupado Guagua, lugar al que se puso ese nombre “porque la gente hablaba guaraguá guara guá”, es decir, porque no hablaban ná-

huatl; “pero no les gustó” y se fueron a Coire viejo, y como tampoco les agradó se trasladaron al lugar actual, que sí les gustó y allí se quedaron. Este proceso de reorganización del espacio puede reponder a las circunstancias de transición territorial para la continuidad agrícola, al requerirse otras tierras de siembra. Don Graciano empezó a dar detalles de la llegada de los coiritecos, quienes solicitaron prestado espacio para poder vivir. “Ahora nos están chingando”, dijo refiriéndose a que los coiritecos, no conformes con haber recibido terrenos de Pómaro y de Ostula, ahora se habían tomado más terreno que el que les correspondía.

Por último, resta decir que éramos cinco personas las que estábamos reunidas al momento de la elaboración del mapa; desde luego, don Graciano Jiménez, quien lo hizo e indicó todo lo referente a éste, mientras que doña María Reyes Tolentino, su esposa, sólo intervino en un par de ocasiones para aclarar la fecha en que llegaron a Cachán; hubo otras intervenciones de los investigadores que sirvieron para saber las orientaciones que estaba tomando don Chano como puntos de referencia. Su relato se apegó a la memoria histórica y a la descripción de los recursos geográficos que explicaban las circunstancias de la confrontación con los de Coira, sin reparar en elementos específicos, como pueblos, ríos, caminos o campos de cultivo.

SAN FELIPE DE LOS ALZATI. ÑATHÖ DEL ORIENTE

En la localidad ñathö de San Felipe llevamos a cabo cuatro ejercicios de cartografía social, todos ellos con dos o más personas del lugar. En todos los casos el trazo del territorio sobre el papel fue acompañado de explicaciones sobre cosas que no siempre eran plasmadas, en muchas ocasiones más detalladas que el propio dibujo. Esas explicaciones de los autores de los dibujos eran para nosotros, pero también hubo precisiones que se hacían entre ellos sobre la ubicación de algún elemento o porque alguno desconocía determinada parte del territorio.

En dos de los ejercicios que propusimos varias personas se negaron a trabajar en el mapa de la localidad, en especial las mujeres, bajo el argumento de que no saben dibujar. A la señora Onésima le sugerimos que elaborara el mapa con sus nietas, pero arguyó que ellas no podían hacerlo porque, aunque tienen más facilidad para esa tarea, no conocen San Felipe. Esto nos permite regresar a la importancia de la situacionalidad de los saberes, en este caso de jóvenes mujeres que no conocen el territorio comunitario. Doña Onésima optó por describirnos el territo-

rio trazándolo con el dedo sobre una mesa; nos explicó que San Felipe es como una flor, y ubicó la manzana central en medio del brote y cada una de las demás manzanas como sus pétalos; lo mismo hizo con las localidades vecinas, cuyos pétalos se van engarzando, según dijo. Se trata de una figura metafórica del territorio que nos permite mirar la relacionalidad del mismo, ya que todas las manzanas forman una unidad, están conectadas y articuladas entre sí.

En otro de los ejercicios, el señor Alberto, quien hizo varios recorridos con nosotros y también nos contó mucho de San Felipe, hizo una explicación de la localidad en diversas formas; por ejemplo, se paró en un punto alto de su terreno y señaló que el centro de la manzana central, llamada *mahnini*, está en un nivel bajo, y que los límites de la primera manzana se hallan más arriba y forman como un rodete alrededor del centro. Así, a partir de la topografía él podía distinguir los límites de las manzanas. Nuevamente la forma —flor o rodete— se vuelve herramienta recurrente para explicar el territorio a partir de relatos que nos permiten pensar en cartografía efímeras.

Figura 13. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán. Fotografía de Rodolfo Oliveros.



A MODO DE CONCLUSIÓN. VIVIR,
CONCEBIR Y PRODUCIR LOS TERRITORIOS

La cartografía social en un ámbito comunitario no responde a la representación cartesiana del espacio; ello queda plasmado en la perspectiva que las personas imprimen al mapa, toda vez que las orientaciones espaciales que funcionan como referentes se establecen a partir de la cotidianidad comunitaria y de su tradición cultural, más cercana a la tradición mesoamericana, en la que suele regir el eje oriente-poniente como puntos que marcan la salida y la puesta del sol. El espacio vivido y percibido es plasmado en ocasiones de forma explícita; otras veces es necesario descifrar el código espacial y para ello el ejercicio cartográfico debe ser sistematizado. La memoria del lugar, el sentido de territorio, las concepciones, prácticas y usos diferenciados son factores que, a la vez de diferenciar el espacio, lo integran por el carácter eminentemente relacional con el que éste es configurado. En todos los casos surge un espacio cuyo contenido y delimitación se expresan y entienden de manera relacional; así se observa en los elementos que se destacan en las representaciones, en la ubicación definida siempre de manera relativa —en relación con otros elementos representados— plasmando en ella distancias o escalas, incluso cuando el espacio fue narrado sólo de manera oral a partir de un punto particular del terreno: los calificativos de lugar expresan la proximidad o lejanía del punto o paraje al que se hace referencia.

Pero también las representaciones del espacio como práctica de poder de las instituciones del Estado logran colarse en los mapeos del territorio. Las localizaciones del capital materializado en infraestructura, carreteras, industrias y prácticas modifican la dinámica comunitaria y se imponen sobre las representaciones del espacio surgidas de las propias sociedades indígenas y quedan encubiertas en la práctica ritual y mítica.

Sobre los territorios indígenas son impuestas representaciones del espacio que responden a la lógica del espacio abstracto, es decir, el espacio del valor, y en muchas ocasiones esas representaciones son expresadas por medio de mapas turísticos, topográficos, técnicos y científicos en los que el territorio se presenta como un espacio neutro y vacío de relaciones sociales y conflictos.

Es decir, dichas imposiciones oficiales suelen preferir o exaltar, con fines de control o dominación, la dimensión jurídica y económica del territorio; pero buscan, insidiosamente, presentar los territorios indígenas

Figura 14. *Mapa colectivo de San Mateo, Zitácuaro, Michoacán.*
Fotografía de Rodolfo Oliveros.



como espacios carentes de sus dimensiones agrarias, sociales y simbólicas que lo delimitan, así como de sus diferentes escalas que lo connotan, sean éstas nichos territoriales de género o fragmentos territoriales expropiados o secuestrados y, por ello, percibidos localmente como espacios de riesgo que no deben ser transitados ni aprovechados por los pueblos, lo que conviene a los propósitos de las instituciones y políticas gubernamentales. Todo ello, entonces, conlleva el que se pretenda borrar determinados atributos, así como referencias históricas, míticas y simbólicas que los pueblos han establecido como parte de la nomenclatura, así como del conocimiento geográfico de su territorio, atributos y conocimientos fijados en la memoria y reflejados, por ejemplo, en la toponimia y que, además, revelan poder de propiedad o determinada hegemonía cultural sobre el espacio ocupado, algo que pretenden socavar dichas imposiciones oficiales.

En algunos casos, de forma por demás desatinada, los mapas turísticos, topográficos, técnicos y científicos han cambiado el nombre original en lengua indígena de determinados espacios de los territorios comunitarios por otro en castellano, con base en consideraciones banales o fundadas en intereses centrados en apoyar políticas de cosificación del territorio y de la naturaleza, fragmentando a uno y atomizando a otra para su explotación comercial. Así, dichas imposiciones oficiales sobre

el espacio pretenden borrar aquellos términos esenciales que son el colectivo humano y su vinculación a la tierra y a la naturaleza, términos que hacen que los pueblos y su territorio o entorno natural coexistan como binomio vivo e interactuante.

Como vimos, los territorios representan para los pueblos, entre otras cosas, espacios depositarios de recuerdos y, cada vez que los recorren, se tornan espacios de memoria al detonar procesos mnemotécnicos por los cuales se codifican, se almacenan y se evocan ideas, creencias y conocimientos referidos a la cultura, a la sociedad, a la ideología local y, por supuesto, al territorio comunitario o matriz. La intencionalidad en la elaboración de los mapas nos permite entender la función para la que fueron confeccionados; el mismo proceso de mapeo por parte de los pueblos deviene en estrategia de apropiación del espacio ocupado, así como de reafirmación del sistema ontológico sobre el mismo, lo cual, finalmente, se convierte en estrategia de defensa y reapropiación territorial.

BIBLIOGRAFÍA

- Acselrad, Henri (org.) (2008), *Cartografias sociais e território*, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Río de Janeiro.
- , y Luis Régis Coli (2008), “Disputas cartográficas e disputas territoriais”, en Henri Acselrad (org.), *Cartografias sociais e território*, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, Río de Janeiro.
- Alcalá, Jerónimo de (1988 [1539-1541]), *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Michoacán* (paleografía y ed. de Francisco Miranda), SEP, México.
- Barriga Puente, Francisco (1996), “Concepción y estructuración lingüística del tiempo y del espacio”, *Cuiculco, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 2, núm. 6, “Geografías simbólicas”, enero-abril, pp. 15-28.
- Bartolomé, Miguel A., y Alicia Barabas (1996), *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/INAH/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, México.
- Castilleja, A. (coord.) (s. f.), “La constitución del patrimonio a partir del territorio y de las condiciones de la producción de la diversidad

- biocultural. Un estudio en tres zonas indígenas de Michoacán”, CNAN-INAH, México.
- Fernández Christlieb, F., y Pedro S. Urquijo (coords.) (2012), *Corografía y escala local. Enfoques desde la geografía humana*, CIGA-UNAM, México.
- Girardi, Eduardo Paulon (2011), “A construção de uma cartografia geográfica crítica”, *Revista Geográfica de América Central*, núm. especial Encuentro de Geógrafos de América Latina, Universidad Nacional de Costa Rica.
- Haraway, Donna J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid.
- Harley, Brian (2005), *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*, FCE, México.
- Langness, L. (1974), “Usos potenciales de la historia de vida en antropología”, en Jorge Balán *et al.*, *Las historias de vida en ciencias sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 153-172.
- Lefebvre, Henri (1976), *Espacio y política*, Península, Barcelona.
- (2013), *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid.
- Monzón, Cristina (2003), “Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca”, documento presentado en la reunión del Grupo Kw’aniskuyarhani de Estudios del Pueblo Purépecha, 31 de mayo.
- Porto Gonçalves, Carlos W. (2010), *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México.
- Ramírez, Francisco (1988 [1539-1541]), “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) 1585”, en Jerónimo de Alcalá, *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, ed. de Francisco Miranda, SEP, México, pp. 345-348.
- Vancina, Jan (1966), *La tradición oral*, Labor, Barcelona.

SEGUNDA PARTE

IV. MAPEO DE TERRITORIOS, RECURSOS DE TIERRA Y DERECHOS. LAS COMUNIDADES QUE DESARROLLAN MAPEO PARTICIPATIVO Y LOS SISTEMAS DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA PARTICIPATIVOS EN AMÉRICA LATINA

Michael K. McCall¹

INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda las relaciones entre territorio y los pueblos —un elemento fundamental en la geografía humana y la ecología política— desde la perspectiva de cómo los pueblos representan y mapean su territorio. Los mapas son herramientas poderosas que reflejan la influencia y las prioridades de los actores que los crean, y a su vez, pueden funcionar como instrumentos para dar forma a nuevas realidades espaciales. Por ello, existe la imperiosa necesidad de que, en el proceso de elaboración de mapas, los afectados por los mismos tengan una participación mayor. La participación incluye preparación, diseño, y ejecución del proceso de mapeo así como el control y aplicaciones de los resultados del mapa. En este trabajo, cuando las actividades de mapeo convencional, así como las de los sistemas de información geográfica (SIG), son concretadas de manera participativa y colaborativa, se incluyen en la aproximación metodológica llamada SIG participativo (PSIG).

El foco está en la gente, en particular la de los pueblos indígenas y comunidades locales de América Latina, basados en su conocimiento del espacio local (CEL)² y en las representaciones (principalmente en mapas) que hacen de los territorios y de los recursos que los rodean.

Este trabajo aborda cuatro preguntas: ¿cuál es el valor añadido de la participación en mapeo y SIG? (apartado 1); para los pueblos indígenas y

¹ CIGA, UNAM, ITC, Universidad de Twente, Países Bajos.

² *Local people's knowledge* (LSK, por sus siglas en inglés).

comunidades locales de América Latina, ¿cuál es la importancia transformativa de elaborar mapas del territorio y los recursos? (apartado 2); ¿cuáles son los objetos y sujetos (¿temas?) sobresalientes de este mapeo? (apartado 3), y ¿cómo se puede conducir el mapeo participativo y el SIGP hacia una buena práctica? (apartado 4). El quinto apartado aborda los retos con SIGP en este contexto y el sexto contiene las conclusiones (basado en McCall, 2011).

LOS ORÍGENES Y EL VALOR AÑADIDO DE LA PARTICIPACIÓN EN MAPEO Y SIG

Ideológicamente, una fuente principal del método participativo al trabajar con el conocimiento de la gente local (incluyendo el CEL) yace en la educación alternativa, el activismo y el compromiso político con valores progresistas de empoderamiento y equidad, así como en la teología de la liberación, la cual hizo su aparición en América Latina en la década de 1970. Esta corriente radical surgió de la pedagogía crítica de Paulo Freire (1970), como respuesta a los modelos de educación formal en los que el profesor se para al frente e “imparte” información a los “estudiantes”, quienes son receptores pasivos. Freire escribió: “Los silenciados no sólo son incidentales en la curiosidad del investigador, sino también maestros de la indagación de las causas subyacentes de los eventos de su mundo. En ese contexto, la investigación se convierte en un medio de motivarlos más allá del silencio a una búsqueda de proclamar el mundo” (Freire, 1982: 30-31).

Desde sus orígenes Freire y otros, desarrollaron en Brasil lo anterior y lo llevaron más allá de acuerdo con modelos de la “educación de adultos” en toda América Latina. De forma paralela a las ideas de Freire, Orlando Fals Borda desarrolló la investigación de acción participativa (IAP) (PAR, por sus siglas en inglés), misma que expuso en una conferencia seminal en Cartagena. Basándose en sus experiencias con programas rurales, Fals Borda pudo incorporar efectivamente el componente de la “investigación de acción comunal” a la investigación (Fals-Borda y Mora-Osejo, 2003).

Ambos profesionales y analistas reconocen que todos los procesos que involucran a la gente, y en los cuales participan efectivamente para la adquisición de conocimiento, tienen un potencial de empoderamiento.

to respecto de todos los ejercicios de análisis, evaluación, toma de decisiones y planeación. De ese modo, las propias acciones de mapeo participativo y los SIGP ayudan a empoderar a la gente por medio de su involucramiento práctico en el mapeo, la medición y el monitoreo. Tal involucramiento, efectivo y comprometido, da a los pueblos locales una mayor capacidad y confianza para influir en la identificación de los problemas y su priorización, en la búsqueda de información y la elección de las intervenciones, las cuales de otro modo serían reservadas a agentes y expertos externos. El involucramiento incrementa el aprendizaje, el desarrollo de habilidades y, de cierta forma, un sentido de “apropiación”.

Los ejemplos latinoamericanos comprueban el principio de que los procesos de mapeo participativo en sí mismos son transformadores y creativos. Cochran (2008) evaluó el valor del mapeo de la investigación participativa (o PRM, por sus siglas en inglés) para empoderar a comunidades marginadas en el oriente de Honduras. En Nicaragua, los indígenas misquitos produjeron y transformaron activamente conocimientos: el mismo proceso de recopilación de datos transforma el objeto de indagación, señalan Gordon, Gurdíán y Hale (2003), quienes además afirman que “se torna sin sentido distinguir entre las actitudes originales, esencialistas, de derechos y conceptualizaciones del territorio, y las identidades construidas” que emergen de las actividades del mapeo participativo que se fusionan unas en las otras. Otros investigadores de la investigación acción participativa (IAP) han hecho descubrimientos similares y llegado a conclusiones parecidas, como por ejemplo, Herlihy y Knapp (2003), así como Chapin y Threlkeld (2001).

Se argumenta que en el contexto de la comunidad urbana el mapeo comunitario proporciona un marco inclusivo y gráfico para que la gente reafirme y combine sus experiencias y conocimiento acerca del lugar donde vive. Las buenas prácticas globales en el mapeo de comunidades urbanas incluye a Green Maps (<<https://www.greenmap.org/>>) como una herramienta de mapeo participativo, creativo y educativo basado en el involucramiento activo, principalmente en áreas urbanas. El sistema Green Maps tiene un marco adaptable localmente para la elaboración de mapas ambientales mediante el uso de un lenguaje visual compartido y un juego de íconos que representan diferentes tipos de sitios verdes y recursos culturales. Para 2014 se habían podido recopilar 850 ejemplos en aproximadamente 65 países, y en América Latina se incluyen Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Cuba, Jamaica, Perú y Uruguay.

Existen otros pocos ejemplos en contextos urbanos de la región; al respecto son notables ACT Brasil (2008) y Wagner Berno de Almeida y colaboradores (2009), como parte de Nova Cartografia Social da Amazônia, la cual incluye mapeo en pueblos indígenas radicados en ciudades amazónicas (véase también Fuentes y Reyes [2008] para Colombia).

En suma, el valor agregado del mapeo participativo y el SIGP surge de sus principios clave: *a*) el empoderamiento por medio de la participación que Korten (1986) llamó “poder generativo o creativo” de participación como “un poder redistributivo adicional” hacia la equidad al redistribuir los beneficios y recursos; *b*) la búsqueda de características de flexibilidad, adaptabilidad y continuidad; *c*) el respeto al conocimiento local, que se relaciona con *d*) la concientización y utilización de la especificidad local y ubicacional, y *e*) ser reflexivo y conciencia de sí mismo en su reconocimiento de (capacidad de) agencia y poder.³

PROBLEMAS CONTEXTUALES DE LA TIERRA EN AMÉRICA LATINA.

PÉRDIDA DE TERRITORIO, PÉRDIDA DE RECURSOS, PÉRDIDA DE IDENTIDAD
Las economías y las sociedades latinoamericanas enfrentan la degradación de sus recursos ambientales y naturales ocasionada por una combinación de las presiones de una población creciente, la permanencia de inequidades de pobreza y la acumulación de impactos de la globalización. Esas tierras y los pueblos que viven en ellas enfrentan crecientes presiones externas sobre sus territorios debido a la expansión de campos agrícolas y el pastoreo por grupos sociales ajenos a los tradicionales, así como la creciente explotación de minerales —petróleo y oro, entre otros— principalmente para mercados externos, la deforestación, degradación y explotación no sostenible de los bosques, la construcción de caminos, la inundación de tierras para habilitar presas hidroeléctricas, etcétera.

Central para nuestro argumento es que los pueblos indígenas frecuentemente tienen un papel importante (dependiendo de su situación geográfica) en el buen manejo de recursos y paisajes. Esto se ve claramente, por ejemplo, en las cuencas altas de los ríos, las cuales proporcionan mayores ventajas ambientales para los actores ubicados “corriente abajo” y en otros lugares. De ahí el creciente interés en la participación

³ Al respecto, estudios sobre los objetivos e intenciones que explican por qué las agencias externas “brincan” al proponer métodos participativos —esto es, facilitar proyectos para mediar o promover la potenciación— han sido realizados por McCall (2003) y McCall y Dunn (2012).

comunitaria en los programas de pago por servicios ambientales (pes, por sus siglas en inglés), que prevén una compensación por el manejo racional del espacio comunitario.

Las razones anteriores hacen necesaria una mayor investigación sobre la forma en que los pueblos pueden mejorar la gestión del entorno local. Pero hay también otros principios fuertes importantes adicionales —entre los que se encuentran argumentos de tipo político y de buen gobierno— alrededor de la devolución y participación. La postura moral y ética se basa en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y locales a permanecer en sus territorios, para utilizarlos con el objetivo mejorar su propia calidad de vida sustentable y recibir los beneficios de esas tierras y recursos (ILO, 1989; UNDRIP, 2007). Perder su tierra generalmente equivale a perder su identidad además de sus medios de sostenibilidad y de vida. En ese caso se pierde el enorme conocimiento local acumulado del entorno junto con la salud y la cultura, y finalmente hasta los idiomas terminan en el cementerio lingüístico.

Así, los argumentos de este trabajo son:

- Los habitantes locales, indígenas y otros, tienen el derecho moral a la supervivencia y a su territorio. En el caso de los indígenas, generalmente tienen el apoyo de acuerdos internacionales y leyes nacionales.
- Tienen una profunda conexión cultural con su entorno. La tierra no es únicamente una mercancía para su venta.
- En general, son administradores más eficientes de la sostenibilidad del entorno a largo plazo.
- Para sobrevivir y obtener los medios de sustento son muy dependientes de la tierra y sus recursos.
- Es fundamental el conocimiento espacial de la geografía del espacio local y las percepciones espaciales de los pueblos.
- Es necesario que las representaciones del espacio (como los mapas) reflejen dichas realidades morales, culturales y socioeconómicas.
- Es necesario contrarrestar el efecto de los mapas convencionales (externos) con las representaciones espaciales en las que los propios pueblos plasman sus necesidades y prioridades.

¿QUÉ MAPEAR?

De las muchas justificaciones del mapeo comunitario del espacio local se consideran a continuación cuatro que son importantes en la práctica.

REIVINDICAR “NUESTRO TERRITORIO”

Por la tierra se pelea, se roba, se traspasan los límites, se invade, se arrebatada y se despoja. No hay duda de la importancia de los mapas y de la elaboración de mapas en esas luchas y conflictos, así como en los juegos de poder y propaganda que los acompañan.

“¿Para qué sirven realmente los mapas?” fue la pregunta formulada por Denis Wood en su polémico libro *The Power of Maps*. ¿Cuáles pueden ser los intereses, valores culturales y necesidades sociales de los elaboradores de mapas? Y su respuesta fue: “Militares, minería y recursos naturales, límites de soberanía; ciertamente, no sólo son para la navegación” (Wood, 1992; Wood, Fels y Krygier, 2010).

La principal aplicación que han hecho la mayoría de las comunidades indígenas de las prácticas del SIGP ha sido reclamar o recuperar derechos territoriales de tierras que perdieron, por lo general, ante otros grupos bajo regímenes coloniales o poscoloniales. En América Latina, igual que en otros lugares, no fueron reconocidas las áreas tradicionales de uso, ocupación y administración como derechos territoriales de las naciones indígenas por parte de los colonizadores. Como medio para recuperar sus territorios, indígenas y comunidades locales por toda América del Norte y América Latina están adoptando y desarrollando SIGP como un instrumento para la defensa de sus tierras tradicionales, y en sus reclamaciones del reconocimiento legal de sus territorios ante los tribunales. Además de esto, utilizan SIGP para monitorear violaciones, por ejemplo, por parte de ganaderos, agricultores, explotadores comerciales de bosques o fabricantes de carbón, empresarios turísticos, mineros (industriales o artesanales), petroleros, productores de biocombustible (palma de aceite), propietarios de granjas de langostinos en manglares y acaparadores de tierra.

En diversos grados, en diferentes países y con métodos distintos, las naciones originarias reclaman sus derechos en los campos políticos y legislativos y en la arena legal con diferentes niveles de éxito. Existe un *continuum* entre los esfuerzos emprendidos y los éxitos logrados en países altamente conscientes y motivados, como Bolivia, Nicaragua y

Ecuador, pasando por un rango medio en Brasil, Perú, Colombia, por referir algunos, hasta los más débiles en este aspecto, por ejemplo, Argentina, Chile, México y algunos de América Central.⁴

La representación espacial de los sistemas consuetudinarios de acceso a la tierra con regímenes de propiedad comunal no resulta adecuada por medio del mapeo convencional y SIG. Se requiere una aproximación distinta para tratar los títulos, límites, responsabilidades y percepciones de la posición de los habitantes locales y su conocimiento espacial local. Un ejemplo de lo anterior fue la incorporación de funciones del SIGP en la legislación moderna de la tierra a partir de reivindicaciones territoriales de las primeras naciones de Canadá (Flavelle, 2002; Tobias, 2010). Así, para aplicar el mapeo comunitario y los procedimientos del SIGP se requieren varios pasos: la demarcación de los límites “tradicionales” de costumbre para las reclamaciones de tierra y de recursos naturales; la identificación de áreas de usos y ocupación tradicionales; la negociación y el establecimiento de prioridades entre diferentes comunidades, y, por último, la preparación para los procedimientos legales gubernamentales. Esto, con la ventaja del rigor, la exactitud y la visualización de la información espacial en un formato georreferenciado de SIG/mapa.

El cuadro 1 compara los sistemas de tierra comunales tradicionales con los de un sistema catastral de una economía de mercado. La tercera columna demuestra cómo un método de SIGP puede manejar muchas características especiales de un sistema comunal tradicional. Mientras que el SIG convencional maneja los sistemas catastrales muy bien con registros precisos fijos, no puede manejar con facilidad los ricos significados de la tierra comunal.

⁴ La amplia extensión de esas iniciativas se ilustra por el rango de casos: Perú (Orlove, 1993; Smith *et al.*, 2003; Shinai, 2004; ppgis, 2010); Bolivia (Orlove, 1993; Orta Martínez, 2010); Brasil (Foster Brown *et al.*, 2005; Heckenberger, 2009 —que incluye investigaciones arqueológicas—; ACT Brasil, 2008); Colombia (López Urrego, 2010; Sletto *et al.*, 2013, y América Latina en general); descendientes de africanos en Colombia (Offen, 2011; Sletto *et al.*, 2013; Vélez, Rátiva y Varela, 2012); Nicaragua (Stocks *et al.*, 2000; Gordon *et al.*, 2003; Offen, 2003; Stocks, 2003; Dana, 2008; Finley-Brooke y Offen, 2009); Honduras (Willmer y Ketzis, 1996); Panamá (Herlihy, 2003; Herlihy y Knapp, 2003); sorprendentemente pocos en Venezuela (Poole, 2005 y 2006); México (Kelly *et al.*, 2010; Smith *et al.*, 2012), y hasta Argentina y Chile (Arias, 2012). Algunos trabajos clásicos son Nietschmann (1995), Poole (1995), Toledo Maya Council (1997), Chapin y Threlkeld (2001), Herlihy y Knapp (2003) y Chapin *et al.* (2005).

CUADRO 1
EL SIGP PUEDE REPRESENTAR LOS SISTEMAS DE TIERRAS
COMUNALES CONSUETUDINARIAS

<i>Tenencia de la tierra orientada al mercado</i>	<i>Sistema comunal consuetudinario de tenencia de la tierra</i>	<i>Contribuciones clave del SIGP para representar los sistemas consuetudinarios comunitarios</i>
La tierra se trata como una mercancía comerciable.	Conexión espiritual y física de los pueblos con su tierra.	Múltiples enlaces de los pueblos con la tierra.
Propiedad exclusiva. La tierra se registra en catastros.	Propiedad comunal de la tierra. Actitudes de “gestión” de la tierra.	Validación grupal de la propiedad.
Transferencia de la tierra por medio de venta, arrendamiento o herencia.	La tierra se transfiere por medio de membresía cultural.	Enlaces espaciales con redes sociales.
Registros escritos: certificados de títulos otorgados por el Estado. Almacenamiento a largo plazo en bases de datos.	La evidencia de la tenencia es por medio de cantos, danzas, historias, ceremonias.	Uso de multimedia. Conocimiento incorporativo además de inscriptivo.
Los límites se fijan geodésicamente; se demarcan por medio de monumentos bajo regulación del Estado.	Los límites son “límites de influencia” fijados por la topografía; algunas áreas son espacios sagrados.	Delimitación de límites flexible, difusa, temporal.
Los nombres de los lugares (topónimos) son proporcionados por índices de topónimos oficiales gubernamentales.	Los topónimos son de costumbre; frecuentemente difieren entre los grupos locales (indígenas).	Múltiples topónimos, con sus procedencias y significados locales.
Los derechos sobre las tierras adyacentes están restringidos y controlados por el Estado.	Los derechos y responsabilidades se superponen entre grupos.	Espacios de derechos temporales difusos. Capas de derechos. Contramapas.

CUADRO 1
EL SIGP PUEDE REPRESENTAR LOS SISTEMAS DE TIERRAS
COMUNALES CONSUECUDINARIAS (continuación)

<i>Tenencia de la tierra orientada al mercado</i>	<i>Sistema comunal consuetudinario de tenencia de la tierra</i>	<i>Contribuciones clave del SIGP para representar los sistemas consuetudinarios comunitarios</i>
Límites “duros”. Límites mayormente fijos y permanentes.	Límites “suaves”. Límites temporales, fluidos y flexibles por temporadas.	Límites flexibles, difusos, fluidos, permeables.
Se asigna a la tierra significados reduccionistas, aislados y precisos.	Los ricos significados de “tierra” proporcionan una visión holística de la tierra. Negociar con los vecinos.	Multimedia: sonidos, imágenes, fotografías, etcétera. Salto de escalas.

FUENTE: Elaborado de acuerdo con el análisis de Brazenor (2000) acerca de los sistemas de tierra de costumbres y catastrales en Australia (McCall y Dunn, 2012).

Conceptos clave en el proceso de reivindicación (territorial) son el reconocimiento y la procedencia de la toponimia. Dar nombre a los lugares, a sus habitantes (reconocidos) y a los recursos de la tierra es un acto de autoridad cultural y una muestra de poder. El valor cultural, social y finalmente económico de los topónimos representa propiedad, poder y hegemonía cultural. Por lo tanto, los programas de los SIGP pueden comenzar su registro del conocimiento espacial local con “mapas sin nombres”, es decir, sin denominación de los asentamientos y comunidades, y descartando la utilización de nominaciones externas de ríos, montañas y otros rasgos naturales (Poole, 2005, sobre Venezuela). “Narrar lugares e identidades” implica el mapeo de participación de los significados culturales-históricos e identidad de lugar como los que proporcionan significado a los topónimos en los entornos culturales. Al respecto, veánse, por ejemplo, Offen (2003); O’Connor y Kroefges (2008); Sletto (2009), Sletto *et al.* (2010) y Caquard *et al.* (2009).

VIOLACIONES Y SEGURIDAD

Un impulsor asociado (al mapeo comunitario) es la protección de los territorios de la comunidad local contra la invasión y la degradación, las cuales pueden venir de comunidades locales vecinas (Reyes-García

et al., 2012), aunque más comúnmente provienen de agentes externos poderosos del sector gubernamental y privado, como por ejemplo, los conflictos sobre los límites de áreas productoras de nueces del Brasil (Evans *et al.*, 2006; Cronkleton *et al.*, 2010).

Una amenaza priorizada recientemente es la contaminación. Multinacionales y poderosos agentes locales —como los explotadores de madera y los ganaderos— penetran y profanan las tierras comunitarias; en el proceso, arrojan desechos, deforestan a gran escala, extraen minerales ilegalmente, o simplemente no tienen el debido cuidado al manejar la tierra y sus recursos. En la defensa de la integridad física y social de la comunidad contra esas invasiones los SIGP contribuyen en dos etapas: el mapeo inicial de los límites reclamados y de los espacios de recursos del territorio local, y luego el uso de herramientas y *software* de los propios SIGP para vigilar, registrar y reportar las violaciones. Generalmente, el monitoreo es una combinación de acciones que abarcan desde las observaciones de la gente local basadas en su sistema de conocimiento tradicional de lugares y cosas, hasta la tecnología moderna de cámaras digitales y GPS (combinada en teléfonos inteligentes o tabletas digitales) para registrar y georreferenciar las degradaciones. Un ejemplo es el desarrollo participativo de SIGP locales (“MELPGIS”) para el pueblo achuar de la Amazonia peruana, a fin de identificar, vigilar y publicitar la contaminación causada por la exploración y extracción comercial de petróleo (Orta Martínez, 2010).

EL CONOCIMIENTO Y EL USO DE LOS RECURSOS SIGNIFICA HACER MAPAS DE ELLOS (CONOCER Y USAR LOS RECURSOS SIGNIFICA MAPEARLOS)

“KNOWING AND USING RESOURCES MEANS MAPPING RESOURCES”

Las aplicaciones iniciales comunes del SIGP en el manejo de los recursos naturales son las de identificar, localizar y analizar recursos naturales específicos y su aprovechamiento: bosques y zonas arboladas; productos no silvícolas; servicios ambientales; recursos y el manejo de agua; pastoreo y manejo de ganado; tierras, especialmente el manejo del suelo (etnopedología); aptitud y evaluación de la tierra; manejo de la fauna silvestre y de la cacería; la pesca marina y de tierra adentro, y la extracción de minerales.

Existen aplicaciones más complejas para la gestión holística de sistemas de recursos naturales de propiedad tradicional en tierras locales o autóctonas: a) el mantenimiento y la reproducción de un recurso o uni-

dad en particular, y b) la gestión de ecosistemas complejos más amplios que presentan diferentes recursos y su cuidado, como por ejemplo los sistemas de cultivo en humedales, de pastoreo nómada de temporada y de páramo, o el estudio de los usos tradicionales (en los territorios) de las Primeras Naciones de Canadá.

Se puede encontrar en América Latina una amplia gama de aplicaciones de mapeo SIGP para recursos específicos o para sistemas de gestión de recursos, como: la gestión del agua⁵ (Boelens, s. f., en Bolivia); la etnopedagogía (Barrera-Bassols *et al.*, 2009); la gestión del café de sombra (Martínez Verduzco *et al.*, 2011, en México); de los huertos familiares (Méndez *et al.*, 2001, en Nicaragua); de las nueces de Brasil (Evans *et al.*, 2006; Cronkleton *et al.*, 2010); *fishing* (Nietschmann, 1995, en Nicaragua; De Freitas y Tagliani, 2009, en Brasil); de la cacería y vida silvestre (Smith *et al.*, 2003, en Perú; Read *et al.*, 2010, en Guyana; Dunn y Smith, 2011, en Honduras); del carbono en la biomasa (Peters-Guarin y McCall, 2011), y en general la gestión de los recursos naturales (Foster-Brown *et al.*, 1995; Flores *et al.*, 2007; Bernard *et al.*, 2011, y Nova Cartografia Social da Amazônia, s. f., en Brasil; Jardinet, 2006, en Venezuela, y Smith *et al.*, 2009, en Nicaragua).

Una oportunidad especial en América Latina es la introducción de los SIGP en los planes formales de ordenamientos territoriales (OT) (planes de uso local del suelo o planes gestión del territorio) u ordenamientos ecológicos. Los ordenamientos territoriales varían según las diferentes jurisdicciones nacionales, pero generalmente siguen procedimientos estándar de instrumentación, de órdenes de prioridad y métodos de recopilación de datos y analíticos (por ejemplo, Anta Fonseca *et al.*, 2006, en México). En el ámbito de las comunidades locales, su propósito es mejorar y sistematizar el uso de la tierra y gestionar los recursos naturales.

Los planes de ordenamiento territorial, por lo general, no han sido diseñados para ser participativos, más allá de los primeros pasos (McCall y Dunn, 2012); es decir, la obtención y algún grado de utilización de la información local acerca de los recursos, la cual puede dar cuenta parcialmente de las necesidades y problemas enunciados localmente. Con los SIGP se tiene un gran potencial en la preparación de planes de OT, así como en la nueva visión y revisión de los existentes. En primer lugar, la aproximación de los SIGP se incorpora y profundiza conoci-

⁵ Se dejaron en inglés los conceptos por ser unidades analizadas por los autores citados.

miento ambiental local; en segundo lugar, se da generalmente una alta visibilidad a las necesidades y prioridades locales; en tercer lugar, esas prioridades locales pueden desagregarse para representar posiciones y visiones de subgrupos de comunidades en desventaja —visualización espacial alternativa conocida como “contramapeo”—, y, en cuarto lugar, y de manera importante, las soluciones locales son reconocidas, e incorporadas en los planes de ordenamiento territorial.

COMPENSACIÓN POR SERVICIOS DE GESTIÓN AMBIENTAL Y SERVICIOS AMBIENTALES

La buena gestión local por parte de las comunidades con prácticas adecuadas de manejo de bosques, cuencas altas o humedales, proporcionan servicios ambientales tangibles e intangibles para los pueblos ubicados aguas abajo o distantes. Así, las comunidades tienen la posibilidad de recibir pagos o compensaciones por servicios ambientales.

Una función del SIGP es el mapeo, la medición y el monitoreo de la calidad y extensión de las buenas prácticas de manejo que sostienen los servicios (ambientales). Las actividades del SIGP para esta aplicación combinan el mapeo y el registro de los recursos iniciales que proporcionan los servicios (relacionados con zonas de infiltración del agua, procesos de control de sedimentos, biodiversidad, zonas de especies en peligro, reservas de biomasa para el secuestro de carbono y ecosistemas que contienen medios de polinización, etc.) junto con herramientas y técnicas para vigilar el flujo de los servicios y sus cambios. De esta manera, el SIGP es esencial para referenciar, validar y verificar los servicios que deben pagarse, y al mismo tiempo, se usa para la gestión en sí del entorno y de los recursos.

Las comunidades pueden construir, en algún momento, un conocimiento verificable de un “portafolio de recursos”, para comprobar la propiedad, los buenos sistemas de gestión y entrar potencialmente en programas externos de pago por servicios ambientales.

¿CÓMO MAPEAR? BUENAS PRÁCTICAS EN EL SIGP.

EL SIGP ES PARA EMPODERAR

Desde el punto de vista de la buena gobernanza, un método SIGP y sus herramientas deben tener la capacidad de promover el empoderamiento y abrir los horizontes de los usuarios locales de la comunidad. No obstante, se reconoce que esta ampliación de perspectiva contiene un

aspecto de “modernización” que puede tener consecuencias negativas para la comunidad local. El método debe cumplir todas las condiciones clave para la buena gobernanza: rendición de cuentas, legitimidad, transparencia, competencia, respeto, equidad y propiedad (McCall, 2003). Además, los métodos participativos crean y apoyan más iniciativas autónomas de los actores y la comunidad, y con ello su posibilidad de ser sostenibles.

Los métodos participativos deben satisfacer a la mayoría de los actores, especialmente a quienes apoyan a los más desfavorecidos y menos elocuentes, sin causar un daño injustificado a ningún actor. La tecnología de los SIGP puede dar voz a las comunidades locales al grado de colocarlas incluyendo su conocimiento local (espacial) en condiciones de igualdad frente a los expertos externos y los tomadores de decisiones y a su información “oficial”. El reto de comunicación es cerrar el espacio entre el conocimiento espacial indígena y el científico al proporcionar una capacidad de traducción entre los interesados y los tomadores de decisión externos. Así, el SIGP tiene el potencial de colocar en igualdad de condiciones los conocimientos espaciales locales (LSK, por sus siglas en inglés) los idiomas endógenos, e incrementar la aceptabilidad y legitimidad de la herramienta para los usuarios de las comunidades locales (McCall y Dunn, 2012).

Por lo tanto, el SIGP puede empoderar a los pueblos locales porque: a) construye una capacidad local y una autoconfianza en cuanto al manejo de tecnologías e instrumentos “modernos”; b) los pueblos locales aprenden cómo las agencias externas (en la planeación, formulación de políticas, etc.) tratan la información espacial, y c) son un paso hacia la igualdad: las comunidades locales pueden hablar con agencias gubernamentales, compañías o grandes ONG e intercambiar conocimientos con entes foráneos de una manera más igualitaria.

LAS CAPACIDADES REQUERIDAS PARA EL MAPEO PARTICIPATIVO Y LOS SIGP

Las buenas prácticas en los procesos de los SIGP y el mapeo participativo requieren capacidades para mantener las funciones y procesos operativos apropiados a fin de manejar las necesidades de conocimiento geoespacial de las comunidades locales.

Lo primero es la capacidad de obtener, representar y validar el conocimiento espacial local (incluyendo el indígena) y tratarlo con respeto científico además de cultural. Ese rico conocimiento rara vez está disponible en los mapas oficiales o los sistemas de información geográfica (SIG); ello puede ser el criterio más importante y valioso para una contribución de los SIGP, los cuales deben representar lo que es importante para los pueblos acerca del lugar, reconocer y valorar la especificidad espacial e informar acerca de los intereses y prioridades, valores y percepciones locales. Éste es el enfoque primario impulsor para el mapeo participativo y los SIGP. La importancia de elaborar mapas del conocimiento local, especialmente de los derechos territoriales y títulos de recursos, queda subrayada en el conciso aforismo de Nietschmann (1995): “Se ha perdido más territorio debido a los mapas que a los cañones”.

El SIGP integra el conocimiento de los expertos locales y de la comunidad con conocimiento validado de fuentes científicas convencionales y expertos científicos. Eso implica incluir el conocimiento local, que no necesariamente se ajusta a las visiones estatales de lugar; el conocimiento espacial autóctono local, como el conocimiento sagrado, las cosmovisiones y los conocimientos y valores culturalmente específicos, así como las percepciones de grupo o individuales. Además, el SIGP es socialmente inclusivo al representar los intereses, valores y prioridades de grupos y comunidades —además de los individuales—, en especial de los desfavorecidos.

El SIGP crea un contramapeo para identificar y registrar el conocimiento espacial, las necesidades y prioridades de los grupos excluidos, aquellos que tienen menos fuerza, son menos elocuentes y están menos integrados en las estructuras de poder. Éstos pueden ser las minorías étnicas o tribales (como las indígenas) o religiosas; los que carecen de título sobre la tierra, o los pobres, los ancianos, los niños y, en algunas culturas, las mujeres. Tales grupos e individuos frecuentemente están excluidos de las decisiones de políticas de uso del suelo, y en especial de la propiedad de la tierra. Esa marginación es reflejada y reforzada por los mapas estándar del uso del suelo y de recursos creados por los departamentos oficiales de levantamiento topográfico y las agencias de planeación. En cambio, los contramapas proporcionan visiones alternativas (por ejemplo, Rocheleau y Ross, 1995; y varios mapas producidos por Nova Cartografia Social da Amazônia, s.f.).

El SIGP tiene un fuerte potencial para representar visualmente los mapas mentales o cognitivos de los pueblos, incluyendo las cosmovisiones indígenas (véase el cuadro 1). Así, traducir mapas mentales a las dos dimensiones de los mapas de papel o SIG implica, en primer lugar, la legitimación de la realidad de los mapas cognitivos de los pueblos, es decir, la difusividad y ambigüedad ontológica en la percepción de su ubicación espacial, de las relaciones espaciales, jerarquías y significados (como tenemos), por ejemplo, en la cognición espacial maya (Brown, 2006). Las capacidades del SIGP necesitan comprender y manejar el grado apropiado de “precisión” que diferentes actores requieren para distintos propósitos de mapeo. De esta manera, respondiendo a la pregunta ¿precisión para quién? Existe una profunda distinción entre la exactitud “representacional” y la “posicional” de los objetos que se muestran en el mapa o SIG. La cartografía y los SIG convencionales tienden a enfocarse en la precisión posicional, mientras que el SIGP subraya una mayor comprensión de los objetos que se están representando (McCall, 2006). Además de los argumentos ontológicos e ideológicos, hay razones pragmáticas de seguridad para reducir el nivel de precisión, debido a que la información espacial altamente precisa puede caer en las manos equivocadas; un ejemplo simple es ¿quién debe conocer la ubicación precisa de sitios culturales o de recursos biomédicos valiosos?

Asimismo, existen aspectos técnicos para representar esta difusividad y ambigüedad por medio de diversos SIG y herramientas gráficas de capas transparentes, gráficos difusos de puntos y líneas, o SIG dinámicos. Las imágenes que se emplean en los SIGP son ricas en información y comprensión compartidas, hay un impacto increíble de imágenes visuales, como la comunicación y las “narrativas espaciales” cartográficas. “Una imagen vale más que mil palabras” porque se mejora cualitativamente la información que crea el factor de convicción de las imágenes visuales —aunque esto puede tener implicaciones negativas además de las positivas—. El requerimiento técnico es traducir los mapas de preferencias espaciales de grupos (conocimiento espacial local) a construcciones compatibles de SIG que estén en un “campo de juego nivelado” legal o de política ante grupos de poder, por ejemplo, con los contramapas.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LAS HERRAMIENTAS Y MÉTODOS

El empoderamiento (de la gente) depende del desarrollo de herramientas y técnicas que sean accesibles y de uso amigable para adquirir y manejar una variedad de tipos de conocimiento espacial en los SIGP, que no sólo se expresan en mapas. Todavía existen problemas técnicos de diseño de equipo y *software* y de operaciones por resolver para implementar los SIGP. En especial para el desarrollo de capacidades técnicas para el mantenimiento, frecuentemente son deficientes dentro de las comunidades o las ONG que desean utilizar los SIGP, pero es evidente que con el tiempo las tecnologías serán de manejo más simple y más fáciles de usar. Sin embargo, una herramienta como el SIGP no debe aumentar de manera no realista las expectativas de las comunidades locales al ofrecer una tecnología pretenciosa que prometa más de lo que pueda proporcionar.

La facilidad de uso incluye la portatilidad en tabletas electrónicas de distintas marcas, GPS o teléfonos inteligentes para SIG móvil, así como *software* fácil de usar, flexible, interactivo y sin costo, como Google Earth y Cyber Tracker y GPS. También tiene que ver con características materiales, como la solidez, la vida de la batería, el mantenimiento y el costo. El SIGP crea oportunidades de almacenamiento más seguro y mayor facilidad de comunicación para registrar, proteger, intercambiar y compartir información espacial en formato digital o analógico.

La amplia gama de herramientas y técnicas no se describe en este trabajo, pero pueden verse evaluaciones de herramientas, por ejemplo, en Flavelle (2002), Nova Cartografia Social da Amazônia (s.f.), ACT Brasil (2008), Di Gessa, Poole y Bending (2008), CTA (2010), y Corrigan y Hay-Edie (2013). En particular, existen instrumentos innovadores para la adquisición de información local por parte de las comunidades, como el video (Boelens, s.f.), los drones (Paneque-Gálvez *et al.*, 2014) y los (papalotes) cometas (Corrigan y Hay-Edie, 2013).

PROTOCOLOS PARA BUENAS PRÁCTICAS

Los requerimientos y objetivos de buenas prácticas en aplicaciones de SIGP se han incorporado en varios métodos en todo el mundo, y con especial referencia a América Latina y a los indígenas de América del Norte. Los lineamientos se pueden clasificar simplemente en buenas

prácticas antes, durante y después de las actividades del SIGP y del mapeo participativo. Un método participativo debe ser integrado entre estas etapas operacionales, con el método participativo comenzando pronto, sin cerrarse, sino transformándose en más prácticas.

Los conceptos y principios del consentimiento libre, previo e informado (CLPI) son de importancia vital para la investigación participativa en cualquier lugar, y en especial cuando las actividades de investigación involucran a comunidades indígenas (por ejemplo, Schnarch, 2004; Swiderska *et al.*, 2012). Recomendaciones generales para la buena práctica se encuentran, por ejemplo, en Rambaldi *et al.* (2006), y respecto de las prácticas éticas, puede consultarse Fox *et al.* (2005), que describe experiencias con resultados negativos y positivos de SIGP; CTA (2010); Tobias (2010), y Swiderska *et al.*, 2012.

Las Primeras Naciones de Canadá, que son pioneras en adoptar y desarrollar los métodos de SIGP, han producido varios manuales y guías de entrenamiento con consejos prácticos gracias a la experiencia acumulada en lo que toca a los procedimientos éticos y participativos sanos, en especial *Chief Kelly's Moose* (Tobias, 2000), *Mapping Our Land* (Flavelle, 2002) y Aberley (1999).

Sobre las experiencias latinoamericanas existe material bien desarrollado, la mayoría en español o en portugués, incluyendo videos de entrenamiento, y relativo a la situación de distintas naciones: Nicaragua (Gonda *et al.*, 2004, video); Brasil (Nova Cartografia Social da Amazônia, s. f.); Perú (Shinai, 2004; Orta Martínez, 2010; Rromuepatsrio, 2010, video); Colombia (Fuentes y Reyes, 2008); Bolivia (Evans *et al.*, 2006); Venezuela (Poole, 1995), y Belice (Toledo Maya Council, 1997), así como acerca de otros países de América Central y del Sur (act Brasil, 2008; Herlihy y Knapp, 2003; Chapin y Threlkeld, 2001).

RETOS DEL SIGP EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

PARTICIPACIÓN COMO PROCESO O PRODUCTO

Los profesionales indican que el SIGP tiene o puede tener un valor mayor en facilitar y promover cambios progresivos (hacia la equidad y el empoderamiento, etc.), no por medio de los productos que resulten, sino en el mismo proceso de creación y utilización del propio SIGP, esto es, como parte de la inclusión participativa de “múltiples formas de co-

nocimiento”. El mapeo de comunidad es tanto acerca del proceso como acerca de “elaborar el mapa”. Elwood (2006) llamó a esto “sig calificado”, y subrayó lo visual como narrativas espaciales de comunicación y cartográficas, en lugar de lo analítico. Este asunto es importante en el debate acerca de la comprensión de la “participación” como proceso y como posición. En la aplicación de los “proyectos participativos” para el desarrollo rural o de comunidades diversas existe siempre la tensión entre los productos del proyecto y las ganancias en cuanto a capacidades, confianza y empoderamiento de los participantes.

ACUMULACIÓN DE ÉLITE DE BENEFICIOS DE LOS SIGP

¿Cuál es la intensidad, autenticidad y veracidad de la “participación” en los SIGP? Existen retos en las interpretaciones conflictivas y discursos de participación impugnados. La participación es un concepto idealizado, siempre criticable por no estar a la altura de la pureza de la intención. Los SIGP, como cualquier intervención que tenga la finalidad de ser participativa, pueden tanto empoderar como marginar dentro de una comunidad (McCall y Dunn, 2012), como en el caso del conocimiento de género y en las relaciones de poder (Rocheleau y Ross, 1995; Willmer y Ketzi, 1996; Wagner Berno de Almeida *et al.*, 2009).

Examinar la intensidad de la participación pone en duda las nociones de “comunidad” que suponen que las metas se acuerdan y son explícitas. Hay problemas críticos acerca de la propiedad de la geoinformación y de los productos: ¿a quién pertenecen?, ¿quién puede usarlos?, ¿quién puede agregarles algo o eliminarlos?, pero esencialmente ¿quién se beneficia de las nuevas formas de conocimiento espacial?

Esta preocupación es válida para la comunidad y también para los actores externos, y el aspecto político de mayor preocupación es acerca de la “piratería de la geoinformación”, es decir, la obtención y el uso no autorizado del conocimiento indígena local acerca de territorios, límites, recursos materiales y bienes culturales o espirituales.

LA REPRESENTACIÓN DE CONCEPTOS ESPACIALES Y CONOCIMIENTO

La representación de mapas mentales individuales o de comunidad, de la cognición del lugar y el espacio de los pueblos, y las priorizaciones difusas de las necesidades y objetivos de los pueblos en un espacio están

llenas de retos ontológicos y epistemológicos.⁶ El reconocimiento de lagunas cognitivas entre las interpretaciones locales del espacio —especialmente indígenas— y los valores que se adscriben a lugares, así como las dificultades de “mapearlas” en mapas de dos dimensiones “convencionales occidentales” (o capas de SIG) en el espacio euclideo, fueron fuertemente definidas muy al principio, por ejemplo por Rundstrom (1990 y 1995) y Orlove (1993). Esta evaluación crítica del potencial de mapeo o SIGP ha sido expresada, por ejemplo, por Stocks (2003), Waiwright y Bryan (2009), Sletto (2009) y Sletto *et al.* (2010 y 2013), y es importante sobre todo cuando se representan espacialmente las cosmovisiones (Read *et al.*, 2010; Hirt, 2012). A pesar de ello, hay indicios positivos que apuntan a que los dispositivos técnicos están mejorando lo suficiente para comenzar a cruzar la división entre los mapas mentales/geografía ingenua (*naive*) y las interpretaciones digitales, por medio de innovaciones en la adquisición de conocimiento, en la cartografía y visualización, y la estructuración de datos.

Las críticas desconstruccionistas del SIGP cuestionan la recreación del conocimiento autóctono local por y para un enfoque externo. Por ejemplo, Sletto (2009) ha llamado a esto *deculturalización* en el contexto de acciones del SIGP en Trinidad y Venezuela, y Sletto *et al.* (2010), para el caso de República Dominicana, de manera similar, ven el mapeo basado en la comunidad como un método dual de poder que subordina la cultura local y el “espacio local” por medio de la dominación material y discursiva de intervenciones globalistas y ambientalistas.

LOS MAPAS SON PODER

Los mapas y otros productos de geoinformación son armas poderosas que pueden emplearse progresiva o regresivamente: “Los mapas son inseparables de los contextos políticos y culturales en los cuales se utilizan” fue el tema de la Conferencia de Mapeo para el Fomento y Empoderamiento Autóctonos, realizada en Vancouver en 2004. De manera similar, en el contexto de las luchas por la restitución de las Primeras Naciones, Rundstrom (1990: 156) advirtió la necesidad de ver por debajo de la superficie del mapa la estructura de poder subyacente:

⁶ Uno de muchos ejemplos está en Brown (2006), acerca de las cogniciones mayas del espacio relativo y el absoluto.

El significado intencional [de los mapas] es asistir en la localización de áreas para asignarles coordenadas exclusivas. El significado implícito se encuentra en otro lado, en los conceptos relacionados con el inventario de recursos, identificación, asignación y compra de propiedad privada, protección de la propiedad y acceso a través de miles de kilómetros de mallas de alambre de púas y pavimento, destino manifiesto, y la geometría de la sociedad americana. El acto de designar y producir tal mapa es una acción de subyugación y apropiación de la naturaleza [...].

CONCLUSIONES

Una afirmación de este trabajo es que el mapeo participativo y el SIGP son especiales porque se abocan a propósitos específicos, mismos que son identificados y definidos por las necesidades de las comunidades a las cuales tienen el propósito de servir. Las condiciones concomitantes son que el SIGP se implementa con procedimientos sólidos y un comportamiento ético.

Las comunidades y grupos pueden empoderarse y aumentar su capacidad al comprometerse en los procesos de SIGP. Al crear comunicabilidad entre los de fuera y los del lugar, el SIGP legitima el valor del conocimiento endógeno, por un lado, y por otro, hace que sus propias herramientas sean más accesibles y aceptables para los usuarios locales. La introducción de las tecnologías del SIGP y el control de su manejo por parte de las comunidades construyen su capacidad y su confianza. Las comunidades expanden sus horizontes al pasar de lo particular a lo general al utilizar el SIGP (por ejemplo, en un SIG de la web). Pueden comprender mejor cómo los asuntos locales se conectan con asuntos regionales o internacionales más amplios, como en el monitoreo de invasiones y acaparamientos de tierras o vertido de desechos, pueden proveer un enlace funcional de solidaridad con otras comunidades amenazadas.

El SIGP puede empoderar a comunidades de América Latina, igual que en otros lugares, al desarrollar su capital técnico, social y político, y crear confianza para utilizar su conocimiento espacial local autóctono (conocimiento técnico, modo de vida, cultural y espiritual), de manera respetuosa. Esto, a fin de preservar el conocimiento en una forma que

sea sostenible e influyente en las agencias externas, para registrar, analizar, conservar y valorar equitativamente el conocimiento local de los recursos naturales, prácticas culturales y las necesidades y prioridades de diferentes grupos de la comunidad. También (puede ser un instrumento) para abogar por los derechos consuetudinarios comunitarios en la base y en el marco constitucional por la tierra y los recursos, que son especialmente significativos para las comunidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aberley, Doug (1999), *Giving the Land a Voice, Mapping our Home Places*, LTA Land Trust Alliance of British Columbia, Saltspring Island.
- ACT Brasil, Ana Carolina Kalume, Ivaneide Bandeira, João Guilherme Nunes Cruz, Júlio César Borges, Marcelo Segalerba, Renata Carvalho Giglio, Thiago Ávila, Vasco van Roosmalen y Wesley Pacheco (eds.) (2008), *Methodology of Collaborative Cultural Mapping*, Amazon Conservation Team Editions, Brasilia, <http://www.equipe.org.br/publicacoes_dentro.php?tipoid=1>.
- Anta Fonseca, Salvador, Arturo V. Arreola Muñoz, Marco A. González Ortiz y Jorge Acosta González (eds.) (2006), *Ordenamiento territorial comunitario: un debate de la sociedad civil hacia la construcción de políticas públicas*, Semarnat/Instituto Nacional de Ecología, México.
- Arias, Pablo Daniel (2012), “Nosotros vamos a dibujar nuestro propio espacio territorial. Reapropiación del territorio y apropiación de cartografía en la Zonal Pewence, tesis doctoral”, *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, vol. 2, núm. 1, <<https://journals.openedition.org/corpusarchivos/1091>>.
- Barrera-Bassols, Narciso, J. Alfred Zinck y Eric Van Ranst (2009), “Participatory soil survey: experience in working with a Mesoamerican indigenous community”, *Soil Use and Management*, vol. 25, núm. 1, pp. 43-56.
- Bernard, Enrico, Luis Barbosa y Raquel Carvalho (2011), “Participatory GIS in a sustainable use reserve in Brazilian Amazonia: Implications for management and conservation”, *Applied Geography*, vol. 31, núm. 2, pp. 564-572.

- Boelens, Rutgerd (s.f.), *Indigenous Water Rights in Ecuador* [video], Wageningen University, Wageningen, <http://www.iapad.org/applications/water/licto_2.htm>.
- Brazenor, Clare A. (2000), *The Spatial Dimensions of Native Title*, tesis de maestría, Dept. of Geomatics, Melbourne, <<https://rest.nep-tune-prod.its.unimelb.edu.au/server/api/core/bitstreams/02cc55ada1cc-5305-85ba-bf284aee43/content>>.
- Brown, Penelope (2006), "Language, culture and cognition: the view from space", *Zeitschrift für Germanistische Linguistik*, vol. 34, núm. 1-2, pp. 64-868.
- Caquard, S., S. Pyne, H. Igloliorte, K. Mierins, A. Hayes y D. F. Taylor (2009), "A 'living' atlas for geospatial storytelling: The cybercartographic atlas of indigenous perspectives and knowledge of the Great Lakes region", *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*, vol. 44, núm. 2, pp. 83-100.
- Chapin, Mac, Zachary Lamb y Bill Threlkeld (2005), "Mapping indigenous lands", *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, pp. 619-638.
- , y Bill Threlkeld (2001), *Indigenous Landscapes. A Study in Ethnoscatterography*, Center for the Support of Native Lands, Arlington.
- Cochran, David M. (2008), "Placing geographic power in the hands of the people: the potential for participatory GIS in economic development", *Journal of Applied Research in Economic Development*, vol. 5, núm. 3.
- Corrigan, C., y T. Hay-Edie (2013), *A Toolkit to Support Conservation by Indigenous Peoples and Local Communities: Building Capacity and Sharing Knowledge for Indigenous Peoples' and Community Conserved Territories and Areas (ICCAs)*, UNEP-WCMC, Cambridge.
- Cronkleton, Peter, Marco Antonio Alborno, Kristen Evans Grenville Barnes y Wil de Jong (2010), "Social geomatics: participatory forest mapping to mediate resource conflict in the Bolivian Amazon", *Human Ecology*, vol. 38, núm. 1, pp. 65-76.
- CTA (2010), *Training Kit on Participatory Spatial Information Management and Communication* (versiones en inglés, español, portugués), G. Rambaldi (ed.), CTA, ACP-EU, Technical Centre for Agricultural and Rural Co-operation (CTA), Wageningen, <<http://pgis-tk-en.cta.int/>>.
- Dana, Peter H. (2008), "Surveys of people and place", en John P. Wilson y Stewart Fotheringham (eds.), *Handbook of Geographic Information Science*, Blackwell, Oxford, pp. 494-518.

- De Freitas, Débora M., y Paulo Roberto A. Tagliani (2009), "The use of G GIS for the integration of traditional and scientific knowledge in supporting artisanal fisheries management in southern Brazil", *Journal of Environmental Management*, vol. 90, núm. 6, pp. 2071-2080.
- Di Gessa, Stefano, Peter Poole y Timothy Bending (2008), *Participatory Mapping as a Tool for Empowerment. Experiences and Lessons Learned from the ILC Network*, International Land Coalition, Roma.
- Dunn, Marc Andre, y Derek A. Smith (2011), "The spatial patterns of Miskitu hunting in Northeastern Honduras: Lessons for wildlife management in tropical forests", *Journal of Latin American Geography*, vol. 10, núm. 1, pp. 85-108.
- Elwood, Sarah (2006), "Critical issues in participatory GIS: Deconstructions, reconstructions, and new research directions", *Transactions in GIS*, vol. 10, núm. 5, pp. 693-708.
- Evans, Kristen, Wil de Jong, Patricia Miranda y Peter Cronkleton (2006), *Evaluating and Adapting Multidisciplinary Landscape Assessment in Forest-Dependent Communities in the Northern Bolivian Amazon*, Center for International Forestry Research (CIFOR), Bogor Barat.
- Fals-Borda, Orlando, y Luis E. Mora-Osejo (2003), "Context and diffusion of knowledge. A critique of Eurocentrism", *Action Research*, vol. 1, núm. 1, pp. 29-37.
- Finley-Brook, M., y Karl Offen (2009), "Bounding the Commons: land demarcation in northeastern Nicaragua", *Bulletin of Latin American Research*, 28, pp. 343-363.
- Flavelle, Alix (2002), *Mapping Our Land: A Guide to Making Your Own Maps of Communities and Traditional Lands*, AB/Lone Pine Foundation, Edmonton.
- Flores de Melo, Antonio Willian, Sonaira Souza da Silva, Roberto de Alcântara Tavares, Julieta Matos Freschi, Renato Antônio Gavazzi, José Frankneile M. Silva, Benki Piyanko, Comunidade Ashaninka Apiwtxa e Irving Foster Brown (2007), "Aplicação de dados SRTM, sensoriamento remoto e SIG em etnomapeamento: o caso da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia na fronteira Brasil-Acre/Peru-Ucayali", en *Anais XIII Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto (21-26 abril)*, INPE, Florianópolis, pp. 5949-5956, <<http://marte.dpi.inpe.br/col/dpi.inpe.br/sbsr@80/2006/11.15.23.05/doc/5949-5956.pdf>>.
- Foster Brown, I., Andrea S. Alechandre, Hiromi S. Y. Sassagawa y Maria A. de Aquino (1995), "Empowering local communities in lan-

- duse management: the Chico Mendes Extractive Reserve, Acre, Brasil”, *Cultural Survival Quarterly*, vol. 18, núm. 4, pp. 54-57.
- Fox, Jefferson, Krisnawati Suryanata y Peter Herschok (eds.) (2005), *Mapping Communities: Ethics, Values, Practices*, East-West Center, Honolulu, <http://www.eastwestcenter.org/res-rp-publicationdetails.asp?pub_ID=1719>.
- Freire, Paulo (1970), *Pedagogy of the Oppressed*, Continuum, Nueva York.
- (1982), “Creating alternative research methods. Learning to do it by doing it”, en Budd Hall, Arthur Gillette y Rajesh Tandon (eds), *Creating Knowledge: A Monopoly*, Society for Participatory Research in Asia, Nueva Delhi, pp. 29-37.
- Fuentes, Mauricio, y David Reyes (2008), *Cartografía participativa y sistematización de información espacial. Metodología de articulación de cartografía social y sistemas de información geográfica*, Alcaldía Mayor de Bogotá/Secretaría Distrital de Integración Social, Bogotá.
- Gonda, Noémi, Denis Pommier, Osmin Rocha Vallecillo et al. (2004), *Prevención y resolución de conflictos en torno a la tierra y los recursos naturales: manual práctico de mapeo comunitario y uso del GPS para organizaciones locales de desarrollo*, Unión Europea, Managua, <www.agter.asso.fr/IMG/pdf/manual_gps_final_2da_a.pdf>.
- Gordon, Edmund T., Galio C. Gurdian y Charles R. Hale (2003), “Rights, resources, and the social memory of struggle: Reflections on a study of indigenous and Black community land rights on Nicaragua’s Atlantic Coast”, *Human Organization*, vol. 62, núm. 4.
- Green Maps, <www.greenmap.org>, <www.greenmap.com/home/home.html>.
- Heckenberger, Michael J. (2003), “Mapping indigenous histories: collaboration, cultural heritage, and conservation in the Amazon”, *Collaborative Anthropologies*, 2, pp. 9-32.
- Herlihy, Peter H. (2003), “Participatory research mapping of indigenous lands in Darién”, *Human Organization*, vol. 62, núm. 4.
- , y Gregory Knapp (2003), “Maps of, by, and for the peoples of Latin America”, *Human Organization*, vol. 62, núm. 4, pp. 303-314.
- Hirt, Irène (2012), “Mapping dreams/dreaming maps: Bridging indigenous and western geographical knowledge”, *Cartographica*, vol. 47, núm. 2.

- ILO (1989), *ILO Convention No. 169. Indigenous and Tribal Peoples*, ILO, Ginebra, <https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEX-PUB:55:0::NO::P55_TYPE,P55_LANG,P55_DOCUMENT,P55_NODE:REV,en,C169,/Document>.
- Jardinet, Sylvanie (2006), "Capacity development and PGIS for land demarcation: innovations from Nicaragua", *Participatory Learning and Action*, 54, pp. 67-73.
- Kelly, John H., Peter H. Herlihy, Derek A. Smith, Aída Ramos Viera, Andrew M. Hilburn y Gerardo A. Hernández Cendejas (2010), "Indigenous territoriality at the end of the social property era in Mexico", *Journal of Latin American Geography*, vol. 9, núm. 3, pp. 161-181.
- Korten, David C. (1986), *Community Management. Asian Experience and Perspectives*, Kumarian, West Hartford.
- López Urrego, Ángela Patricia (2010), "Una noción de territorio y los sistemas de información geográfica participativos: experiencia en una comunidad indígena del Amazonas colombiano", *Revista UD y la Geomatica*, 4, pp. 3-145.
- Martínez-Verduzco, Guillermo C., J. Mauricio Galeana-Pizaña y Gustavo M. Cruz-Bello (2011), "Coupling community mapping and supervised classification to discriminate shade coffee from natural vegetation", *Applied Geography*, 34 (mayo), pp. 1-9.
- McCall, Michael K. (2003), "Seeking good governance in participatory-GIS: a review of processes and governance dimensions in applying GIS to participatory spatial planning", *Habitat International*, vol. 27, núm. 4, pp. 549-573.
- (2006), "Precision for whom? Mapping ambiguity and certainty in (Participatory) GIS", *Participatory Learning and Action*, 54, pp. 114-119.
- (2011), "Mapeando el territorio: paisaje local, conocimiento local y poder local", en G. Bocco, P. S. Urquijo y A. Vieyra (eds.), *Memorias del Simposio CIGA: Geografía y ambiente en América Latina*, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental-UNAM/Instituto Nacional de Ecología, México, pp. 221-246, <<http://www2.inegob.mx/publicaciones/libros/645/mccall.pdf>>.
- , y Christine E. Dunn (2012), "Geo-information tools for participatory spatial planning: Fulfilling the criteria for 'good' governance?", *Geoforum*, vol. 43, núm.1, pp. 81-94.

- Méndez, V. E., R. Lok y E. Somarriba (2001), "Interdisciplinary analysis of homegardens in Nicaragua: micro-zonation, plant use and socioeconomic importance", *Agroforestry Systems*, vol. 51, núm. 2, pp. 85-96.
- Nietschmann, Bernard (1995), "Defending the Miskito reefs with maps and GPS. Mapping with sail, scuba, and satellite", *Cultural Survival Quarterly*, vol. 18, núm. 4, pp. 54-57 y 34-37.
- O'Connor, Loretta, y Peter C. Kroefges (2008), "The land remembers: landscape terms and place names in Lowland Chontal of Oaxaca", *Language Sciences*, 30, México, pp. 291-315.
- Offen, Karl H. (2003), "Narrating place and identity, or mapping Miskitu land claims in northeastern Nicaragua", *Human Organization*, vol. 62, núm. 4, pp. 382-392.
- (2011), "The territorial turn: Making Black territories in Pacific Colombia", *Journal of Latin American Geography*, vol. 2, núm. 2, pp. 43-73.
- Orlove, Benjamin (1993), "The ethnography of maps: the cultural and social contexts of cartographic representation in Peru", *Cartographica*, vol. 30, núm. 1, pp. 29-46.
- Orta Martínez, Martí (2010), *Oil frontiers in the Peruvian Amazon. Impacts of oil extraction for the Achuar of Río Corrientes*, Universitat Autònoma de Barcelona/Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals, Doctorado en Ciencias Ambientales, Barcelona.
- Paneque-Gálvez, Jaime, Michael K. McCall, Brian M. Napoletano, Serge A. Wich y Lian Pin Koh (2014), "Small drones for community-based forest monitoring: an assessment of their feasibility and potential in tropical areas", *Forests*, 5, pp. 1481-1507, <<https://www.mdpi.com/1999-4907/5/6/1481>>.
- Peters-Guarin, Graciela, y Michael K. McCall (2011 [2010]), "Participatory mapping and monitoring of forest carbon services using free-ware: Cybertracker and Google Earth", en M. Skutsch (ed.), *Community Forest Monitoring for the Carbon Market: Opportunities under REDD*, Earthscan, Londres.
- Poole, Peter (1995), *Indigenous Peoples, Mapping and Biodiversity Conservation: An Analysis of Current Activities and Opportunities for Applying Geomatics Technologies*, WWF/Biodiversity Support Programme/People and Forests Program Discussion Paper, Washington, <<http://www.bsponline.org/publications/showhtml>>.

- (2005), “The Ye’kuana mapping project”, en J. P. Brosius, A. Tsin y C. Zerner (eds.), *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-based Natural Resource Management*, AltaMira Press, Walnut Creek.
- (2006), “Is there life after tenure mapping?”, *Participatory Learning and Action*, 54, pp. 41-49.
- Public Participation GIS (PPGIS) Rromuepatsro (2010), “Rromuepatsro: Mapping the Historical-Cultural Space of the Yanasha, Perú” [video] [Instituto del Bien Común, Lima], <<http://www.youtube.com/watch?v=7GbOQQQH69Q>>.
- Rambaldi, Giacomo, Robert Chambers, Michael McCall y Jefferson Fox (2006), “Practical ethics for PGIS practitioners, facilitators, technology intermediaries, and researchers”, *Participatory Learning and Action*, 54, pp. 106-113, <http://www.iied.org/NR/agbioliv/pla_notes/documents/ch14_rambaldi_pp106-113.pdf>.
- Read, Jane M., José M. V., Kirsten M. Silvius Frago, Jeffrey Luzar, Han Overman, Anthony Cummings, Sean T. Giery y L. Flamarion de Oliveira (2010), “Space, place, and hunting patterns among indigenous peoples of the Guyanese Rupununi region”, *Journal of Latin American Geography*, vol. 9, núm. 3, pp. 213-243.
- Reyes-García, Victoria, Martí Orta-Martínez, Maximilien Gueze, Ana C. Luz, Jaime Paneque-Gálvez, Manuel J. Macía, Joan Pino y Equipo de Estudio Boliviano TAPS (2012), “Does participatory mapping increase conflicts? A randomized evaluation in the Bolivian Amazon”, *Applied Geography*, 34, pp. 650-658.
- Rocheleau, Dianne E., y Laurie Ross (1995), “Trees as tools, trees as text: struggles over resources in Zambrana-Chacuey, Dominican Republic”, *Antipode*, 27, pp. 407-428.
- Rundstrom, Robert A. (1990), “A cultural interpretation of Inuit map accuracy”, *Geographical Review*, vol. 80, núm. 2, pp. 155-168.
- (1995), “GIS, indigenous peoples and epistemological diversity”, *Cartography & GIS*, vol. 22, núm. 1, pp. 45-57.
- Schnarch, Brian (2004), “Ownership, Control, Access, and Possession (OCAAP) or self-determination applied to research”, *Journal of Aboriginal Health*, vol. 1, núm. 1, <<https://jps.library.utoronto.ca/index.php/ijih/article/view/28934/24060>>.
- Shinai (2004), *Aquí vivimos bien. Kamyeti Notimaigzi Aka. Territorio y uso de recursos de los pueblos indígenas de la Reserva Kugapakori Na-*

- hua, Garfield Foundation/IUCN-NC/Nouvelle Planete/Oxfam América/Rainforest Foundation, Lima.
- Sletto, Bjørn Ingunn (2009), "'We drew what We imagined.' Participatory mapping, performance, and the arts of landscape making", *Current Anthropology*, vol. 50, núm. 4, pp. 443-476.
- , Solange Muñoz, Shawn M. Strange, Rosa E. Donoso y Martin Thomen (2010), "El Rincón de los Olvidados: Participatory GIS, experiential learning and critical pedagogy in Santo Domingo, Dominican Republic", *Journal of Latin American Geography*, vol. 9, núm. 3, pp. 111-135.
- , Joe Bryan, Marla Torrado, Charles Hale y Deborah Barry (2013), "Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina", *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, vol. 22, núm. 2, pp. 193-209.
- Smith, Derek A., Peter H. Herlihy, Aída Ramos Viera, John H. Kelly, Andrew M. Hilburn, Miguel Aguilar Robledo y Jerome E. Dobson (2012), "Using participatory research mapping and GIS to explore local geographic knowledge of indigenous landscapes in Mexico", en *Focus on Geography*, vol. 55, núm. 4, invierno, pp. 119-124.
- Smith, Julia K., Lina Sarmiento, Dimas Acevedo, Mayanín Rodríguez y Rafael Romero (2009), "Un método participativo para mapeo de fincas y recolección de información agrícola aplicable a diferentes escalas espaciales", *Interciencia*, vol. 34, núm. 7, pp. 479-486.
- Smith, Richard Chase, Margarita Benavides, Mario Pariona y Ermeto Tuesta (2003), "Mapping the past and the future: geomatics and indigenous territories in the Peruvian Amazon", *Human Organization*, vol. 62, núm. 4, pp. 357-368.
- Stocks, Anthony (2003), "Mapping dreams in Nicaragua's Bosawas Reserve", *Human Organization*, vol. 62, núm. 4.
- , J. Beauvais y L. Jarquin (2000), "El activismo ecológico indígena en Nicaragua: demarcación y legalización de tierras indígenas en Bosawas", *Wani (Journal of the Nicaraguan Caribbean)*, vol. 25, pp. 6-21.
- Swiderska, Krystyna, Kanchi Kohli, Harry Jonas, Holly Shrumm, Wim Hiemstra y María Julia Oliva (eds.) (2012), "Biodiversity and culture: exploring community protocols, rights and consent", *Participatory Learning and Action*, 65.

- Tobias, Terry N. (2000), *Chief Kerry's Moose, A Guidebook to Land Use and Occupancy Mapping, Research Design and Data Collection*, Vancouver, Union of BC Indian Chief/Ecotrust Canada.
- (ed.) (2010), *Living Proof: The Essential Data-Collection Guide for Indigenous Use-and-Occupancy Map Surveys*, Aboriginal Mapping Network (AMN), North Vancouver, <<http://nativemaps.org/node/3684>>.
- Toledo Maya Cultural Council (1997), *Maya Atlas: The Struggle to Preserve Maya Land in Southern Belize*, Atlantic Books, Berkeley, <<http://geography.berkeley.edu/ProjectsResources/MayanAtlas/MayanAtlas/MayanAtlas2.html>>.
- UNDRIP (2007), "United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples", Naciones Unidas, Nueva York, <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf>.
- Vélez Torres, Irene, Sandra Rátiva Gaona y Daniel Varela (2012), "Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca", *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, vol. 21, núm. 2, pp. 59-73.
- Wagner Berno de Almeida, Alfredo (coord.) (s.f.), *Nova Cartografia Social da Amazônia Belem i Manaus*, PPGCS-UFPA/Universidade Federal do Amazonas-Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazonia/PNCSA/PPGSCA-UFAM/F. Ford, Grupo de Pesquisa: Mapeamento social dos povos e comunidades tradicionais. Núcleo de Pesquisas em Territorialização, Identidade e Movimentos Sociais, <<http://www.novacartografiasocial.com/>>.
- , Glademir Sales dos Santos y Luís Augusto Pereira e Lima (eds.) (2009), *Estigmatização e Território: Mapeamento Situacional dos Indígenas em Manaus*, Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Editora da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, <http://www.novacartografiasocial.com/arquivos/publicacoes/livro_estigmatizacao.pdf>.
- Wainwright, Joel, y Joe Bryan (2009), "Cartography, territory, property: Postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize", *Cultural Geographies*, vol. 16, núm. 2, pp. 153-178.
- Willmer, Abigail, y Jennifer Ketzis (1998), "Participatory gender resource mapping: a case study in rural Honduras", *Participatory Learning and Action*, 33, pp. 17-22.

MICHAEL K. MCCALL

Wood, Denis (1992), *The Power of Maps*, Guilford, Nueva York.
———, John Fels y John Krygier (2010), *Rethinking the Power of Maps*,
Guilford, Nueva York.

V. ENTRE PALABRAS Y TRAZOS.
ETNOCARTOGRAFÍAS DE LAS PERCEPCIONES Y USOS
DE LOS TERRITORIOS RALÁMULI, GUARIJÓ Y
YOREME-YOLEME^{1*}

Hugo Eduardo López Aceves (coord.), Ana Paula Pintado Cortina
Claudia Jean Harriss Clare, Pablo Sánchez Pichardo

INTRODUCCIÓN

El noroeste de México es una gran región que comprende la península de Baja California, el estado de Sonora y las fracciones norte de Sinaloa, noroeste de Durango y oeste de Chihuahua (González, 1993. En esa demarcación viven los ralámuli (tarahumaras), los guarijó (guarijío) y los yoremem-yolemem (mayos). Dichos pueblos, integrantes todos del tronco lingüístico yuto-azteca, en el pasado se caracterizaban por su organización social en “rancherías” (Pérez de Ribas, 1992 [1645]; Spicer, 1962), conjuntos de una a 20 casas integradas por densas redes de parentesco y dispersadas en áreas relativamente amplias. Ese tipo de asentamiento facilitaba aprovechar las escasas fuentes de agua y otros recursos del entorno, pero fue modificado desde el siglo xvii cuando los jesuitas implantaron un nuevo sistema de ocupación del espacio a partir de la distribución de misiones y sus satélites o visitas (Moctezuma y Harriss, 2002).

En cuanto construcción cultural del territorio las rancherías siguen existiendo, con sus casas y solares distribuidos en amplios espacios por los valles y en las faldas de la sierra (Moctezuma *et al.*, 2003: 131). No obstante, si bien abundan allí, en los valles de los ríos Mayo y Fuerte acaso se han fundido con los viejos asentamientos misionales y con los ejidos, sin descartar que aun se puedan encontrar en rincones apartados

* En memoria de Luciano Espinoza Medina (“Chano”).

¹ En referencia a los “mayos de Sinaloa”, ellos pueden identificarse con el vocablo *yoleme*, aunque de igual manera con el de *yoreme*. En este trabajo emplearemos los términos según corresponda al pueblo en cuestión.

de dichas zonas. La organización de la vida cotidiana en rancherías no sólo ofreció a esos pueblos indígenas la oportunidad de articularse y aprovechar el medio, sino que justamente por tal relación obtuvieron la base y continuidad de su entramado ceremonial. En suma, esa plasticidad propició una ocupación exitosa del territorio aun cuando dichos pueblos han existido en regiones fisiográficas contrastantes, a saber, la costa, los valles y la sierra.

UN ACERCAMIENTO A LOS TERRITORIOS

Los territorios rálámuli y guarijó en la Sierra Tarahumara destacan por la diversidad ambiental contenida en sus montañas y barrancas. Por su parte, las tierras de los yoremem-yolemem comprenden fértiles valles enmarcados por tres grandes ríos, el Mayo, el Fuerte y el Sinaloa, además del mar y la sierra. En esas latitudes también existen áreas contaminadas, deforestadas y urbanizadas o “desarrolladas”, cuya presencia ha sido el resultado del ejercicio de una economía política empresarial y del Estado que involucra, desde luego, a transnacionales capitalistas.

El territorio, como concepto empleado por la geografía cultural y la antropología, comprende espacios geográficos social y culturalmente modelados que abarcan límites y fronteras, algunos políticos y otros naturales, en ocasiones sujetos a demarcaciones permanentes o casi fijas. Ahora bien, partiendo de un concepto de cultura como sistema de símbolos, Alicia Barabas entiende el territorio “como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo”, lo que a su vez nos conduce a los etnoterritorios —para esta autora, los territorios culturales o simbólicos habitados por los grupos etnolingüísticos—, “entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas, 2003: 21-23).

De lo anterior colegimos que la “cualidad” de lo étnico se vierte en el territorio mediante la idea de etnoterritorialidad, el fenómeno colectivo que para Barabas es el resultado de la “histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión local (comunal), que es la más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica), que supone cierto nivel de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano” (Barabas, 2003: 23).

De esa forma, situados en la noción de etnoterritorialidad como fenómeno de construcción colectiva abordamos los espacios comunitarios, la cosmovisión y las prácticas rituales y cotidianas, y fue la elaboración de las etnocartografías el vehículo que nos permitió recabar información sobre la territorialidad de los pueblos estudiados, sus toponimias y demás aspectos identitarios o culturales asumidos como propios. En esa etnoterritorialidad, que va más allá de ser un concepto centralista, estático o vinculado al sistema ejidal, el “sentido de comunidad” reflejado en las etnocartografías locales nos aportó elementos de juicio para pensar en la constante transformación de las prácticas culturales ligadas a la familia y la organización social causada por la imposición externa del uso de agroquímicos, la producción agroindustrial basada en monocultivos y los megaproyectos.

Podemos pensar que para esos pueblos el sentido de construcción colectiva radica en su pertenencia a una “comunidad”. En ella confluyen sus redes sociales, de parentesco y compadrazgo, sus conocimientos y ceremonialidad, siempre vinculados al entorno a la manera de “un todo”. En esa visión conjunta su finalidad es mantener no sólo el lugar que habitan, sino también el mundo entero (Moctezuma *et al.*, 2016). Sin embargo, ello no ha ocurrido sin conflictos debido a los variados procesos de despojo ocasionados por la sociedad dominante. Por ejemplo, a partir de la Colonia se intensificó el desplazamiento de las poblaciones con el consecuente desalojo de sus tierras originales, como ocurrió a los rálámuli (Coyle, 1998); respecto de los guarijó, aunque quedaron cerca de su territorio ancestral (Haro y Valdivia, 1996), éste fue reducido por las invasiones de ganaderos y mineros; por último, en contraste, muchos yoremem-yolemem, además de seguir ocupando básicamente sus asentamientos nativos, tuvieron la oportunidad de aumentar su patrimonio gracias a las tierras otorgadas por el gobierno de Lázaro Cárdenas (Figueroa, 1994).

Desde entonces hasta nuestros días esos territorios indígenas han sido compartidos, no siempre en los mejores términos, con los no indígenas, quienes desarrollan y avalan otras relaciones socioeconómicas y productivas con el medio. Al mismo tiempo, el gobierno ha promovido la entrada de grandes empresas extractivas para explotar el agua y los recursos forestales y minerales con una visión “desarrollista” del mundo, por lo regular opuesta a la mirada indígena. No obstante —y a pesar de

esos procesos—, las cartografías revelaron un sentimiento de arraigo en los territorios y de conformidad con las actuales maneras de habitarlos.

LOS TALLERES

En el verano de 2011 los integrantes del Equipo Regional Noroeste iniciamos una búsqueda de los usos y significados locales de los territorios de los ralámuli y los guarijó de la serranía, y de los yolem-mem-yorem-mem de los valles del norte de Sinaloa y sur de Sonora. Nuestro propósito era comprender cómo conceptualizaban y definían ellos dichos territorios, así como captar las posibles caracterizaciones de su patrimonio biocultural. Para ello, organizamos talleres de cartografía en dos localidades de la Sierra Tarahumara, Guajurana (ralámuli) y El Pilar (guarijó), y en los poblados de Jahuara II (yoleme) y Nabovaxia (yoreme), ambos en los valles.

La encomienda de realizar una cartografía indígena fue un ejercicio que nos reveló, en primer lugar, que la realidad a la que asistíamos, es decir, la manera como cada pueblo indígena representaba su mundo en el papel, reflejaba una lectura distinta a la nuestra. La comprensión de esa tarea parte de Alonso y Boege (véase el estudio introductorio del presente volumen), quienes aclaran los objetivos del ejercicio:

visibilizar las experiencias indígenas del espacio y del tiempo, esto es, el espacio vivido —en términos de Henri Lefebvre—, las ideas locales acerca del paisaje y del entorno, las relaciones de poder y la organización social, los imaginarios, los confines físicos y simbólicos de los territorios, y los grandes procesos de movilidad de la población que labran sitios, nuevos itinerarios y trayectos.

A la par de eso, elaboramos una ruta crítica para programar los tiempos de los talleres partiendo de Anison (2007), FIDA (2009) y Pro-Índio do Arce (2010). Asimismo, nos apoyamos en experiencias previas, específicamente las de quienes trabajamos en la Sierra Tarahumara, donde la utilización de grupos focales y talleres es una herramienta habitual empleada por las ONG y las instituciones del gobierno, prácticas en cierto modo ya conocidas por las mismas comunidades.

Nuestra misión implicó un recorrido regional que comenzó en la sierra con los ralámuli y los guarijó, prosiguiendo después con los yolem-mem-yolem-mem de los valles. Entre las primeras enseñanzas de viaje

constatamos el mejoramiento de nuestra organización y logística, que en todo momento resultó ser un ejercicio colectivo tanto para ellos como para nosotros. La manera como emprendimos el trabajo se apoyó en nuestro conocimiento etnográfico y, en especial, en los contactos habidos. En razón de eso, cada quien dirigió el taller correspondiente a su área de especialización, lo que nos permitió dar cuenta de las distintas narrativas que aparecen en el texto.

Antes de iniciar el acopio de la información en el campo, algunos de nosotros nos comunicamos telefónicamente con autoridades tradicionales y otros contactos que no desempeñaban cargos de ningún tipo, a quienes explicamos las razones de nuestra visita. Ya en los poblados, dichas motivaciones fueron expuestas nuevamente de acuerdo con sus propias exigencias, pues mientras que con los *ralámuli* tuvimos que exponer la finalidad de nuestra presencia a las autoridades y a una buena parte de la comunidad antes de comenzar el taller, con los *guarijó* y los *yolemem* de Jahuara II bastó que lo hiciéramos por la intermediación de los gobernadores tradicionales, y en Nabováxia fue suficiente un contacto personal.

Sin duda, gracias al vínculo que años atrás habíamos establecido con esas personas, la conducción de los talleres resultó ser una experiencia agradable y hasta lúdica, lo que significó para los participantes una tarea que desarrollaron con gusto y dedicación. Además, durante el proceso conocimos algunas problemáticas locales relacionadas con la presencia de compañías mineras, la falta de agua, la tenencia de la tierra, la devastación forestal y el impacto de la violencia del narcotráfico, entre otras. Los productos esperados de los talleres incluyeron las cartografías, explicadas por los propios participantes, y un video del proceso, el cual compartimos con ellos alrededor de un año después.

Los talleres se iniciaron dando la bienvenida a los asistentes y explicándoles los motivos de su organización, para lo cual intentamos establecer un diálogo de saberes platicando sobre el territorio, sus límites y sus significados. Indagamos acerca de sus elementos (plantas, animales, agua, etc.), de las relaciones interétnicas y de su conexión con las minas, la explotación forestal y la agroindustria. De igual manera, ellos conversaron sobre la vida comunitaria, la convivencia de las personas con el entorno (el monte, las plantas, la milpa, los aguajes, los ríos, el bosque, los animales) y los referentes rituales, como los sitios sagrados, templos, cruces y panteones. En lo general, los talleres ocurrieron en

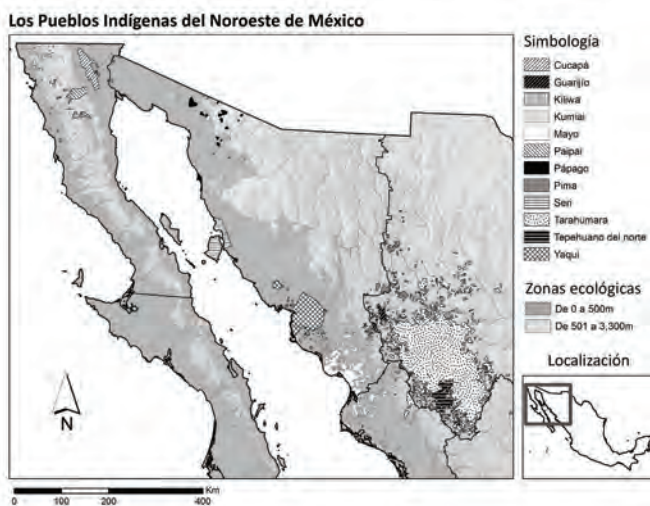


Figura 1. Los pueblos indígenas del noroeste de México. Fuente: Equipo regional del noroeste con Daniel Sandoval, 2014.

espacios públicos donde hombres, mujeres, niñas y niños, es decir, nuestros “grupos focales”, fueron quienes colaboraron en este proceso de visualización del espacio.

En Guajurana el taller se desarrolló en su templo; en El Pilar, en el patio de la casa del gobernador indígena; en Jahuara II, en su ramada, y en Navobáxia en el solar de una vivienda. Se permitió que cualquier persona se acercara libremente para incorporarse a las actividades, las cuales complementamos con entrevistas, observación directa y participante, toma de fotografías, videos y audiograbaciones. El material empleado en las cartografías incluía cartulinas, plumas, lápices y, para los niños, gises de colores.

Hecha la separación de los asistentes en equipos por género y edad, dibujaron sus casas, jardines, milpas, cerros, plantas, animales, aguajes, ríos, carreteras y centros ceremoniales. Mientras la gente se expresaba libremente, nosotros nos acercábamos a observar su trabajo, tomar fotografías y escuchar sus comentarios. Posteriormente, reunimos una plenaria para que todos compartieran sus dibujos y las explicaciones de su labor, lo cual hizo una persona de cada equipo. Al terminar los talleres, organizamos un convivio para comer juntos y comentar de manera informal la experiencia.

LOS RALÁMULI

Los ralámuli de la Sierra Madre Occidental, la cual comparten con los guarijó (guarijío), los ódami (tepehuanes), los o' oba (pimas) y los integrantes de la sociedad dominante no indígena (llamados *chabochi*, *yorí* o *dúkama*), se localizan en el suroeste del estado de Chihuahua, distribuidos en una extensión de más de 50 000 km². Si bien en sus barrancas y bosques disponen de una gran diversidad de especies vegetales y animales, actualmente enfrentan los estragos de una excesiva explotación maderera tanto legal como clandestina. Ese impacto se suma al de los megaproyectos mineros a tajo abierto, la mayoría de inversionistas extranjeros, cuyos efectos ambientales incluyen cambios en el paisaje por la destrucción de los cerros y la contaminación del agua, afectando con ello el soporte ambiental de la vida silvestre y humana.

La mayoría de los ralámuli cultivan maíz y elaboran artesanías “a la manera tradicional”, además de emplearse como albañiles, jornaleros agrícolas o peones de las minas, siendo el trabajo doméstico una actividad casi exclusivamente femenina. En lo económico y lo político, el dominio de los no indígenas se refleja en el control del comercio y el gobierno, salvo pocas excepciones relacionadas con el intercambio comercial local.

La ocupación de las rancherías ralámuli siguió durante mucho tiempo un patrón de movilidad estacional: de las cumbres en tiempo de calor a las barrancas durante la temporada invernal; no obstante, la construcción de escuelas por parte del gobierno sólo en las inmediaciones de algunos de esos asentamientos ha alterado la economía familiar y el medio, pues al propiciar el rompimiento de dicho ciclo estacional ha implicado la sobreexplotación o subutilización de los recursos disponibles.

La sobrevivencia de los ralámuli requiere la articulación del trabajo colectivo y el ceremonial, lo que se advierte particularmente en el cultivo de sus parcelas. En la labranza de la tierra ellos encuentran la razón para retenerla, de ahí que deba ser trabajada; pero de no ser así, se les pide perdón a los cuatro rumbos. Con ese tipo de expresiones de respeto refrendan su apego al entorno, destacando que cada uno de sus elementos es único, pero a su vez constitutivo de una totalidad. Acaso en la figura de una “madre que cobija” los ralámuli hallan una razón para la antropomorfización de la tierra, lo cual se compagina con el sentido de apropiación de la misma.



Figura 2. Mujeres ralámuli en el taller de Guajurana, Sierra Tarahumara.
Fotografía de Ana Paula Pintado.

LA ETNOCARTOGRAFÍA RALÁMULI

En Guajurana el taller reunió alrededor de 40 personas, quienes trabajaron dentro de su templo. Allí formaron equipos separados por edad y género; todos hicieron su tarea con la ayuda de un traductor de la comunidad, quien les explicó los objetivos y pasos a seguir. Los equipos dibujaron su *peréame* (“el lugar que habitan”), es decir, las casas donde viven, los sitios de pastoreo para las chivas, las milpas y los traspatios, además de las áreas de recolección de leña y plantas medicinales.

Los dibujos de las mujeres se distinguieron de los de los hombres por abundar en ellos flores, árboles (pinos), milpas, casas (algunas hechas con troncos), nopaleras, animales domésticos y cerros, mientras que dos de ellas trabajaban sobre un mapa de sus hogares (figura 3). Aunque les indicamos que los pliegos fueran trabajados en equipo, resultó interesante que los dividieran en cuatro partes, prefiriendo cada cual dibujar por su cuenta una fracción.

En la figura 4, en contraste, ellas dibujaron una vista de la sierra a distancia, donde además de los elementos ya señalados agregaron importantes demarcadores del territorio, como cercos y veredas, destacan-



Figura 3. La cartografía de mujeres rálámuli, Guajuarana, Chihuahua.

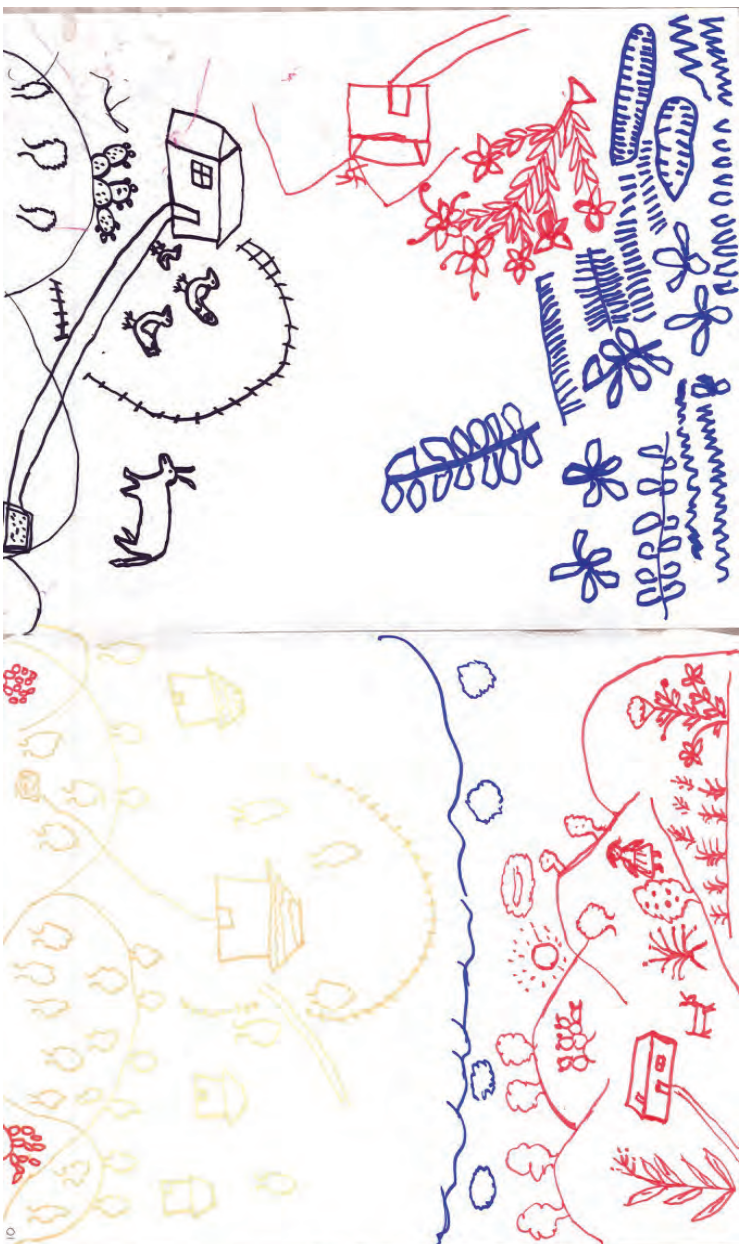


Figura 4. La cartografía de mujeres indígenas, Guajirana, Chihuahua.

do que los segundos conducen a sus aguajes. Otros elementos que antes no habían aparecido son el sol, las nubes y un manzano.

En la figura 5 puede observarse que los hombres hicieron uso de la palabra escrita como otro elemento descriptivo que, probablemente, connotó un sentimiento de propiedad. Observamos en la parte superior izquierda una casa con una milpa al lado sin mayor detalle, aunque con una leyenda que dice: “Rolírabo, La casa de José Mendoza Torrez de la familia de Petra, Olanda, Luisa, Rosa de Ahuela” (Rolírabo es una de las tantas rancherías de Guajurana). En la parte superior derecha encontramos otra casa junto a una milpa bardeada y rodeada de pinos, quedando tras ésta un animal y un sol con nubes, con otra leyenda: “Rancho Rolírabo, Elijio Cruz Benito, mi esposa Rosa Cruz Mendoza Torrez y Juan Luis Benito”. En la parte inferior izquierda vemos una casa, un árbol, un animal y un sembradío; al fondo hay cerros y la palabra “Wichogorare”, acaso el nombre de otra ranchería. Por último, en el extremo inferior derecho hay dos casas de madera identificadas como la “Casa de Candelario”, en Guajurana, y la de “Robert Benjamin”, en Aherabo; además hay un burro, plantas, una persona, un sol con nubes y una figura indeterminada con las palabras *le gante*, de significado desconocido.

Por último, en el mapa de la figura 6, trazado por hombres, desde una perspectiva más ampliada se observan un bosque de pinos, una milpa, un manzano, un conejo y una vaca, además de un camino de terracería con una *troca* (camioneta) y un hombre trabajando, lo cual da idea de la vida en un rancho tarahumara.

Se puede decir que tanto los hombres como las mujeres representaron los elementos ya descritos de su entorno, aunque ellas resaltaron las flores y los aguajes, quizá porque incorporan las primeras en sus bordados y ser ellas quienes acarrear el agua. No obstante, un matiz muy peculiar lo dio el que los hombres usaran la escritura para reafirmar lo dibujado, acaso por estar en mayor contacto con el “mundo exterior” a fin de realizar trámites y papeleo diverso. En suma, esos detalles nos permitieron ver las diferentes relaciones de los ralámuli con su medio, haciendo evidente el contraste entre la naturaleza “domesticada” y la “silvestre”, además de ilustrar que su vida cotidiana se mantiene poco invadida por carreteras, escuelas, tiendas u otros elementos de los pueblos y las ciudades.

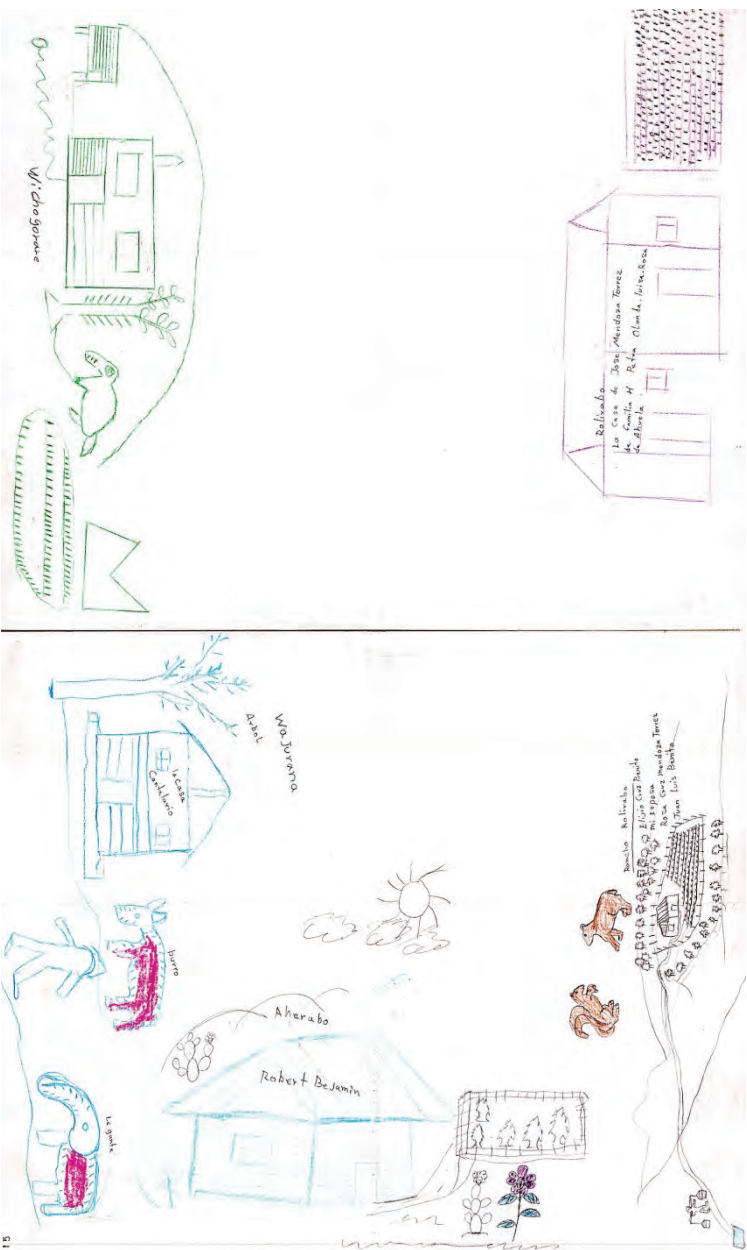


Figura 5. Mapas de los hombres ralmuli, Guajirana, Chihuahu.

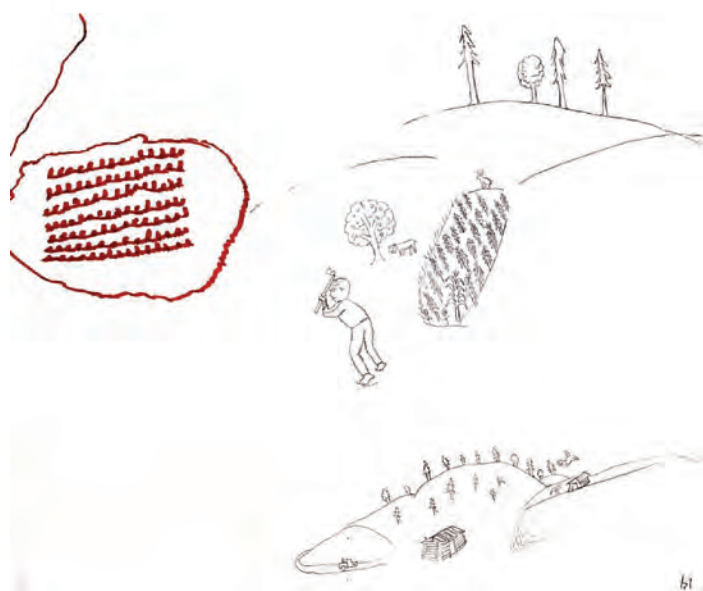


Figura 6. Los hombres ralámuli.

LOS GUARIJÓ

El territorio guarijó de Chihuahua comprende una franja de la Sierra Madre Occidental entre la zona de las cumbres y la Baja Tarahumara. Actualmente, cerca de la mitad de ellos (458 personas) viven en pueblos interétnicos, aunque todavía hay quienes habitan en rancherías, a las cuales se llega a pie o en burro por una red de veredas que las interconectan con los pueblos. Los guarijó practican la agricultura de temporal de maíz, frijol, calabaza y papa, y en sus solares cultivan chiles, cebollas, repollo y ajo, mientras que en las cumbres y otras zonas frías

siembran duraznos, membrillos y granadas. En las tierras calientes tienen papaya, mango, caña y naranja, a la par de conservar las prácticas de recolección de plantas medicinales y comestibles, la caza de jabalí y venado, y la pesca ribereña en el río Mayo.

El territorio guarijó es un espacio vital lleno de símbolos, historias, creencias, valores y normas. En él está *kawe*, “el monte”, que suma la integración de sus partes cuando suda y respira a través de las cuevas, pues de ahí sale su aliento, al tiempo que sus piedras y plantas cobran vida con la invocación de las palabras del curandero o el hechicero. Es también quien limpia el agua bendita de los aguajes usada en el ceremonial y la vida cotidiana. Esos elementos, junto con otros rasgos geográficos, constituyen la base de las referencias territoriales y de la ubicación de casas y rancherías.



Figura 7. Hombres y mujeres en el taller guarijó de El Pilar, Moris, Chihuahua. Fotografía de Claudia Harriss.

LA ETNOCARTOGRAFÍA GUARIJÓ

Es importante señalar que un deslave del camino nos impidió llegar a la ranchería de La Finca de Pesqueíra (llamada por los guarijó *taígola*, “algo sabroso”), de modo que el taller se llevó a cabo en el poblado interétnico de El Pilar, localidad de tierras ejidales formadas en la década del setenta.

Todos los participantes en el taller son oriundos de La Finca de Pesqueíra, pero ahora forman parte de esta otra localidad, la cual consideran ajena a su territorio tradicional. No obstante El Pilar es su actual residencia, en el dibujo elaborado por hombres y mujeres pudimos apreciar un nexo con su asentamiento de origen.

En la figura 8 se aprecia la forma en que los guarijó ilustraron su territorio como un conjunto de localidades que incluye sus casas y el ayuntamiento de Moris con su presidencia municipal, población interétnica donde viven alrededor de 150 guarijó. A su izquierda se encuentra el pueblo minero de Ocampo, que a pesar de ser más grande que Moris en el dibujo se ve relativamente pequeño.

Aunque en este mapa aparecen tanto la Finca de Pesqueíra como El Pilar y la ranchería la Ciénega, fue interesante notar que excluyeron poblados no indígenas, como La Cieneguita y El Tigre, ambos ubicados entre los primeros dos. Asimismo, quedaron fuera otros asentamientos guarijó, los de los municipios aledaños de Chínipas y Uruachi. De esta forma, su dibujo expresa una idea más localizada de lo propio, a la par de un elemento predominante, el río Mayo, cuyo curso y peces atraviesan la imagen. En cada localidad aparecen sus casas, aguajes, arroyos y milpas, además del peñón de El Pilar, rasgo topográfico que da nombre al lugar. Otros componentes son la presa, milpas, vacas, árboles y un sitio de recolección de hierbabuena.

El mapa también representa la vida ceremonial del pueblo en su fiesta llamada *tuguri*, la cual “dimensionaron” con una cruz y los lugares de recolección de *gomia* o copal, que cuando es quemado produce el “remolino”, el humo que ritualmente representa las nubes en las peticiones de lluvia. Además, cerca de un arroyo hay árboles de mango y otras plantas únicas de ese nicho ecológico, el palo mulato y la damiana, ambos utilizados en la terapéutica tradicional. En la Ciénega se ven los puntos de cacería de venado y jabalí, además de los agaves utilizados en la elaboración de sotol, bebida destilada consumida durante las fiestas.

En la figura 9 los niños y niñas, en alusión al contexto del monte, destacaron la importancia que para su cultura tienen el venado y los aguajes, además de una víbora, animal considerado “malvado”, condición ligada a la peligrosidad de la *wajura*, la serpiente gigante del río Mayo, y otras culebras venenosas llamadas *paisori*. Los adultos suelen prevenir a los niños del riesgo que corren frente a estos ofidios.

Durante el taller las personas expresaron otras problemáticas de su entorno social e interétnico, dominado por los no indígenas: la violencia del narcotráfico, la marginación económica y el desplazamiento lingüístico y cultural. A pesar de ello, los guarijó mantienen un fuerte arraigo a su tierra, lo cual refuerza su historia oral, su ceremonial, la cacería, la recolección y el cultivo de maíz.

LOS YOREMEM-YOLEMEM DE SONORA Y SINALOA

Los yoremem viven en el sur de Sonora a lo largo de las riberas del río Mayo, desplegando sus comunidades desde la costa, los valles y la sierra, principalmente en los municipios de Huatabampo, Etchojoa, Navojoa y Álamos. Por su parte, los yolemes se distribuyen en el norte de Sinaloa, por los bordes del río Fuerte y en los municipios de Ahome, Angostura, Choix, El Fuerte, Guasave y Sinaloa de Leyva.

Hoy en día la lengua materna de la mayoría de los yoremem-yolemem es el español. A diferencia de los guarijó y los ralámuli, ellos cuentan con electricidad y gas, así como con agua potable y para riego, cuya disposición depende de una red de canales de irrigación que alimentan los campos agrícolas del valle del Mayo en Sonora y de El Carrizo en Sinaloa.

A diferencia de las casas “tradicionales” hechas antes con adobe, carrizo y paja, hoy abundan las de cemento, ladrillo y varilla, contraste que poco altera el uso del espacio, pues, por ejemplo, en los solares se continúan sembrando árboles frutales y plantas medicinales. Aunque muchos yoremem-yolemem poseen y laboran sus tierras de cultivo, otros prefieren rentarlas por montos muy bajos (alrededor de tres mil pesos al año por hectárea) a medianos y grandes agricultores no indígenas. Si bien tal decisión con frecuencia deriva de la imposibilidad de competir con dichos productores, otros, paradójicamente, se ven en la necesidad de emplearse como jornaleros en sus propias tierras bajo renta.



Figura 9. Los animales y aguajes del monte (kawe) de los niños y niñas guarinó.



Figura 10. Los hombres yoreme en el taller de Jahuara II, Sinaloa. Fotografía de Hugo López.

LA ETNOCARTOGRAFÍA YOLEME DE SINALOA

La realización del taller en Jahuara II, municipio de El Fuerte, Sinaloa, se efectuó el 16 de julio en la ramada del pueblo; allí se congregaron niños, niñas, mujeres y hombres adultos a la par de algunos ancianos. En contraste con lo sucedido entre los ralámuli y los guarijó, la experiencia acumulada no evitó totalmente que incidiéramos en la elaboración de los mapas, pues fue imprescindible que subrayáramos qué elementos podrían constituirlos; por ejemplo, el trazo de una carretera, los accidentes geográficos, la cercanía o lejanía de una ciudad, etcétera.

El acento puesto en tal solicitud pretendía obtener una visión regional del “territorio yoleme”, lo cual no fue del todo exacto, pues si bien se daba cuenta de su ocupación mediante sus núcleos poblacionales, al final el resultado permitió ver tanto su articulación espacial como social con las demás zonas habitadas por los no indígenas. La revelación del entramado interétnico contemporáneo nunca nos causó sorpresa, pues su vinculación quedó establecida desde la segunda mitad del siglo XVIII por la temprana vecindad que tuvieron los yolemes con

los colonos españoles, una vez que éstos encontraron sitio en los pueblos de misión jesuitas antes exclusivos de los naturales.

Hechas las observaciones del caso, la gente se distribuyó en el centro de la ramada, formando básicamente los tres grupos mencionados. Es importante señalar que acudieron a la cita los afines al gobernador tradicional, nuestro enlace, lo que significó que ellos representaran sólo una fracción de la población yoleme de Jahuara II. Entre éstos, el componente donde más yolemes trabajaron resultó ser el de los varones, mientras que en el de las mujeres algunas de las participantes no eran indígenas, posiblemente por causa de existir matrimonios mixtos. El grupo de los niños fue el más difícil de determinar, pues “a primera vista” todos eran yolemes: son muy pocos los pequeños que hablan “la lengua”, lo que constata el desplazamiento lingüístico en favor del español. Al final, el esfuerzo colectivo culminó con la elaboración de 11 “etno-cartografías”, seis hechas por los infantes, dos por las mujeres y tres por los hombres.

En el caso de los niños, su grupo fue el menos proclive a evidenciar la percepción regional del territorio donde viven, y sus ilustraciones se restringieran casi totalmente a su contexto comunitario. Una probable razón de por qué los infantes sólo dibujaron dicho ámbito podría ser la cercana y muy amplia oferta educativa, cuya accesibilidad retiene a los niños y aun a los jóvenes en las inmediaciones de su espacio cotidiano. No obstante, en otro de los dibujos aparecieron un hotel y una tienda “de conveniencia”, edificios posiblemente vistos en el colindante poblado de El Carrizo o bien en El Fuerte o Los Mochis, ciudades cercanas, señal sugerente de un tránsito constante entre “lo rural” y “lo urbano”, algo que a muchos no les resulta extraño.

La visión infantil, sobre todo la de los más pequeños, fue la más sencilla: algunos dibujaron su entorno, del cual mostraron el cielo, el sol, el mar, un par de vacas, además de nubes y cerros, aunque omitieron la vida en comunidad; y por su parte, otros delinearon su pueblo con casas, el templo católico, nubes azules, mariposas al vuelo, vegetación, árboles y el mar con su fauna, logrando un cuadro de mayor complejidad. A esos encuadres se sumaron otros donde se subraya la presencia del centro ceremonial consagrado a la imagen patronal de la Virgen de Guadalupe, particularmente en la Semana Santa, destacando ahora el interior de la ramada, con su altar adornado y frente a éste los “ju-díos”, al mismo tiempo que el castillo exhibe su pirotecnia. Hay tam-

bién un grupo de “fiesteras”, u organizadoras de las fiestas tradicionales, ondeando sus banderas frente a la ramada, personas sentadas en las bancas durante la fiesta y danzantes del Pascola, sin faltar la cruz mayor, un importante símbolo religioso yoreme-yoleme (figura 11).

En cuanto a las mujeres, sus dibujos se concentraron en el centro ceremonial y el ámbito comunitario. En el primer caso representaron el altar de la ramada exaltando su dedicación a la Virgen de Guadalupe en yoleme, *pajkojo'ta itom aye Gualupe* o “fiesta de la ramada de nuestra madre la Virgen de Guadalupe”, durante el mes de junio, cuando ocurre la fiesta de san Juan, “san Juan pasko”, viéndose al santo con sus emblemáticos ropajes rojos y flanqueado por un pascola y un venado, quedando por último una cruz y en primer plano su pequeño campanario.

En el segundo caso (figura 12), ilustraron un creativo cuadro que sintetiza el despliegue de la vida antes y después de la fundación de Jahuara II en la década del setenta, cuando su territorio era completamente montaraz. En el antes se dibujó el pozo de agua que abastecía a los primeros habitantes del naciente pueblo, así como el cerro donde cazaban animales silvestres para la alimentación, sitios que ilustran sus beneficios con las figuras de una mujer llevando en la cabeza un cántaro y un hombre sosteniendo en sus manos una presa. En otra sección destacan los nopales y los quelites que completaban la dieta, al igual que vemos la presencia del maíz, la calabaza y el frijol yorimuni, especies que bien pudieron ser producidas bajo el sistema de la milpa, como sugieren unas parcelas rebosantes del cereal.

También hay escenas domésticas donde se ven animales de patio (un perro amarrado y algunos pollos), al tiempo que una mujer hace tortillas. La transición del ayer a nuestros días muestra cómo la vida, de una escala prácticamente familiar, pasó a otra de espacialidad comunitaria. El tránsito se aprecia por las edificaciones civiles, religiosas y educativas, volviendo a destacar la actividad ceremonial con la presencia de los danzantes del Pascola y el Venado. Un elemento del paisaje, que como una suerte de hilo temporal enlaza el ayer con el ahora, es el canal cimentado que aparece en la extrema derecha del dibujo, que a su vez se conecta con el dique de Las Isabeles.

La importancia de la aparición de la infraestructura hidráulica denota la vocación agrícola del norte de Sinaloa, presente en la región a través de una compleja red de canales y drenes, tan característicos del paisaje de su territorio. En su conjunto, el dibujo muestra cómo se cons-

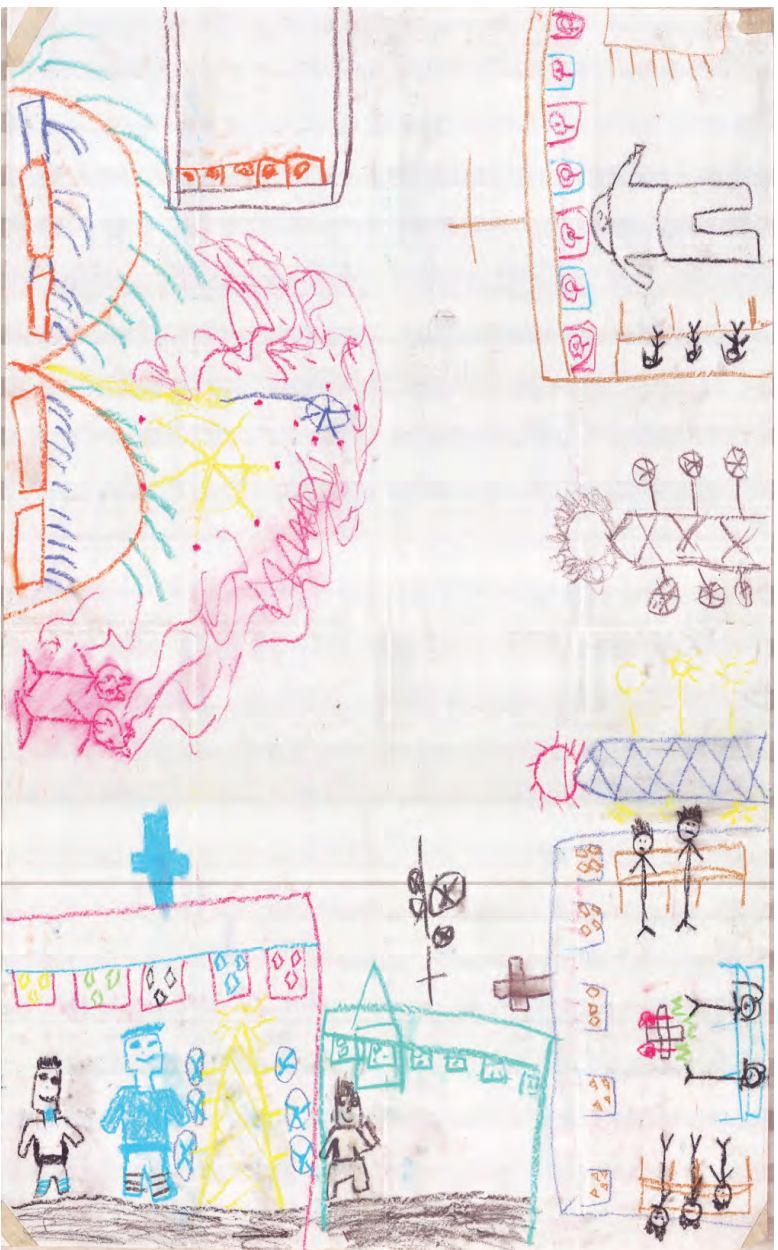


Figura 11. Elaborado por los niños y niñas solemem de Jahuara II.

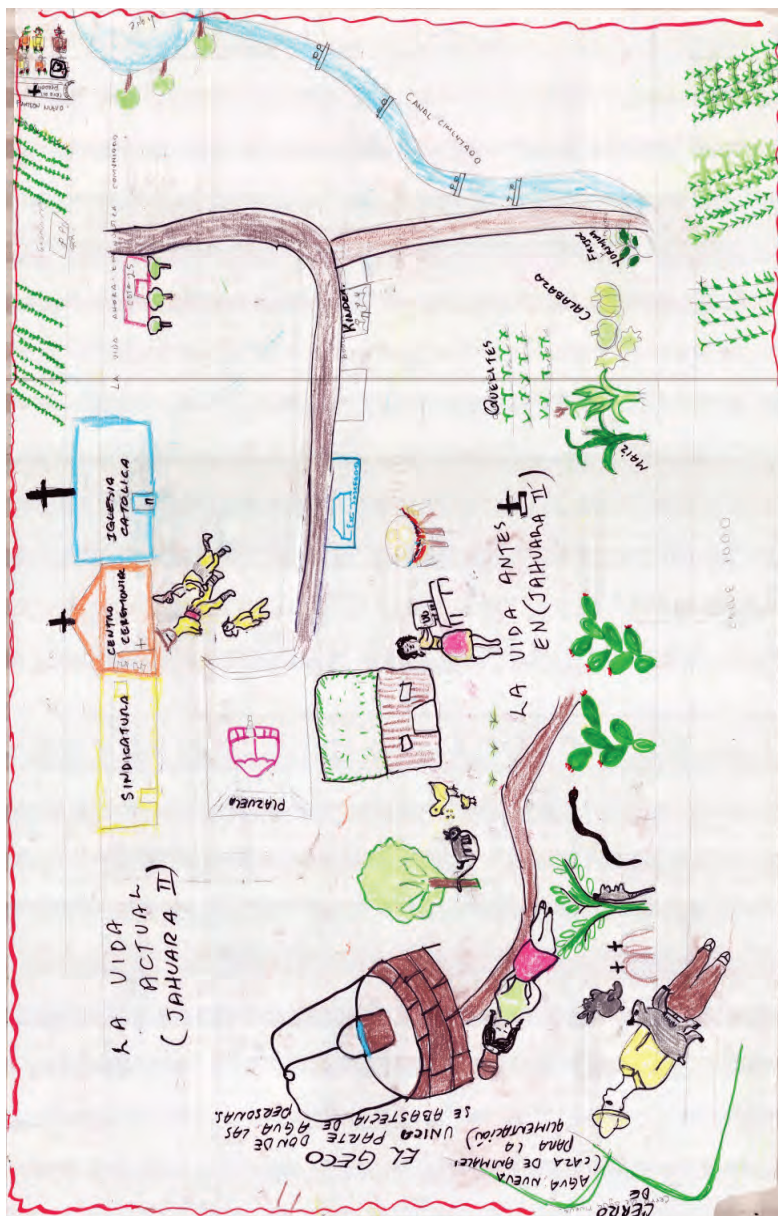


Figura 12. La vida del pasado y el presente de las mujeres de Jahuara II.

truyó la espacialidad comunitaria al culminar el proceso en la literal materialización del centro del pueblo, siendo uno de sus bordes más distantes el camposanto, sin duda un sitio relevante tanto para los yolemes como para quienes no lo son. El que las mujeres realizaran así esos trabajos no quiere decir que la ocupación de su territorio se restrinja únicamente al de su pueblo, ya que suelen tener una buena perspectiva de su región. Sin embargo, en el caso de algunas, especialmente las de mayor edad, su cotidianidad gravita en torno a sus ocupaciones domésticas y rituales, especialmente si son fiesteras.

Respecto de los varones, al tener todos sus trabajos un enfoque netamente regional, mostraron un talante “más cartográfico”. Uno de ellos, por ejemplo, aunque su diseño resultó muy esquemático, reconoce los rasgos sobresalientes de la región, a saber: la ubicación de las principales presas; el flujo del río Fuerte hasta su desemboque en el mar; el sitio que ocupa su localidad; la inclusión de las ciudades más importantes del norte de Sinaloa, Los Mochis y El Fuerte; la localización de algunos ejidos, en particular los más cercanos a Jahuara II, y la situación del centro ceremonial yoleme de San Miguel Zapotitlán, el más conocido en la región. A pesar de su compendiado contenido, esta etnocartografía comienza a entrever la fisiográfica del territorio yoleme, cuya composición distingue tres grandes áreas: la sierra, los valles y la costa.

Otro trabajo expone básicamente lo mismo, aunque su visión rebasa las fronteras estatales al ubicar las de la entidad vecina de Sonora. Igualmente, otros aspectos fueron: el punto donde sale el sol; la adición de centros ceremoniales tan importantes como los de Mochicahui y Charay; el trazo de las carreteras Los Mochis-El Fuerte y El Carrizo-El Fuerte, además de la federal conocida como la “Internacional”; la ubicación de algunos cerros como el Grande y el de la Ventana, éste de interés histórico por ser el cuartel militar del último rebelde yoleme, Felipe Bachomo, y, por último, una evidencia de la infraestructura hidráulica, una bocatoma.

La figura 13 resultó aún más detallada, tanto por su representación como por la información vertida. En ella, sumado a lo dicho, se incluyeron: áreas de cultivo; otros núcleos de población yoleme pertenecientes al municipio de El Fuerte, como El Naranjo, Tesila y La Misión; algunas obras relevantes de la infraestructura hidráulica, como los diques Las Isabeles y Agua Nueva, cercanos a Jahuara II, e incluso los muy



Figura 13. Los hombres de Jahuara II.

importantes canales, Cahuinahua y de la SICAE, además de algunos de los puentes que cruzan el río Fuerte o los canales alimentados por sus corrientes; se ubicó, además, al municipio serrano de Sinaloa de Leyva, que también cuenta con población yoleme, y se agregaron a la lista de los cerros los de Teputcahui, Mochicahui, Huichatenney, Juricahui — donde aseguran que ocurren “encantos” — y Cahuinahua, famoso por su fiesta consagrada a la Santa Cruz.

El mapa también destaca un signo de “fronteras ceremoniales” dado por la cruz que separa a los pueblos de Mochicahui y Charay, especialmente relevante durante la Semana Mayor. Aparecen igualmente otros centros ceremoniales, como los de Tehueco y Sibirijoa, que junto con los ya mencionados siguen el curso del río Fuerte, siendo la excepción el de Jahuara II. También fueron incluidos los pequeños poblados yolemes de El Parnaso, La Palma y Jahuara I, de gran importancia para algunos de los yolememe de Jahuara II por su liga parental o afectiva. Asimismo, dibujaron núcleos de población relativamente recientes surgidos a lo largo de la carretera Internacional, como Nuevo San Miguel, Chihuahuita, Poblado 5, Poblado 6 y Poblado 7, en lo general compuestos por población no indígena. De igual manera, destacaron el trazo de la vía ferroviaria y la vieja población de San Blas, otrora un importante núcleo económico; llegando por último al mar, concretamente a la bahía de Bacorehuis.

A pesar de que el ejercicio duró unas pocas horas, la experiencia nos permitió constatar que, en lo general, los yolememe de Sinaloa poseen un detallado conocimiento de su territorio. Si bien fueron los varones quienes mejor evidenciaron esto, aun los niños mostraron que su espacialidad no se restringe al contexto cotidiano de su pueblo, sino que va más allá de él, cuando en sus dibujos incluyeron el mar. Tan incipiente percepción del territorio muestra que su forja, es decir, su “regionalización étnica”, comienza cuando se suscita la interdependencia de los significados de sus componentes; por ejemplo, la denominación y ubicación de los accidentes geográficos por sí mismas son sólo una fase de un proceso que alcanza su máximo una vez que se consideran además sus cargas culturales o históricas, lo que se apreció con algunos de sus cerros. La vitalidad con que el territorio yoleme se construye hoy acentúa la acción del pasado hacia el futuro, especialmente con el impulso de su religiosidad. Sin duda esta bujía, por antonomasia la clave de su identidad étnica, fue uno de los elementos que todos los grupos de edad

reconocieron, dinámica materializada en la proliferación de sus centros ceremoniales.

LA ETNOCARTOGRAFÍA YOREME DEL SUR DE SONORA

Los siguientes mapas tratan de mostrar la forma en que los yoremem de Navobaxia, perteneciente al municipio de Huatabampo, Sonora, ven su propio territorio y lugar donde viven. Los grupos con los cuales trabajamos se conformaron por niños, mujeres y hombres. Cada etnocartografía contiene varios elementos que retratan la vida cotidiana, laboral y religiosa, dentro de sus solares, pueblos y municipio.

La figura 14, a cargo de los niños, ilustra sus casas como ejes referenciales, pues al lado de cada vivienda hay gráficos de flores y árboles, elementos presentes en todo solar, es decir, la unidad espacial familiar. Ellos también plasmaron sus lugares de recreación y aprendizaje, como la escuela, la cancha de basquetbol y el estadio de fútbol. Otros componentes incluidos aluden a la religiosidad yoreme, a saber: la flor, la iglesia, el campanario, el ramadón —lugar donde se llevan a cabo las danzas del Pascola y del Venado—, las cruces que señalan el camino del *conti* o procesión, y el calvario (las tres cruces), unidades todas entrelazadas durante las fiestas patronales, la Cuaresma y en particular la Semana Santa. Finalmente, completan su paisaje las estrellas, las nubes y el sol, redondeando así la cosmovisión de este grupo.

En la figura 15 las mujeres destacaron “la caminata” en honor de la Santísima Trinidad y el Espíritu Santo, la cual parte desde el pueblo de El Júpare y concluye en el centro ceremonial del municipio de Etchojoa, trazando su dirección con una línea en sentido este-oeste. Dicha marcha atraviesa el río Mayo, en cuyos márgenes se ubica un conjunto de árboles, generalmente álamos, además del canal Bilimbiqui, lugar de cultivos donde se encuentra una cruz que señala la quema de santos durante la Guerra Cristera. Por último, figuran la iglesia de Huatabampo y su plazuela, puntos intermedios entre El Júpare y Etchojoa durante la procesión.

En la etnocartografía masculina sobresalen los siguientes elementos del territorio yoreme: la sierra, el río, las tierras de cultivo en los valles, la carretera Internacional, las carreteras estatales y los caminos de terracería que conectan a las comunidades yoremem, los principales centros ceremoniales (16 ubicados en ambas bandas del río Mayo) y particularmente los cerros Mayocahui, Chichivo, Juanillo y Bajájure, todos ellos



Figura 14. La imagen de los niños y niñas yorem de Navobaxia, Sonora.



Figura 15. Elaborado por las mujeres de Navobaxia, Sonora.



Figura 16. El dibujo de los hombres de Naobaxia, Sonora.

cercanos al centro ceremonial de Buaysiacobe. Por su parte, los poblados están distribuidos por todo el valle hasta llegar a la sierra.

En resumen, las etncartografías elaboradas en Navobaxia ilustraron elementos específicos referentes a cada colectivo, entendidos — como ya se dijo — por su calidad de edad y género: los de los niños, por su entorno inmediato; las mujeres, por la procesión anual entre pueblos, y los de los hombres, por su panorámica regional, la cual destacó centros ceremoniales, comunidades, tierras de cultivo y cerros. Es importante mencionar que tanto el grupo femenino como el de los varones estuvieron compuestos por los fiesteros de Navobaxia, lo que se reflejó en cierta medida en sus mapas, pues su actividad los hace moverse por los centros ceremoniales y localidades del valle, cuya interrelación ayuda también a comprender la incorporación del paisaje y los aspectos religiosos de su cosmovisión.

REFLEXIONES FINALES

La participación de los pueblos elegidos en los talleres reveló múltiples interpretaciones del concepto de territorio, que iban de entenderlo como algo vago o hasta incluso ajeno. Es decir, el contenido de esta idea no estuvo suficientemente cerca de nuestros significados y propósitos, lo cual nos resultó a veces problemático. Ello pudimos detectarlo en la manera como planteamos a la gente la concreción del ejercicio, dada nuestra intención de no imponerles nociones preconcebidas que suscitara confusión entre ellos. Sin embargo, los productos obtenidos ilustraron otras lecturas del espacio habitado y circundante, que acabó reflejando distintas dimensiones socioculturales de los territorios.

Eso contrastó notablemente con la manera como conceptualizamos la “territorialidad” en la antropología a partir de enfoques sociohistóricos. Por ejemplo, entre los ralámuli, su distanciamiento de la sociedad dominante los condujo a su tendencia histórica de vivir aisladamente, la que, a la par de su patrón de asentamiento disperso, los llevó a construir una demarcación espacial basada en sus veredas y redes sociales. En el caso guarijó, la delimitación y legalización de las tierras ejidales motivaron que algunas familias se incorporaran a los pueblos no indígenas, mientras que otras personas se mantuvieron en sus rancherías alejadas. En contraste, los yolemem-yoremem se vieron desde la Colonia

tempranamente inmersos en poblaciones mixtas, aunque no abandonaron del todo sus rancherías, situación que comenzó a transformarse a partir del último tercio del siglo xix, cuando el desarrollo agroindustrial generó una nueva ocupación de su territorio, haciéndolos vivir entre canales de irrigación, campos de monocultivos y vías de comunicación que los vinculaban directamente a la sociedad dominante.

Si bien estos enfoques son complementarios, el trabajo en los talleres asentó la importancia de las visiones locales como el punto nodal de sus concepciones y maneras de construir hoy el territorio. Entre los ralámuli y los guarijó, esa acción implica un complejo tejido de relaciones sociales, que por supuesto revela su arraigo al entorno y, particularmente, un relativo sentido de ocupación colectiva que engloba la idea de “comunidad”. Sus territorios, en cuanto patrimonio biocultural, se manifiestan en creencias y acciones derivadas de su contacto con plantas, animales, milpas y fuentes de agua, expresados en sus topónimos, además de mantener cierto “respeto a la tierra”, la cual no les pertenece pues “el monte” (*kawí* en ralámuli, *kawe* en guarijó) es un ente con vida propia. Por su parte, los yolemem-yoremem, como los guarijó y los ralámuli, comparten su veneración al monte, el mundo silvestre, o *juyya ánia*, como fuente de creencias, saberes y prácticas. En su conjunto, lo anterior cobra visibilidad en sus centros ceremoniales al ser éstos la suma de los ejes que articulan a sus comunidades, el ritmo de su cotidianidad y la regularidad de su ciclo festivo, todo lo cual da sentido a la construcción de su territorio.

Según la lógica cultural colectiva, cada grupo matizó lo más sobresaliente de su región: en tanto que los infantes representaron con frecuencia los elementos de su vida cotidiana, como los animales, sus escuelas, los templos y sus fiestas, y las mujeres dibujaron escenas domésticas que reflejaron la atención de sus hogares y la vida en sus pueblos incluso años atrás y en su presente con la importancia de una procesión, los varones dejaron ver un contexto que se extendía a las vías de comunicación más concurridas y los centros de actividad económica regional.

Aunque las miradas locales establecieron importantes factores para entender la delimitación de sus territorios, es importante agregar que ésta también resultó de una gran variedad de conflictos y circunstancias históricas en las cuales la “polaridad” indígenas/no indígenas definió y define el patrón de las relaciones interétnicas de poder. Si bien desde la

Colonia hasta nuestros días la injerencia local del sector no indígena ha tenido su propio peso en la determinación de los espacios, para calibrar la dimensión, uso y apropiación del territorio indígena debe considerarse también la intervención de las políticas públicas.

Algunos de los logros se ven en la territorialidad plasmada en los dibujos, los diálogos, el concentrado de la información, la realización del video y el convivio. Además, logramos acercarnos a algunas de las problemáticas de cada pueblo, donde al charlar con la gente constatamos todo un abanico de expresiones de dominación tanto a escala local como regional, materializadas recurrentemente en el deterioro del ambiente.

Si bien es importante señalar los alcances, lo es también advertir algunos limitantes del ejercicio; por ejemplo, la falta de experiencia nuestra y de las mismas comunidades nos indica la necesidad de repetir los talleres, además de reformular algunas preguntas en la búsqueda de un vocabulario más adecuado para cada grupo. Al respecto reiteramos que nuestra concepción de “territorio” no se compaginó fácilmente con las nociones locales de *kawe*, *kawí* o *juyya ania*. Tan importante observación, sin duda, sería conveniente que tuviera acomodo en la elaboración de nuestra cartografía a fin de incorporar esas visiones con un mayor sentido de inclusión.

Los talleres representaron una primera experiencia para la mayoría de nosotros, de modo que vale la pena repetirla para afinar nuestras técnicas, además de compartir con las mismas comunidades los resultados obtenidos y tener en cuenta sus sugerencias para futuros encuentros.

Para terminar, consideramos que la experiencia de los talleres no fue un ejercicio concluyente, sólo el inicio de un diálogo. Así, las líneas vertidas aquí, más descriptivas que analíticas, bastan por ahora para aseverar que la cimentación de los territorios indígenas ocurre por la interacción de una multiplicidad de factores, siempre articulados por una específica relación hombre-naturaleza, lo que a la postre sintetiza una lectura del mundo también particular.

BIBLIOGRAFÍA

- Anison, Jean-Marie (coord.) (2007), *Los hombres y las mujeres del maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo*, Fundación Ford/PUCP/CIESAS/Papeles de la Casa Chata, México.

- Barabas, Alicia (2003), "Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos de los pueblos indígenas", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), México, pp. 15-37.
- Coyle, Philip E. (1998), "The customs of our ancestors: Cora religious conversion and millennialism, 2000-1722", *Ethnohistory*, vol. 45, núm. 3, pp. 509-542.
- Deeds, Susan (1992), *Las rebeliones tarahumaras del siglo XVII*, Cuadernos de Trabajo, 7, otoño, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, pp. 7-13.
- (2001), "Resistencia indígena y vida cotidiana en la Nueva Vizcaya. Trastornos y cambios étnicos-culturales en la época colonial", en Eugeni Porras y Claudia Molinari (comps.), *Identidad y cultura en la sierra Tarahumara*, INAH/Congreso del Gobierno del Estado de Chihuahua (Colección Obra Diversa), México, pp. 55-70.
- FIDA (2009), *Buenas prácticas en cartografía participativa. Análisis preparado para el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA)*, <http://www.iapad.org/wp-content/uploads/2015/07/ifad_buenas_pr%C3%A1cticas_en_cartograf%C3%ADa_participativa.pdf>, consultado en agosto de 2013.
- Figuerola, Alejandro (1994), *Por la tierra y por los santos. Identidad y persistencia cultural entre yaquis y mayos*, Dirección General de Culturas Populares-Conaculta, México.
- González Rodríguez, Luis (1993), *El noroeste novohispano en la época colonial*, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM/Porrúa, México.
- Haro Encinas, Jesús Armando, y María Teresa Valdivia Dounce (1996), "Notas para la reconstrucción histórica de la región Guarijía en Sonora", *Estudios Sociales*, vol. VIII, núm. 12, julio-diciembre, pp. 11-38.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis, y Claudia Jean Harriss (2002), "Rancherías y pueblos de misión en el noroeste de México. El caso de los grupos guarijíos y cahítas", *Memorias del XVII Simposio de Historia y Antropología de Sonora*, Universidad de Sonora/El Colegio de Sonora/INAH/CIAD/Sociedad Sonorense de Historia, Hermosillo.
- , María Eugenia Olavarría, Hugo López Aceves, Alejandro Aguilar Zeleny, Claudia Harriss Clare y Gerardo Conde (2003),

- “Luz de tierra incógnita: el territorio y lo sagrado en Sonora”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), México, pp. 125-196.
- , Hugo Eduardo López Aceves, Érica Merino González, Ana Paula Pintado Cortina, Marco Vinicio Morales Muñoz, María de Guadalupe Fernández Ramos y Claudia Jean Harriss Clare (2016), “Ritualidad en los valles y la sierra del noroeste de México: la Semana Santa entre yaquis, mayos, tarahumaras y guarijíos”, en Andrés Oseguera y Antonio Reyes (coordinación editorial), *Develando la tradición. Procesos rituales en las comunidades indígenas de México*, vol. IV, Secretaría de Cultura-INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), México, pp. 235-335.
- Pérez de Ribas, Andrés (1992 [1645]), *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Siglo XXI, México.
- Pintado Cortina, Ana Paula (2012), *Los hijos de Riosi y Riablo, fiestas grandes y resistencia cultural en una comunidad tarahumara de la barranca*, INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Etnográficos), México.
- Pró-Índio do Acre (2010, 16 de noviembre), *Etnomapeamento, uma experiência de autoria do Acre, Brasil*, Comissão Pró-Índio do Acre, Seminario Internacional Mapeamentos participativos-Gestao de Territorios Indígenas de la Amazonia, Rio Branco, 16 de noviembre, <www.amazoniaindigena.org.br>, consultado en agosto de 2013.
- Spicer, Edward H. (1962), *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*, University of Arizona, Tucson.

ANEXO I. LA “RUTA CRÍTICA” DE LOS TALLERES

TALLER DE ETNOCARTOGRAFÍA

Equipo Noroeste

Objetivo: realizar talleres comunitarios sobre el patrimonio biocultural y mapeos con los pueblos ralámuli de Guajurana, Chihuahua, gua-

rijó de La Finca de Pesqueíra, Chihuahua,² y los yoreme de Jahuara II, Sinaloa, y de Navobaxia, Sonora.

Actividad	Duración	Materiales
Taller. Usos y percepciones del territorio Mañana: 11:00-12:30 Resumen de día: 12:30-13:00 Comida: 13:30-15:00 (tiempos aproximados) 1. Bienvenida y presentación de los integrantes del equipo y los motivos del taller. 2. Tema “Diálogo de saberes”. Los facilitadores iniciarán la plática acerca del territorio para socializar y conversar sobre la vida social que muestra la convivencia con el entorno y las personas (el monte, las plantas, la milpa, los aguajes, los ríos, el bosque, los animales)	10 min. 10 min.	Presentar imágenes del territorio

² Es importante señalar que, inicialmente, el taller en la zona guarijó estaba programado para La Finca de Pesqueíra, del municipio de Moris, Chihuahua. Por motivos del clima y un deslave de la terracería de acceso, el equipo no pudo llegar a dicha rancharía, de modo que nos vimos en la necesidad de adaptar el taller para los guarijó en la localidad interétnica de El Pilar, en Moris.

Actividad	Duración	Materiales
3. Dinámica “Cuéntame lo que se cuenta sobre el monte”. Se promueven el relato de alguna historia, cuento o leyenda y la ubicación de animales en el territorio, buscando alguno que se asemeje o que hable de un mismo personaje, ente o animal de la comunidad (personas, el diablo, el coyote, las liebres, serpientes, osos, los pumas, aves, ardillas, etc.), además de animales para comer (la cacería) o para la fiesta. Los participantes se dividirán en equipos (hombres, mujeres y niños) para dibujar su cuento.	30 min.	Cartulinas, lápices, plumones, crayolas, rollo de papel blanco y gises de colores (para los niños), cinta, etcétera.
4. Plenaria para compartir los cuentos y dibujos elaborados por los equipos. Se elige un representante por equipo para exponer. Un resumen del tema sobre milpas y plantas. Tema “Las milpas y las plantas de su comunidad”. A partir de una muestra de fotografías, las facilitadoras darán una orientación y muestra fotográfica en torno a la ubicación y el uso de las milpas y las plantas medicinales, comestibles y rituales, las de uso artesanal, palma, flores de sotol, etc.. Esto es para que los asistentes piensen en sus propios recursos naturales, su ubicación, los productos culturales y sus usos y significados, para después enlistarlos en un rotafolio y mostrar su diversidad.	30 min.	Hojas, plumones y cinta adhesiva, rotafolio y/o cartulinas, lápices, plumones, crayolas y fotografías de muestra.

Actividad	Duración	Materiales
5. Reflexiones finales del taller para socializarlo con el resto de los asistentes. Los facilitadores realizarán un pequeño resumen de todos las historias, cuentos, leyendas y dibujos que se expusieron en la mañana, señalando las similitudes y diferencias existentes entre los grupos, pero resaltando la importancia de su continuación a través de la oralidad. Esto es para ubicar conflictos u otras problemáticas en sus comunidades e incorporarlos en las sesiones del día. 6. Agradecimientos 7. Comida y convivio final 8. Entrevistas informales, pero dirigidas. “Cuéntame lo que se cuenta sobre su comunidad.” ¿Cómo era su vida antes y cómo es ahora? ¿Por qué ha cambiado la situación?, así como los conflictos y necesidades que ellos mismos perciben de su entorno y su futuro. ¿Hay programas y proyectos que son propios o que llegan a su comunidad? ¿Les preocupa el futuro? ¿Qué les gustaría transmitir a sus hijos? ¿Cómo resolverían los problemas?	30 min.	

TERCERA PARTE

VI. EL DIBUJO DEL TERRITORIO. REPRESENTACIONES DEL PAISAJE EN DIBUJOS DE NIÑOS MAYAS DE YUCATÁN

*Lourdes Rejón
Jorge Gómez
Iván Solís¹*

Como parte de los trabajos de investigación desarrollados en el marco del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México, en 2011² nuestro equipo de trabajo aplicó una encuesta a estudiantes de quinto y sexto grado de primaria de varias comunidades indígenas en localidades de población maya con el propósito de describir las condiciones de la transmisión de conocimientos y saberes tradicionales en relación con la milpa, el monte, la parcela y “el terreno” de sus padres y sus abuelos. También hicieron dibujos en los que representaron esos mismos elementos de su territorio. A partir del análisis de las ilustraciones y de la información obtenida con los cuestionarios, este trabajo aborda el estudio de las representaciones sociales de los niños sobre el territorio que habitan. Asimismo, intentamos dilucidar la relación establecida entre las características de las localidades y comunidades, tanto las físicas y geográficas —donde se constituyen las interacciones cotidianas— como las actividades económicas a las que se dedican sus miembros, vinculando tales aspectos a los rasgos y elementos más destacables de los dibujos de los niños y las niñas. Intentaremos también relacionar la variable de género con las otras variables arriba mencionadas.

Al ocuparnos de los conocimientos y de las representaciones de los niños sobre su territorio, la indagación se ubica en la dimensión subjeti-

¹ Centro INAH Yucatán, equipo regional del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas.

² El Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México es financiado por el INAH; el equipo Península de Yucatán es coordinado por la doctora Ella F. Quintal.

va de éstos, en el entendido de que la idea de territorio³ implica procesos de apropiación material y simbólica de un espacio por parte de los grupos sociales que en ella producen y reproducen su existencia (véase Giménez y Héau, 2007.) Podemos decir que las representaciones sociales del territorio que poseen los niños constituyen el paisaje de tal superficie geográfica, y que en ellas “los actores entremezclan afectividad, imaginario y bagaje sociocultural interiorizado”; de tal forma que —siguiendo al mismo autor— permiten al individuo “la condensación metonímica del territorio no visible en su totalidad” y el cual se espera que se manifieste en la representación gráfica (Giménez y Héau, 2007: 21), en el entendido de que tal percepción se configura “desde una escala del espacio vivido personalmente hasta la escala de la territorialidad construida culturalmente donde se expresan los mundos imaginados y reales” (Barrera *et al.*, 2009: 14). Finalmente, las representaciones de los niños bajo la forma de paisaje se construyen y se muestran a partir de “los saberes locales acerca de la naturaleza y del espacio [...] que bien pueden considerarse como teoría acerca del mundo y de su espacialidad” (Barrera *et al.*, 2009).

En esa perspectiva, para el análisis de los dibujos utilizamos las propuestas metodológicas del geógrafo Yi Fu Tuan (2007),⁴ quien examina el papel que desempeña la cultura en el condicionamiento de la percepción y de los valores que los seres humanos desarrollan en relación con el entorno. Otra propuesta metodológica forma parte de la teoría de las representaciones sociales,⁵ que tiene en los dibujos un recurso para ac-

³ En este trabajo se entiende como territorio el “espacio que es apropiado y construido social y culturalmente y en el cual se ejercen relaciones de dominio y control, pero que también es un espacio que contiene vínculos de pertenencia y donde toman forma los proyectos [...] que una sociedad desarrolla en un espacio dado” (Blanco, 2007: 42, cit. en Rodríguez, 2010); o también como “resultado de la apropiación del espacio a diferentes escalas, material y simbólica, por miembros de un grupo o sociedad” (Giménez y Héau, 2007: 11,12).

⁴ Yi Fu Tuan (2007) desarrolla el concepto de toponimia como una especie de sentimiento de “apego” que liga a los seres humanos a aquellos lugares con los cuales por una u otra razón se sienten identificados. La toponimia es un sentimiento que no alude a una determinada connotación espacial y, por tanto, hay que buscarla en los modos específicos en que los individuos habitan.

⁵ Las representaciones sociales son entendidas como “construcciones sociocognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común y pueden definirse como conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (Abric, 1994: 19, cit. en Giménez, 2007). Wagner (2011: 67) sostiene que la representación social “es como una imagen: estructurada, cognitiva, afectiva, evaluativa y operativa; metafórica e icónica de los fenómenos socialmente relevantes”.

ceder a la dimensión no verbalizada de las representaciones (Abric, 2001: 29) y que en Podestá (2007: 19) la encontramos como “metodología evocativa” bajo la consideración de que los sujetos “pueden desplegar su creatividad para expresar sus representaciones a partir de sus propias lógicas, saberes y órdenes culturales”.

LOS NIÑOS COMO SUJETOS DE ESTUDIO

Los niños y las niñas de nuestra investigación viven en tres localidades geográficamente diferentes del estado de Yucatán y tienen formas distintas de relacionarse con la naturaleza. Son Xanlá, del oriente de la entidad, en la región milpera; Hunucmá, en el poniente, con presencia escasa de milpa pero con actividades agrícolas comerciales, y Kancab, en el sur, con milpa tradicional y unidades de riego para la agricultura comercial en parcelas individuales de producción diversificada.

Los estudiantes a quienes se aplicó la encuesta y elaboraron los dibujos se encontraban al momento de la indagatoria, como dijimos, cursando el quinto o el sexto grado de primaria, y sus edades fluctuaban entre 11 y 15 años. En el caso de Xanlá el conjunto estudiado fue un grupo multigrado, mientras que el grupo de Hunucmá y los dos de Kancab se conformaban por niños y niñas de sexto grado únicamente.

En Xanlá se aplicaron 13 cuestionarios y se obtuvo igual número de dibujos; de Hunucmá tenemos 29 cuestionarios y 28 dibujos, mientras que de Kancab se aplicaron 54 cuestionarios y se obtuvieron 13 dibujos.



Figura 1. Localidades incluidas en el estudio. Fuente: Google Earth.

De esta manera, los grupos escolares devinieron en grupos focales en los que se aplicó, en primer lugar, la encuesta que buscaba obtener la información sobre los conocimientos de los niños sobre la milpa, el monte, la fauna, las ideas de peligro y los aspectos agradables asociados al monte, en el entendido de que la manera de relacionarse con el medio ambiente está mediada por las diferencias genéricas. Posteriormente se llevó a cabo la elaboración de dibujos a modo de taller, ahora con la intención de que los niños plasmaran sus conocimientos de manera gráfica.

Previamente a la elaboración de los dibujos, se dio instrucciones a los niños sobre la manera de ejecutarlos, tratando de incluir los términos usados localmente correspondientes a su contexto socioambiental. Así, se pidió a los estudiantes de Xanlá que dibujaran la forma en la que veían la milpa o el monte.⁶ En Hunucmá la instrucción consistió en que los niños hicieran un dibujo relacionado con alguno de los temas de “milpa”, “monte”, “terreno” y “solar”. En el caso de Kancab, se pidió a los niños que dibujaran algo relacionado con el monte, las parcelas o los alrededores del pueblo. Los dibujos fueron elaborados en hojas blancas, y para iluminarlos se utilizaron crayones y lápices de colores proporcionados por el conductor del taller. Durante el desarrollo de las actividades se generó un proceso de diálogo e interaprendizaje entre los participantes, derivado del conocimiento diferencial que niños y niñas poseen de su medio ambiente.

A continuación se presentan las características generales de las comunidades de donde provienen los menores.

EL PUEBLO DE XANLÁ, EN EL ORIENTE DE YUCATÁN

Xanlá es una pequeña localidad maya de 339 habitantes⁷ perteneciente al municipio de Chankom; de ellos, 90% son mayahablantes y 82% profesan la religión católica. Se puede decir que es un pueblo de mayas milperos tradicionales que combinan el cultivo de sus terrenos con la apicultura, la cría de ganado vacuno, la producción de carbón vegetal y

⁶ Usamos el término *monte* para referirnos a la vegetación que rodea los sembrados, la cual puede ser aquella que crece en terrenos agrícolas que están en etapa de recuperación —que suele durar varios años— o corresponder a terrenos incultos de selva baja caducifolia propia de la región.

⁷ INEGI, Censo 2010.

la cacería, o bien, emigran a los polos turísticos de Quintana Roo. El ejido de Xanlá tiene 2 867 hectáreas y 91 ejidatarios; sus tierras se mantienen en uso común⁸ y a ellas tienen acceso los propios ejidatarios y otros campesinos de la localidad. El uso de los montes ejidales es en 20% de milpa y ganadería,⁹ y el 80% restante lo componen montes bajos en distintos grados de recuperación. De esta manera, la superficie ejidal se encuentra distribuida en áreas de barbecho en distintas etapas de recuperación, pastos, cuerpos de agua (cenotes) y montes altos y bajos donde hay especies propias de la fauna local. Los niños varones acuden a la escuela, pero también ayudan en las actividades de la milpa y participan en la cacería, algunos desde la temprana edad de siete años. Además, van al monte cercano por leña o simplemente para jugar o para cazar aves y otros animales pequeños comestibles. Las niñas, dentro del marco patriarcal de división del trabajo y asignación de espacios, realizan diversas actividades dentro de la vivienda, en casos especiales acompañan a la familia a sembrar o cosechar la milpa y atienden las plantas y animales domésticos del solar.

LA CIUDAD DE HUNUCMÁ, EN LA ANTIGUA ZONA HENEQUENERA DE YUCATÁN

Hunucmá¹⁰ se ubica al poniente del estado, en la zona que fue llamada henequenera;¹¹ se trata de una localidad urbana con más de 20 000 habitantes, de los cuales 17% son hablantes de lengua indígena y 92% católicos. El contexto socioeconómico actual de Hunucmá se relaciona con su historia henequenera. Desde fines del siglo xix y hasta la década de 1970 el cultivo de henequén fue la actividad económica más importante en toda la entidad; el cierre oficial de la industria de este agave, en 1992, provocó desempleo y abandono de la actividad agropecuaria en la mayoría de los municipios henequeneros, entre ellos Hunucmá, por lo cual

⁸ Para conservar el monte, la asamblea ejidal acordó dejar una franja de monte alto a un kilómetro alrededor del asentamiento.

⁹ En 2010, de la superficie total 9% se destinaba a la cría de ganado y 11% al cultivo de la milpa (CADER-Kaua, Sagarpa).

¹⁰ El municipio de Hunucmá tiene cinco localidades con un total de 30 731 habitantes; en la cabecera, del mismo nombre, viven 24 910 personas.

¹¹ La región henequenera de Yucatán abarcó 56 municipios del noroeste del estado.

muchos campesinos se convirtieron en contingente de fuerza de trabajo para los nuevos espacios del capital, como la zona metropolitana de Mérida y el Caribe mexicano (véase Villanueva, 1990: 67-80).

Hoy en día, las labores agrícolas de Hunucmá ocupan a sólo 18% de la población económicamente activa (PEA);¹² la mayoría de esta población depende económicamente del trabajo asalariado fuera de la localidad y de la práctica de oficios diversos; algunos pobladores se emplean en las granjas avícolas de capital privado que ocupan espacio ejidal o en los 10 pequeños ranchos de propiedad particular que hay en el municipio. El ejido de Hunucmá abarca más de 22 000 hectáreas, de las cuales 80% se mantienen sin producción agrícola y en el 20% restante hay granjas avícolas y porcícolas, solares ejidales y “terrenos”¹³ con producción diversificada. Aun cuando la mayor parte de los montes ejidales no tienen producción agrícola, los ejidatarios organizados en grupos se han repartido las tierras de uso común. La mayoría de los “terrenos” se encuentra cerca del espacio urbano; éstos son superficies pequeñas y controladas, donde es común hacer uso de fertilizantes y pozos de agua¹⁴ para producir frutas, hortalizas y verduras con trabajo familiar; allí, niños y niñas aprenden el uso de los instrumentos de labranza y el manejo de plantas útiles para el consumo o el comercio local.

EL PUEBLO DE KANCAB EN EL SUR DE YUCATÁN

Kancab pertenece al municipio de Tekax¹⁵ y tiene una población de 2 819 habitantes, de los cuales 99.68% hablan maya y 72% son católicos (INEGI, 2010). Kancab se localiza en la región conocida como “la

¹² Hacia 1970 la población del municipio de Hunucmá que se dedicaba a la agricultura era de 68 %, en 1980 de 45 % y en 1990 de 41 %; en 2000 había descendido al 18 % señalado (INEGI; aún no están disponibles los datos de 2010 sobre la PEA por sectores).

¹³ La noción de “terreno” se relaciona con un sistema local de producción agrícola diversificado basado en el trabajo familiar en pequeñas superficies —de entre media hectárea y dos hectáreas— ubicadas en las cercanías del poblado, sobre tierra ejidal o fundo legal. Una vez desmontado ese terreno, existe la tendencia a trasladar allí la vivienda.

¹⁴ El agua para uso agrícola puede obtenerse a una profundidad de tres a seis metros.

¹⁵ El municipio de Tekax tiene un total de 40 547 habitantes; posee 89 comisarías de las cuales la mayor es Kancab, seguida por Xaya (1 814 hab.), Becanchén (1 713), Penkuyut (1 524) y Kinil (1 127) entre los principales asentamientos de más de mil habitantes (INEGI, 2010).

sierrita” o *pú’uk*,¹⁶ formación del relieve constituida por elevaciones naturales de poca altura que permiten la acumulación de suelos fértiles conocidos localmente como *kankab* (rendzina), *chak lu’um* (cambisol) y *ek’ lu’um* (vertisol), utilizados por los campesinos para la producción agrícola de riego o temporal.¹⁷ La agricultura es una actividad económica importante dedicada sobre todo al cultivo de maíz de temporal para autoconsumo¹⁸ y al de cítricos, frutales y hortalizas para los mercados local y regional, cuya producción se comercializa en la central de abasto ubicada en la localidad de Oxtutzcab. De acuerdo con el censo del 2000, 58% de la PEA de Kancab se ubica en el sector primario; cabe señalar que de esa localidad (como de otros municipios y pueblos del sur del estado de Yucatán) salen muchos emigrantes hacia Estados Unidos, lo que ha tenido efectos importantes en la demografía, economía y cultura locales. El ejido de Kancab tiene un padrón de 506¹⁹ ejidatarios que poseen más de 2 500 hectáreas, de las cuales 1 736 son de uso común y 539 de parcelas, creadas éstas en 1981 como unidades colectivas de riego.²⁰ Las parcelas tienen una extensión de una a tres hectáreas y son destinadas a la agricultura comercial.

¹⁶ Lo que local y regionalmente se conoce como *pú’uk* es un lomerío o conjunto de lomas o formas positivas del relieve con alturas de 20 a 100 m con respecto al nivel de base. En Yucatán hay lomeríos cársticos, producto de la disolución de la roca por el agua de lluvia, que se encuentran alineados como resultado de actividades tectónicas —movimientos de placas de la tierra—. Como ejemplos están los lomeríos de Ticul y de Sayil, localmente denominados “sierritas”; también hay en Oxtutzcab y Tekax, y en total representan 9% de la superficie estatal (Véase “El Relieve”, en Seduma, “Biodiversidad y desarrollo humano en Yucatán, 2010”, Seduma, <http://www.seduma.yucatan.gob.mx/biodiversidad-yucatan/02Parte1_El_Estado/Capitulo1/02Relieve.pdf>, consultado el 22 de enero de 2015).

¹⁷ La acumulación de tierra fértil (roja o negra) en los pequeños valles o “pie de monte” permite a los campesinos sembrar milpa y hortalizas, en tanto que las lomas pedregosas son aprovechadas para cultivar árboles cítricos (naranja agria y dulce) y frutales (aguacate, zapote, mamey, nance); de igual manera, se siembra maíz y diversas variedades de frijol. (<http://www.seduma.yucatan.gob.mx/biodiversidad-yucatan/02Parte1_El_Estado/Capitulo1/02Relieve.pdf>, consultado el 22 de enero de 2015.)

¹⁸ El rendimiento por hectárea sembrada de maíz es de 1.5 ton. de elote. El producto se destina al consumo de la familia y de los animales del solar (cerdos y aves); en un porcentaje muy bajo se vende a vecinos de la comunidad que no lo cultivan.

¹⁹ El comisario ejidal informó que en realidad son 350 ejidatarios, porque los demás han fallecido.

²⁰ El sistema de riego usado por los ejidatarios de Kancab es de gravedad; la toma de agua o “bomba” la sitúan, la mayoría de las veces, sobre los cerros bajos. El sistema de riego lo componen una serie de canales rústicos que se distribuyen entre los árboles frutales; en ocasiones ocurren desbordamientos del líquido, de manera que llega a los cultivos de la parte baja de los cerros, superficie que se encuentra parcelada.

ANÁLISIS DE LOS DIBUJOS

Como veremos, los contextos socioambientales de los niños de Hunucmá, Kancab y Xanlá son distintos; en el caso de los de Hunucmá, que viven en una localidad con actividades de vida urbana, sus dibujos no presentan en su mayoría imágenes del solar y el “terreno”; hay escasas representaciones sobre el monte, y ninguna de la milpa. Desde luego, ellos no vivieron la etapa henequenera, época que tampoco aparece representada en sus dibujos. Por el contrario, los niños de Xanlá y Kancab tienen una vida más rural, los primeros en relación estrecha con el monte y la milpa, y los segundos con diversas actividades agrícolas, lo que se refleja en sus representaciones.

Los dibujos obtenidos en las tres comunidades se analizan a partir de dos ejes: 1) las representaciones sobre el conocimiento y manejo de los recursos naturales para la actividad productiva, y 2) las representaciones sobre el paisaje.

REPRESENTACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO Y MANEJO

DE LOS RECURSOS NATURALES PARA LA ACTIVIDAD PRODUCTIVA

En Hunucmá, de los 28 dibujos obtenidos 18% se relacionan con el “monte”, 28% con el solar y 54% con el “terreno”. No hubo ningún dibujo sobre la milpa, pese a que 8% de los niños de la clase refirieron que sus padres cultivan milpa. En el pueblo maicero de Xanlá se obtuvieron 13 dibujos, de los que 46% se refieren a la milpa, 47% a la milpa y el monte, y 7% al monte. En Kancab obtuvimos 13 dibujos, de los cuales 85% se refieren a la diversidad de cultivos y a las distintas formas de uso del suelo, entre ellas el cultivo de maíz, y el 15% restante de las imágenes evocan la distribución del asentamiento del pueblo, con casas, caminos e iglesia.

En general, los niños de las comunidades estudiadas representan en sus dibujos ambientes de bonanza, árboles o milpas con frutos grandes, y nunca imágenes sobre épocas de crisis o sequía. Las imágenes del sol gigante y el agua en sus diferentes expresiones, como pozos y sobre todo como nubes, representan los elementos necesarios para la fertilidad y la agricultura. La luminosidad es otra característica de los dibujos.

El verde es el color favorito o dominante; aparece en los dibujos de las tres comunidades como el tono de la naturaleza, figurando en los árboles, las plantas de maíz y el resto de la vegetación. En el caso de Hu-



Figura 2. "El monte con frutas", niña de Hunucmá, junio de 2011.



Figura 3. "Los frutos de la parcela", niña de Kancab, junio de 2011.

nucmá, los colores negro y café delimitan los espacios matizando paredes, corrales, arriates de flores, etc. La vida ceremonial y la reciprocidad con la naturaleza se relacionan con la productividad agrícola; en los dibujos de Hunucmá se plasman en un oratorio y una cruz en el contexto del monte.

El agua como elemento necesario para la producción agrícola es representada de manera diferente por los niños de cada localidad. En Hunucmá dibujan nubes, abrevaderos y pozos de agua de los cuales depende la agricultura intensiva que desarrollan. En los dibujos de Xanlá abundan el color verde, la floración de las plantas del monte, las matas de maíz sanas y robustas, así como las nubes coloreadas con un azul intenso y un sol brillante que ilumina el firmamento, que en conjunto aluden a la temporada de lluvia, en correspondencia con la agricultura de temporal que se practica. En Kancab el agua está representada por las nubes y por tuberías, llaves y “bombas” de agua para las unidades agrícolas, aludiendo a una agricultura tanto de riego como de temporal. El agua también se simboliza con sartenejas²¹ y aguadas, tiempo atrás utilizadas para el abastecimiento de los campesinos en épocas de secas y que aún forman parte de las representaciones que los niños tienen de su territorio.

En relación con la importancia del agua para el logro de las cosechas, niños y niñas refrieron en los cuestionarios que uno de los factores para el éxito de las cosechas es la disponibilidad de la lluvia o del riego en el momento que lo requiere el crecimiento de las plantas. Puesto que Kancab es un ejido que cuenta con parcelas de riego, el suministro de agua a las plantas es una actividad básica e indispensable. En relación con lo anterior, cabe destacar la importancia de los ceremoniales agrícolas, sobre todo del *ch'a cháak*, ritual que se efectúa para pedir lluvia a las potencias sagradas del monte y del cielo; como éste es un ritual propiciatorio, lo es también de agradecimiento a las “deidades” por la disponibilidad de agua en los pozos y por el buen funcionamiento de los sistemas de riego; de esta forma, el ritual también previene cualquier avería o mal funcionamiento de los mismos. Si bien el agua de la lluvia es la más apreciada en la agricultura, su disponibilidad en los pozos es también un motivo de agradecimiento. La importancia del agua se ve plasmada en los dibujos que muestran los chorros que emanan de

²¹ Las sartenejas son agujeros naturales que en la época de lluvia se llenan de agua.

las tuberías, o bien cuerpos de agua, como sartenejas y aguadas, que indican la abundancia de lluvia.

Con respecto a la presencia del sol en los dibujos y la determinación del momento del día en el que se ubica lo representado, se observa cierta similitud entre los dibujos de los niños de las tres localidades. Se aprecia una tendencia dominante a situar al sol en la esquina superior derecha y como un sol grande; en algunos casos se encuentra en el centro del dibujo, y en los menos en la esquina superior izquierda. El primer caso corresponde a horas de la mañana, el segundo al mediodía y el último a la tarde. La información etnográfica nos sugiere que estas apreciaciones corresponden a los momentos en que los niños acuden con mayor frecuencia a la milpa, al monte o al terreno. Llama la atención que en los dibujos de los niños de Kancab el sol parece tener menor importancia que el agua, pues sólo 38% de los mismos presentan el astro, y en ellos, además, es de menor tamaño que en los de Hunucmá y Xanlá. La ubicación del sol en los dibujos indica que su autor se sitúa frente al norte, como corresponde al pensamiento occidental, y no al oriente, como alguno de los adultos de sus comunidades pudiera hacerlo y que correspondería a la orientación espacial propia de la cultura maya, espacialidad que utilizan los cazadores, los milperos y los especialistas rituales.

En Hunucmá los pozos de agua, con sus brocales de piedra, tienden a dibujarse con el sol en la esquina superior izquierda; algunos pozos proyectan sombra, indicando una ubicación del sol que nos remite a la tarde, cuando los niños han salido de clases y van al terreno a recoger leña o dar comida al ganado.

Sobre la percepción de los valores ambientales y su relación con las diferencias por género podemos decir que, en el caso de Hunucmá, las niñas que eligieron dibujos del “monte” o el “terreno” como tema trazaron espacios abiertos con árboles cargados de flores y frutas, significando abundancia. Los árboles aparecen con las copas redondeadas como nubes. Los niños que eligieron el mismo tema ven espacios delimitados con estructuras de corrales, pozos, oratorios y bebederos, representando al trabajo efectuado y las condiciones que requiere su realización (material y ceremonial). En otros dibujos realizados por niños de Hunucmá aparecen caminos largos con dibujos de culebras, que expresan sentimientos de riesgo y peligro.

En tanto, las niñas de Xanlá, al dibujar el monte o la milpa, tienden a simbolizar ambos paisajes con formas condensadas o metonímicas;



Figura 4. "Terreno con pozo y cochinos", niño de Humucmá, junio de 2011.

para representar la milpa les basta una imagen que evoca la mazorca de maíz y la planta, apenas indicada con un trazo verde, y cuando representan el monte, si bien lo dibujan desde una perspectiva panorámica y como un espacio lleno de árboles y plantas en general, no incorporan de manera significativa dibujos referidos a la milpa. Los niños son más profusos en la descripción de las milpas; representan la ubicación de éstas en el monte, se ocupan de detalles —como los caminos— y distinguen los distintos momentos del crecimiento de las plantas de maíz. Evidencian un conocimiento mucho más amplio de la milpa y del monte, y un interés mucho más acusado por las actividades productivas.

En Kancab, niños y niñas representaron el maíz en sus dibujos, aunque no en forma de milpa tradicional, sino como parte de la diversidad de cultivos de las parcelas. Los dibujos de las niñas se caracterizan por el uso de colores, el detalle y las demarcaciones del espacio social; así, se observan los espacios delimitados del solar y los corrales con alambre de púas y dentro de ellos cerdos y ganado vacuno, quizá por el hecho de estar ellas más familiarizadas con el trabajo doméstico —los cerdos y en ocasiones las reses son criados en el solar de la casa—. La ornamentación, los colores y los motivos florales en los bordes de las hojas de papel en las que plasmaron sus dibujos evocan las costuras de los huipiles que aún hoy portan las niñas de Kancab.

REPRESENTACIONES SOBRE EL PAISAJE

En cuanto a la percepción del paisaje, en Xanlá el núcleo o la parte más estable y coherente de la representación se estructura en torno al monte y a la actividad agroproductiva central en la vida del grupo al que pertenecen los infantes, esto es, la milpa, por lo que en los dibujos destaca el cultivo de distintos tipos de maíz en diferentes etapas de crecimiento, siempre en relación con el sol, la lluvia y el adecuado manejo del monte.

En Xanlá, donde prevalece la apropiación colectiva del monte, el paisaje se representa en dos formas: panorámicamente o en *close up*. En el primer caso se observa una tendencia a dibujar un cuadro en el que se perciben dos “manchas” o áreas ecológicas: la milpa y el monte, en ocasiones dibujándose el camino que conecta y conduce a las milpas, elaborado con tal realismo que reproduce la vegetación que crece a sus costados y campesinos en tránsito sobre él; en el segundo, el niño eligió representar una milpa, con su superficie irregular y con cultivos en dis-

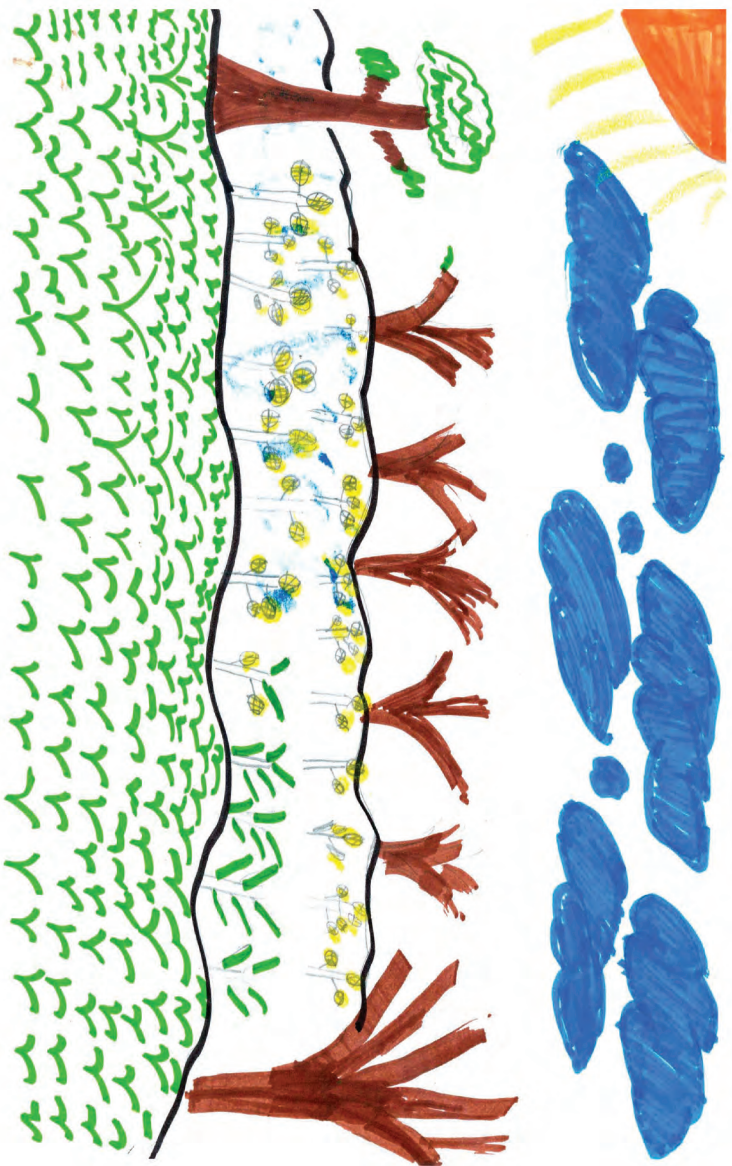


Figura 6. "La milpa y las nubes", niño de Xanlá, julio de 2011.

tintos momentos de crecimiento. En otros casos, lo representado es un fragmento del monte, donde se incluyen algunos animales silvestres.

En los dibujos de perspectiva panorámica se infiere que la superficie en la que se cultiva la milpa es entendida como un área dentro de otra más amplia que es el monte (selva baja); la presencia del camino abriéndose paso en medio de la vegetación indica la manera en la que el campesino maya se apropia de las superficie ejidal de uso común para elaborar su milpa, es decir, a través de “rumbos o bandas”, aspecto que indica que el usufructo de determinadas porciones de los terrenos ejidales se fundamenta en relaciones de parentesco (Quintal *et al.*, 2003: 335). A diferencia de Hunucmá, el niño de Xanlá comunica un paisaje sin marcadores que indiquen la apropiación individual del territorio.

En el caso de Hunucmá no hay milpas y el elemento central de la representación del paisaje es la diversidad productiva que aparece en todos los espacios representados (monte, solar y terreno), pues para los niños todos esos espacios les son conocidos y familiares. Para llegar a las áreas productivas ellos no caminan grandes distancias al interior del monte, como en tiempos pasados lo hacían sus abuelos; consideramos que este factor incide en la profundidad del conocimiento que tienen de su entorno ecológico y que dicho conocimiento se restringe a las áreas productivas controladas, que se encuentran relativamente cerca al espacio urbano; se puede decir que los niños perciben el monte como un sitio domesticado donde se cultivan frutales y otras plantas que sirven para comercializar, como el mango, el plátano y los caimitos, y en el cual el maíz tiene poca o ninguna presencia.

Sobre la estructura del paisaje representado por los niños vemos diferencias en cada localidad. Así, en cada uno de los temas elegidos por los niños de Hunucmá (monte, terreno y solar) domina, como se dijo, la idea de las fronteras y delimitaciones espaciales, según Yi Fu Tuan (2007: 107) simbolizadas por líneas verticales y objetos rectangulares, visión que corresponde a la noción de propiedad individual con la que actualmente los hunucmenses se apropian de los montes ejidales, pese a que legalmente son de uso común; además, en los dibujos sobre el solar en Hunucmá se percibe un fuerte sentido de la centralidad que corresponde a lo compacto del asentamiento urbanizado y a sus espacios acotados. Otro elemento del paisaje asociado al solar en Hunucmá es la antena de televisión, que marca la importancia de los medios de comunicación como uno de los principales emisores de sím-



Figura 7. "El monte, la milpa", niño de Xanlá, julio de 2011.

bolos sobre la modernidad y la integración de los niños al proceso de la globalización (en esta localidad la mayoría de las casas tienen servicio de televisión por cable).

En Kancab predominan las representaciones del paisaje ondulado y los conocimientos tradicionales sobre el uso de los diferentes espacios ecológicos para la explotación agrícola de orientación comercial. El acento en la fisiografía del pueblo (cerros, cavernas o grutas, sarteñas, aguadas), así como en el monte que crece sobre los cerros, expresa la manera que tienen los niños de orientarse y representarse lo que está alrededor de la localidad. Los campos sembrados, las hileras de cultivos de maíz, principalmente, pero también los cítricos, sandías, pepinos, calabazas, leguminosas y frutas como el mango y los plátanos expresan su importancia para la economía del pueblo, así como una lógica de apropiación del territorio donde el orden y la delimitación de los terrenos de cultivo indican la existencia de parcelas individuales mecanizadas y de riego.

Vale la pena mencionar la expresión de la orientación espacial a partir de las características del paisaje y de los tres planos del universo plasmados en dos dibujos de Kancab. En uno de ellos el niño representó el pueblo en forma circular, con la plaza principal y las casas a su alrededor, los cuatro puntos cardinales escritos en maya: *lak'in* (oriente), *chik'in* (poniente), *xaman* (norte) y *nojol* (sur), y los respectivos caminos hacia esos puntos que conducen a las parcelas de las unidades agrícolas, mostrando árboles y sembradíos en plena producción y un área de cacería señalada más allá de los cultivos.

El otro dibujo representa tres paisajes integrados: por un lado, una parcela con frutales de follaje verde; arriba, montañas nevadas con aves que las sobrevuelan, y más abajo una caverna o cueva cuya entrada semicircular está coloreada en tono más oscuro que el del resto del sitio.

Al analizar la información obtenida en los cuestionarios aplicados, podemos distinguir algunos elementos relacionados con la percepción estética del paisaje de los niños de cada localidad. Con esta referencia establecemos una distinción entre “lo bonito” y “lo feo” a partir de esquemas de significado y de sentido que aluden a elementos de bienestar emotivo, de valoración positiva de la diversidad vegetal y faunística, así como de la obtención de cosechas abundantes, construyéndose de esta forma la idea de un “orden natural”, aspecto asociado a “lo bonito”, mientras “lo feo” es todo aquello que no se ajusta a lo anterior.

Figura 8. "Los alrededores de mi pueblo", niño de Kancaab, junio de 2011.





Figura 9. "El monte y su camino", niño de Hunucmá, junio de 2011.



Figura 10. "El monte y su fauna", niña de Xanlá, julio de 2011.

En Hunucmá, niños y niñas consideran que “lo bonito” del monte es disfrutar el aire fresco, ver los animales de cacería (venados, iguanas), oír el canto de los pájaros; “lo bonito” del terreno es la abundancia, la diversidad de productos y actividades, las flores, los árboles con frutos, el trabajo agrícola (sembrar, cosechar) y comer los productos obtenidos; finalmente, “lo feo” representa el peligro, lo no controlado, la dificultad, la presencia de animales considerados dañinos, como las culebras, abejas y arañas; lo son también las plantas silvestres que tienen espinas y son tóxicas. La imagen del gran sol brillante con cielo cargado de nubes representa la fertilidad y nos habla de un rechazo a la sequía.

Para los niños varones de Xanlá, “lo bonito” del monte se encuentra en la posibilidad de atrapar pequeños animales silvestres,²² en trepar árboles, en recoger frutos u otro producto vegetal comestible, en “pasar el monte” durante el trayecto a la milpa; es “bonito” cosechar, participar en la cacería. Mientras, “lo feo” se relaciona con los “peligros” asociados a las serpientes venenosas, a la posibilidad de extraviarse en el monte, al calor y a los ocasionales regaños que los adultos les propinan por incompetencias en el trabajo. Para las niñas, el monte es “bonito” porque participan en las cosechas junto con la familia, porque ven pájaros y otros animales silvestres, y “lo feo” son los animales peligrosos que en él se encuentran.

En los dibujos de Kancab, niños y niñas expresan lo “bonito” de la milpa o la parcela en la abundancia de las cosechas de sandías, naranjas dulces (llamadas “chinas”) y mandarinas. Las niñas incluyeron, además de lo anterior, la cosecha de hortalizas como el cilantro y el rábano, quizá por su participación en su cosecha y por la facilidad con que se realiza. Las serpientes, los espinos del monte, lo caliente del sol, son cosas que consideran desagradables, peligrosas o feas del trabajo del campo, y ello parece ser una percepción generalizada tanto en los niños como en las niñas de este lugar.

CONCLUSIONES

Luego de analizar los dibujos, entendidos como la expresión gráfica de las representaciones de su territorio, podemos resumir que en los tres

²² Utilizando el arma de caza infantil: la resortera o tira-hule, como se le conoce localmente.

pueblos se aprecia el valor de la naturaleza como proveedora de recursos y como lugar privilegiado de la experiencia, donde niños y niñas adquieren los conocimientos y saberes locales para vivir y transformar el medio, todo eso como resultado de la permanencia y la experiencia acumulada de generaciones anteriores.

Tratándose de poblaciones mayas en las que el ejido predomina como forma principal de acceso a la tierra, resaltan las diferencias encontradas en cada comunidad respecto de las representaciones que tienen los niños sobre el monte. Este contraste es resultado de las diversas maneras en que el espacio ejidal es apropiado y usado en cada localidad; mientras en Hunucmá el uso que se le ha dado al monte ejidal ha configurado entre la población la idea de dos tipos de monte, uno lejano de uso silvícola y forestal en la mayor parte del ejido, al cual no acuden los niños, y otro “monte” cercano al poblado, dividido en pequeñas parcelas o “terrenos”, para uso agrícola diversificado. Los niños inmersos en tal contexto consideran ese “monte” como un espacio familiar, domesticado y de usufructo individual, y por eso lo representan con imágenes de árboles frutales. En el caso de Xanlá, donde predomina el uso colectivo de la superficie ejidal y los campesinos recorren grandes distancias para atender sus cultivos, la percepción de los niños sobre el monte se vincula a la de un universo espacial abierto —pero compartido por todos—. Para los niños de Kankab, el monte forma parte de la experiencia visual cotidiana; el tamaño del asentamiento humano (1 km²) y la geografía ondulada del territorio son condiciones que permiten al niño mirar la vegetación montuosa desde casi cualquier punto del pueblo. El monte es divisado desde la escuela, incluso desde el centro del pueblo, lo que no sucede en Hunucmá, donde el monte es lejano a la población. Con la experiencia así descrita, los niños representan el monte con árboles y cerros pedregosos en los alrededores del pueblo.

Por otro lado, los dibujos muestran que la visión infantil del territorio está condicionada por la manera como éste se apropia en cada localidad. Lo anterior explica por qué el niño de Hunucmá tiende a representar en sus dibujos un espacio acotado, pues allí la apropiación de la superficie productiva es individual y las relaciones sociales dominantes son del mismo carácter; por su parte, entre los niños de Xanlá la ausencia de signos que indiquen la demarcación de superficies apropiadas de manera individual responde a la presencia de relaciones sociales que se fundamentan en la apropiación colectiva del territorio, éste constituido



Figura 11. "Los tres paisajes de Kankab", niño de Kankab, junio de 2011.

fundamentalmente por el monte o selva. En Kankab, a su vez, una visión infantil más holística representa las actividades productivas, la vida comunitaria y los distintos usos del medio ambiente, incluyendo basureros a cielo abierto.

En Xanlá, esa manera de comunicar el paisaje corresponde a la forma de apropiación instrumental del medio ambiente, ya la milpa, la cacería, la recolección de leña o de materiales para la construcción de las viviendas se sustentan en la propiedad social de uso común del territorio ejidal, apropiación que se encuentra ligada al conocimiento que el infante adquiere al participar de manera periférica, de acuerdo con su edad y su destreza, en las actividades que permiten la obtención de los medios de vida. Mientras tanto, en Kancab el estilo pictórico con el que los niños representan su territorio nos permite apreciar, sobre todo, el papel destacado de la agricultura comercial de frutales y cítricos sostenida y lograda, en buena medida, por el acceso y el control del agua. Pero también la importancia y centralidad del maíz en la vida de los kancabeños es destacada en los dibujos. El monte cercano a la comunidad es un espacio al que los niños acuden en busca de leña y materiales de construcción. Existe entonces una combinación de actividades enmarcadas en una economía que implica la obtención de ganancias, pero también el uso y usufructo del monte como un bien común.

En relación con la existencia de saberes sobre la naturaleza y el territorio contruidos desde la cultura y la cosmovisión de los pueblos, vemos que los dibujos obtenidos muestran no sólo la continuidad de la relación de padres y abuelos con el cultivo del campo y con la cosmovisión indígena maya, sino también la existencia de representaciones particulares sobre el paisaje desde la percepción del espacio vivido personalmente. En el caso de los niños de Hunucmá, no obstante los cambios drásticos que condujeron al abandono de los montes y parcelas de henequén, y pese también a que ellos no vivieron el trabajo henequenero, se mantiene la experiencia familiar en relación con la actividad agrícola. Los registros de campo nos permiten admitir que la historia henequenera aún está presente en la memoria de las familias campesinas de Hunucmá; sin embargo, los niños no dibujaron henequenes, en parte porque la instrucción fue que hicieran algo relacionado con los temas sugeridos: monte, milpa, solar o terreno.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrera-Bassols, Narciso, Federico Fernández y Pedro Urquijo (2009), “Geografía y saberes locales sobre paisaje: un giro disciplinario desde la alteridad”, en Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (coords.), *Los giros de la geografía humana: desafíos y horizontes*, UAM Iztapalapa/Anthropos, México.
- Bautista Zúñiga, Francisco, Óscar Frausto Martínez, Thomas Ihl y Yaeli Aguilar Duarte (2010), “El relieve”, en Rafael Durán García y Martha Elena Méndez González (eds.), *Biodiversidad y desarrollo humano en Yucatán*, CICY/PPD-TMAM/Conabio/Seduma, Mérida, <<https://www.cicy.mx/documentos/CICY/sitios/Biodiversidad/pdfs/Cap1/02%20Relieve.pdf>>, consultado el 22 de enero de 2015.
- Giménez, Gilberto (1999), “Importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales”, en Rosana Reguillo y Raúl Fuentes Navarro (coords.), *Pensar las ciencias sociales hoy. Reflexiones desde la cultura*, ITESO, Guadalajara, pp. 72-96.
- , y Catherine Héau Lambert (2007), “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”, *Culturales*, año/vol. III, núm. 5, enero-junio, UABC, Mexicali, pp. 7-42, <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69430502>>, consultado el 19 de septiembre de 2014.
- INEGI (2010), *Tabulados básicos*, Yucatán, INEGI, México.
- Podestá Seri, Rossana (2007), *Encuentro de miradas. El territorio visto por diversos autores*, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe-SEP, México.
- Quintal, Ella F., Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño, Martha Medina, Renée Petrich, Lourdes Rejón, Beatriz Repetto y Margarita Rosales (2003), “Solares, rumbos y pueblos: organización social de los mayas peninsulares”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas*, vol. I, INAH, México, pp. 291-369.
- Registro Agrario Nacional. Oficina de Unidad de Control Documental (Yucatán) (1999), “Asunto: dotación y ampliación. Población: Kancab, Municipio Tekax, Exp. 23/7, 25/7”, 13 de junio, p. 17.
- Rodríguez, Carlos, Mindahi Bastida, Sergio Grajales, Marco Lima, Alejandra Meza, Víctor Moreno y Mayra Nieves (2010), “Escudriñar los enfoques teóricos sobre el territorio”, en Carlos A. Rodríguez (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de Méxi-*

- co. *Enfoques teóricos y análisis de experiencias*, Juan Pablos Editor, México.
- Urquijo Torres, P. S., y Narciso Barrera Bassols (2010), “Natura vs. cultura, o cómo salir de una falsa dicotomía: la perspectiva de paisaje”, en Francisco Javier Dosil Mancilla y Gerardo Sánchez Díaz (coords.), *Continuidades y rupturas. Una historia tensa de la ciencia en México*, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Facultad de Ciencias-UNAM, Morelia, pp. 275-296.
- Villanueva Mukul, Eric (1990), *La formación de las regiones en la agricultura: el caso de Yucatán*, INI/Facultad de Ciencias Antropológicas-UADY/CEDRAC/Maldonado Editores, Mérida.
- Wolfgang, Wagner, Nicky Hayes y Fátima Flores Palacios (2011), *El discurso cotidiano del sentido común. La teoría de las representaciones sociales*, Anthropos/CRIM y CIICH-UNAM/Cinvestav, Barcelona.
- Yi-Fu Tuan (2007), *Topofilia*, Melusina, Santa Cruz de Tenerife, <<http://geohistoriahumanidades.files.wordpress.com/2010/11/yi-fu-tuan-topofilia-caps-6-y-71.pdf>>, consultado el 13 de agosto de 2014.

VII. UN ACERCAMIENTO DE NIÑOS HUEYAPENSES A SUS PATRIMONIOS HISTÓRICOS, CULTURALES Y NATURALES EN HUEYAPAN, MORELOS

*Luis Miguel Morayta Mendoza*¹

Entre los años 2007 y 2008 se realizaron en la escuela Justo Sierra del barrio de San Andrés de Hueyapan, Morelos, una serie de actividades para que alumnos de quinto y sexto año de primaria tuvieran un acercamiento a sus patrimonios como hueyapenses. Hueyapan, perteneciente al municipio de Tetela del Volcán, es el pueblo más cercano al cráter del Popocatepetl desde el costado correspondiente al estado de Morelos. Los límites entre éste y Puebla atraviesan la población. Es una de las pocas localidades donde parte de los habitantes hablan el náhuatl en su vida diaria, entre 25% y 50%. La agricultura y la producción hortícola son importantes actividades económicas, pero no suficientes para dar empleo a la creciente población, que busca en la migración una posibilidad de subsistencia. Se ha hecho famosa la localidad por lo atractivo de sus paisajes de bosque, los tejidos de lana hechos en telar de cintura y la vestimenta tradicional de algunas de sus mujeres. También destacan en ella los techos de dos aguas cubiertos de teja plana de algunas casas, vestigio de cómo fueron en el oriente los tejados.

En un inicio la directora de la escuela, Patricia Hernández, manifestó a la profesora Amanda Verónica Barberi Ortiz su inquietud por la pérdida de la identidad hueyapense, que ella percibía sobre todo en los jóvenes que emigraban a Estados Unidos, quienes a su regreso venían con una fuerte influencia de la cultura de aquel país y un desapego a la cultura de su propia comunidad. Ambas profesoras estuvieron de acuerdo en que sería una buena idea, para contrarrestar tal situación, pintar

¹ Coordinador del Equipo Regional Morelos.



Figura 1. Copia del lienzo del siglo XVI que muestra el territorio de Hueyapan.

un mural en el muro frontal de la escuela, uno que plasmara la historia de Hueyapan incorporando los hechos y personajes que los alumnos investigaran. En él se destacarían aspectos que motivaran a los alumnos a interesarse en la historia y la cultura locales para patrimonializarlas, logrando así no sólo reconocerlas, sino además sentirlas propias y constitutivas de su identidad. Así, de inicio, el mural fue pensado por esas dos maestras, la directora Patricia Hernández, y la profesora Amanda Verónica Barberi Ortiz (q. e. p. d.), que en aquel tiempo formaba parte de la Coordinación de Arte y Cultura del Instituto de Educación Básica del

Estado de Morelos (IEBEM). El diseño y delineado los hizo el profesor artista Rodolfo Martínez de la Cruz, y la realización del mural (rellenado de las figuras) fue obra de algunos maestros, alumnos, sus familiares y voluntarios locales.

El Equipo Regional de Morelos del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México, del INAH, se involucró en esta experiencia de mural de distintas maneras: en primer lugar, se proporcionaron ciertos elementos sobre la historia del pueblo, entre ellos, una copia del llamado *Lienzo de Hueyapan* del siglo xvi, el cual se plasmó en el fresco; también montó una exposición sobre la geografía sagrada del Popocatepetl e impartió un breve taller de representación gráfica del territorio de Hueyapan, con la intervención de la paleógrafa Irene Domínguez Lavana, originaria del pueblo y quien había trabajado con el lienzo mencionado. En aquel entonces era miembro del Centro INAH Morelos (figura 1).

El presente texto se desarrolla en tres apartados relacionados con la experiencia de profesores, de los alumnos con sus familiares y de investigadores del INAH. El primero relata la creación del mural, sobre el cual se vertieron tanto la historia oficial como algunos relatos, leyendas y otros aportes de la imaginación local. El segundo aborda una exposición sobre la geografía sagrada de la comunidad que los investigadores del INAH montaron con los conocimientos e imágenes logrados en investigaciones previas. La última parte trata sobre el taller que los investigadores impartieron a los alumnos de quinto y sexto grado sobre la lectura del lienzo del siglo xvi y su propia apreciación del entorno físico de su pueblo.

EL MURAL

La elaboración del mural fue un gran acierto en cuanto a lograr el entusiasmo de los alumnos y sus familiares por participar. Ese entusiasmo llegó hasta algunos hueyapenses que viven en Estados Unidos, varios de los cuales apoyaron con dinero la realización del mural. Al estar dibujándolo o pintándolo, algunos padres y abuelos de los alumnos se acercaban y daban su opinión sobre lo que veían. Destaca el comentario de una abuelita que, intrigada por la gran serpiente emplumada que aparecía en los primeros cuadros del mural, preguntó: “¿Qué cosa es eso?” Se

le respondió que era Quetzalcóatl. Aún más intrigada insistió: “pero ¿qué cosa es?” “Es el gran dios antiguo”, se le dijo, a lo que ella respondió: “aquí no hay nada de eso; aquí hay serpientes emplumadas, pero ésas son los remolinos, que a veces son los aires, la lluvia o el malo”.

Los profesores —en particular—, quienes insistían en ceñirse a la historia oficial, recibieron una gran lección con el comentario de la abuelita: los pueblos tienen sus propias y singulares historias, más allá de las que se elaboran desde fuera, desde lo ajeno.

A la salida de clases, la gente que iba a recoger a sus hijos o a sus nietos veía los avances, y algunos manifestaban su aprobación o su desacuerdo. La leyenda del Cerro de la Campana y otros elementos culturales locales tomaron su lugar en el mural gracias a esos comentarios.

Las escenas del mural reflejan en mayor o menor grado la historia oficial. Se van sucediendo las imágenes que provienen de esa historia con las que son producto de lo que recabaron los alumnos de los relatos y las leyendas locales. El mural inicia con la representación gráfica de la época prehispánica, plasmada mediante una gran serpiente emplumada y un nativo construyendo con adobes (figura 2); hay también cargadores o tamemes y una milpa presidida por una gran mazorca (figura 3). La siguiente escena muestra la sangrienta conquista de los españoles, con sus armaduras y armas de metal derrotando a los nativos, quienes pelean con macanas de madera, semejantes a los *macuahuitl*; en esta parte del mural quedó copiado el lienzo del siglo xvi (figura 4). Sigue una alusión a la evangelización, destacando la imagen de Cristo y varias cruces. Dos personas quemándose se refieren probablemente a la Santa Inquisición. Una aparición de la Virgen de Guadalupe ante niños hueyapenses y entre casas tradicionales y la iglesia constituye la siguiente escena (figura 5). Una campana, unos soldados españoles durmiendo y una mujer vestida de blanco flotando componen el cuadro siguiente, ilustración de las leyendas de la campana y la Llorona (figura 6). Vienen después varias mujeres con sus vestimentas tradicionales; tienden una ofrenda de muertos con los elementos que se emplean en ocasión de recibir a los difuntos. A continuación se presenta una escena del trabajo cotidiano: la ordeña, el tejido en telar de cintura y el acarreo la leña.

Las siguientes escenas muestran al cura Hidalgo y a José María Morelos con un letrado que dice: “Sentimientos de la nación”, todo con el volcán Popocatepetl de fondo. El Iztaccíhuatl, a su vez, es el fondo de otra escena donde se aprecia a un pequeño grupo aprendiendo las pri-



Figura 2. Escenas del inicio del mural con elementos imaginados de la época prehispánica. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.



Figura 3. Continuación de las escenas del inicio del mural con elementos imaginados de la época prehispánica. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.



Figura 4. Lienzo colonial del siglo XVI, del territorio de Hueyapan. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.



Figura 5. Veneración a la Virgen de Guadalupe. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.



Figura 6. Representación de la leyenda del Cerro de la Campana. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.

meras letras. En el siguiente cuadro aparece un tren cargado totalmente de trocos, recordando el saqueo que le han hecho a Hueyapan, primero las haciendas, luego los constructores de la vía ferroviaria y por último la fábrica de papel San Rafael (figura 7). La imagen del general Emiliano Zapata con dos subalternos ocupa todo el cuadro siguiente. Le sigue



Figura 7. Escena en el mural de la depredación de los bosques de Hueyapan. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.



Figura 8. Mural de los migrantes hueyapeños pintado a instancias de jóvenes que trabajan en Estados Unidos de América. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.

una estampa sobre los inicios de la escuela rural Justo Sierra. Los dos últimos cuadros muestran el tema de la emigración de los jóvenes a Estados Unidos. En el penúltimo, dos jóvenes hueyapeños parados frente al muro fronterizo observan una gran ciudad estadounidense con edificios inmensos. Del lado mexicano se observan cactus, cruces y esqueletos (figura 8). En la última escena del mural, un joven lee unas frases en náhuatl traducidas al español en dicho mural: “*In ixmatlistli in to tlenyopanok kualega un texchiva hueyi tlaik tejuan ini ascka*. Conocer nuestro pasado es bueno, nos hace grandes saber que somos parte de él”. Poner esas frases y los elementos del diseño fue una petición de algunos jóvenes que se encontraban en Estados Unidos (figura 9).

En muchas escuelas se han hecho murales con escenas de la historia patria, preferentemente. En la mayoría de los casos se plasma la historia oficial y se da poca oportunidad a representar hechos locales importantes, y menos a la participación abierta en el diseño y ejecución de los murales. Casos como el de la escuela Justo Sierra de Hueyapan no abundan.

LA EXPOSICIÓN

Durante la elaboración del mural el Equipo Regional Morelos montó la exposición titulada “La Casa del Temporal y sus elegidos”, con el tema de la geografía sagrada que enmarca al Popocatepetl. La idea de presentarla en la escuela Justo Sierra era acercar a los alumnos, a sus familiares y profesores a los rituales que se practican en esta zona del volcán, rituales que la mayoría no habían presenciado y que en algunos casos poco sabían que existían. Se escogió el festival del Día de las Madres para presentarla ante la concurrencia; hubo quienes identificaron a personajes importantes en el manejo de lo sagrado o los lugares de ofrenda, y otros, a través de las fotografías, conocieron los rituales propiciatorios y de protección.

El montaje de la exposición se hizo utilizando fotografías y los datos aportados por el antropólogo Alfredo Paulo Maya, hombre de muy amplia experiencia en los temas de las agrupaciones de especialistas responsables de los rituales ofrendados a los seres que manejan la naturaleza (“los aires”) en la región del Popocatepetl. Él conformó esa experiencia primero como miembro de la Unidad Morelos de la Dirección de Cul-



Figura 9. Palabras de reafirmación de la identidad pronunciadas por jóvenes de la comunidad de Hueyapán. Fotografía de Luis Miguel Morayta Mendoza.

turas Populares y luego del Equipo Regional Morelos del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas.

La exposición mostraba los complejos conceptos sobre el origen y distribución de las lluvias como un acto de “los aires” y de los seres que poseen la máxima fuerza sagrada o *chicahualistle*. También, los calvarios o altares donde se ofrenda y reza a los seres referidos que controlan la naturaleza. Dichos altares reúnen varios elementos simbólicos, como las cruces, el algodón, las jícaras, las varas, las piedras “timbres”, las sandías y muchos más, cada uno con su significado propio en los rituales. Destaca entre esos altares el situado dentro de una cueva cercana al cráter del Popocatepetl y que recibe el nombre de El Rostro Divino (figura 10). Según lo entienden en mayor o menor medida, muchas familias piensan que es de ahí de donde sale y se reparte la lluvia para todos, una lluvia que se forma con el agua del mar que penetra por unos ductos hacia ciertas montañas y volcanes. Luego la lluvia se va deslizando hasta llegar al mar y así vuelve a empezar el ciclo. Los calvarios y demás altares de ce-



Figura 10. Entrada a la cueva El Rostro Divino en la cima del volcán Popocatepetl. Fotografía de Alfredo Paulo Maya.

rros y volcanes reciben las ofrendas, rituales y plegarias dedicados a los seres de fuerza sagrada para que protejan el ciclo y especialmente los ductos. Esos ductos son muy vulnerables y se pueden bloquear con ciertos actos de brujería, la cual se conjura con el uso antedicho de los altares. Tal manera de entender el ciclo de lluvias desde luego que se contrapone a la manera “científica” que se explica en la escuela; de hecho, algunos profesores hicieron sentir su rechazo a la versión expuesta. Creo que haber presentado la exposición en esta escuela primaria no sólo acercó a los alumnos a una manera diferente y propia de imaginar las lluvias: los pudo hacer pensar que hay varias formas de construir conocimientos.

También se mostraban en la exposición otros lugares sagrados, como algunos pequeños manantiales, y los rituales que en algunos de ellos se realizan. Doña Teo figuraba como personaje central en la exposición. Ella, en Morelos y otros estados vecinos, fue una muy reconocida especialista, intermediaria entre los humanos y lo sagrado en la imploración, manejo del ritual y saberes con los seres y las fuerzas de la naturaleza. De ella el antropólogo Paulo aprendió mucho sobre estos temas. El Equipo Regional Morelos ya había concluido —dentro del Programa Nacional de las Regiones Indígenas— una línea de investigación que tocó el tema de la geografía sagrada en el Estado de Morelos y publicado los resultados. Las propuestas de Alicia Barabas (2003) fueron de gran utilidad. Y de ahí, a través de la exposición, intentamos compartir algunas de las conclusiones a las que llegamos.

Este esfuerzo colectivo redundó en lograr que emergiera y pudiera ser entendido un aspecto de la territorialidad que demanda una búsqueda especial para comprender la construcción del paisaje sagrado de los pueblos que estudiamos. No fue fácil la tarea ya que nuestra propia formación académica y bagaje cultural nos inducía a pensarlo delimitado y visible. Tuvimos que entender que a veces las comunidades perciben, construyen y dimensionan el ámbito de lo sagrado en más de una forma. Ahí, los puntos del paisaje sagrado pueden ser circunscritos o dispersos, pueden ser simétricos o asimétricos, seguir ciertos ejes, o dispersarse fuera de ellos. Pueden ser visibles o no, materiales o ideales. Además, la movilidad cíclica o intermitente es otra calidad de este concepto *emic* de paisaje sagrado. Aun dentro de esta intensa movilidad a veces intempestiva, hay elementos constantes que articulan las prácticas y las ideas religiosas de las comunidades en torno a este paisa-

je; uno de ellos es “la fuerza divina” en sus diferentes acepciones. Este concepto de “fuerza”, pensado y manejado por los propios actores sociales, nos permitió tener una base desde donde apreciar, reconocer y proponer el paisaje sagrado como un sedimento vivo de cultura nahua en Morelos (Morayta *et al.*, 2003: 100).

El Equipo Regional Morelos ha venido realizando desde entonces algunas investigaciones sobre la relación de esta comunidad con sus recursos naturales. En 2012 el antropólogo Ricardo Claudio Pacheco Bimbiesca estudió el aprovechamiento de la nieve y el hielo del Popocatepetl en la fabricación de nieve. Con los resultados de su investigación Pacheco produjo, junto con el Canal 3 de Morelos, un documental televisivo titulado “Los neveros de Hueyapan”. En él se describe el uso de elementos naturales en el proceso de hacer nieve. Se utilizan desde la nieve y el hielo, y el zacatón que crece cerca del cráter, hasta otros vegetales que se producen en el patio de las casas.

EL TALLER

Nuestro citado equipo regional propuso a las profesoras Hernández y Barberi realizar un taller con los estudiantes de quinto y sexto, donde Irene Domínguez Lavana les explicara el lienzo del siglo XVI, que ya había sido incorporado al mural. La paleógrafa Domínguez, como ya se señaló, nació en Hueyapan y era miembro del Centro INAH Morelos. Además, participó en una investigación del lienzo mismo. Esas dos razones hacían muy atractiva su intervención en el taller. Ya en otras ocasiones tomó parte con nosotros en diferentes investigaciones. Las profesoras aceptaron que se hiciera el taller, y se llevó a cabo con cerca de cincuenta alumnos de los grados propuestos. Como primer paso, la paleógrafa explicó diferentes elementos del lienzo, con acento en las características geográficas que pudieran ser más reconocidas por los alumnos, cerros, barrancas, cauces y parajes, entre otros. La primera sorpresa que tuvieron muchos de los alumnos frente al lienzo fue la de que su pueblo y su territorio hubieran sido dibujados hace más de cuatrocientos años. Por turnos, grupos de escolares y algunos de los profesores, de pie frente al mural, recibieron la explicación del lienzo. En

muchos casos iban reconociendo los elementos señalados en el lienzo y en la exposición.

Una vez que los alumnos terminaban de oír la explicación se iban a sus salones de clases. Ahí se les pidió que dibujaran un mapa de su pueblo. Se les indicó que podrían usar algunos de los elementos que observaron en el lienzo en sus dibujos. Por lo demás, tendrían libertad de hacerlo como quisieran. En el presente texto no se intenta interpretar los dibujos. Para ello se necesitarían expertos en la materia que, aparte de su especialidad, habrían de tener un muy vasto conocimiento de la cultura local. El posible significado de los colores, la centralidad, la distribución en el espacio, el tamaño y otros rasgos escapan por mucho de mis capacidades de interpretación. Se trata de exponer una interesante experiencia del acercamiento de unos alumnos de primaria a su historia, a su cultura local y al significado cultural de su territorio, primer paso para patrimonializarlo. Sólo destacaré ciertos puntos en común que contienen algunos los 60 dibujos que se generaron en aquel taller. Los dibujos, escaneados, estarán para consulta de quien quiera conocerlos y tal vez interpretarlos.

En mi opinión, el haber conocido el lienzo influyó en los alumnos al hacer sus dibujos. Esto se hace más evidente en los que escogieron dibujar el paisaje desde el volcán Popocatepetl hasta abarcar pueblos vecinos. Hay algo especial en un dibujo que tiene cierto parecido con el lienzo en cuanto a la distribución y a los caminos, que van de norte a sur (figura 11). Los paisajes dibujados, en su mayoría, muestran caminos bajando de los cerros. Casi todos esos dibujos están orientados al norte en su parte superior, y la abundancia de árboles en ellos señala áreas de bosques aun en las partes urbanas (figura 12). Los caminos son una constante en casi todos los dibujos; siempre conectan todos los elementos de la representación, aun cuando dichos caminos puedan no existir tan visiblemente. Tanto en los dibujos del paisaje como en los del pueblo algunos de los caminos se acompañan de hileras de huellas humanas, a veces intercaladas con automóviles. Algunos caminos están todos empedrados, incluyendo los que vienen de los cerros (figura 13).

Hay una presencia muy marcada de la iglesia, la ayudantía municipal y la escuela. La primera es reconocible por la cruz en su techo o en su torreón y la segunda tiene siempre una bandera mexicana, aun cuando la ayudantía haya sido dibujada muy pequeña. La escuela a veces también presenta la bandera, pero más comúnmente una cancha de vo-



Figura 11. Dibujado por Alejandro Hernández Escobar, 6°-B.



Figura 12. Dibuñado por Diana Laura, 5°-A.

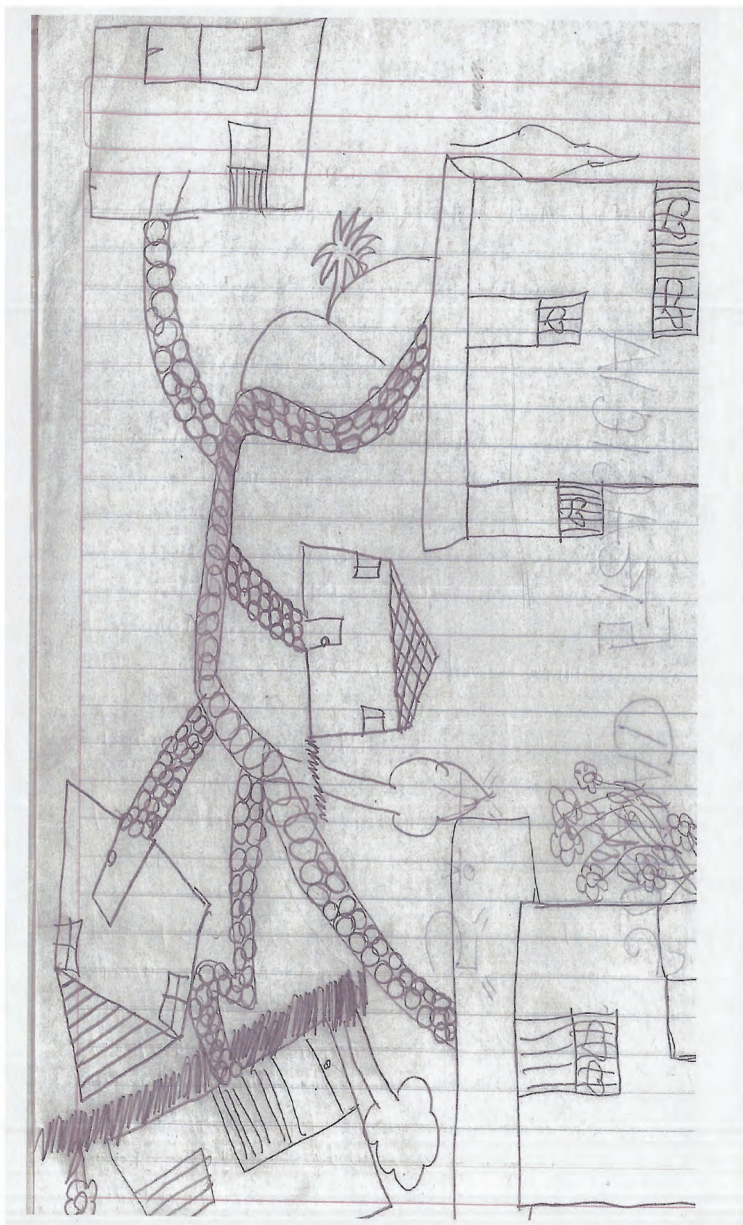


Figura 13. Dibujado por Soledad Graciela, 5°-A.



Figura 14. Dibujado por Norma Lizbeth G. M., 6°-A.

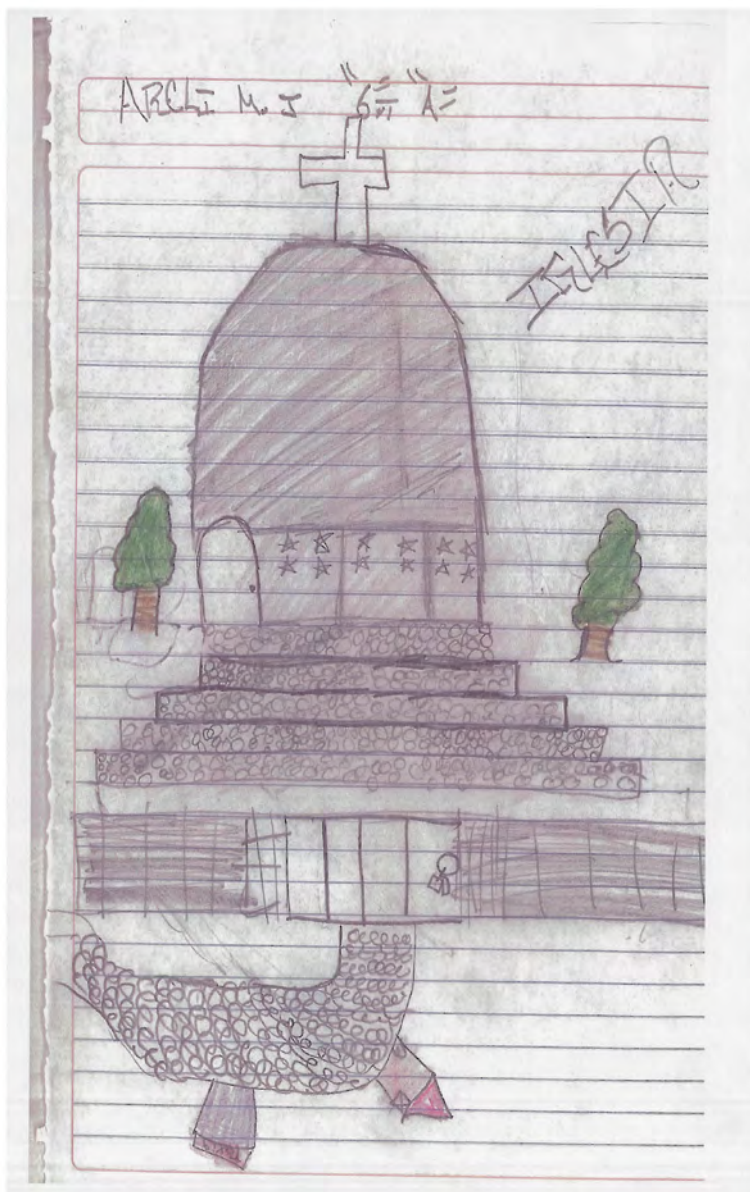


Figura 15. Dibujado por Areli J. 6º-A.

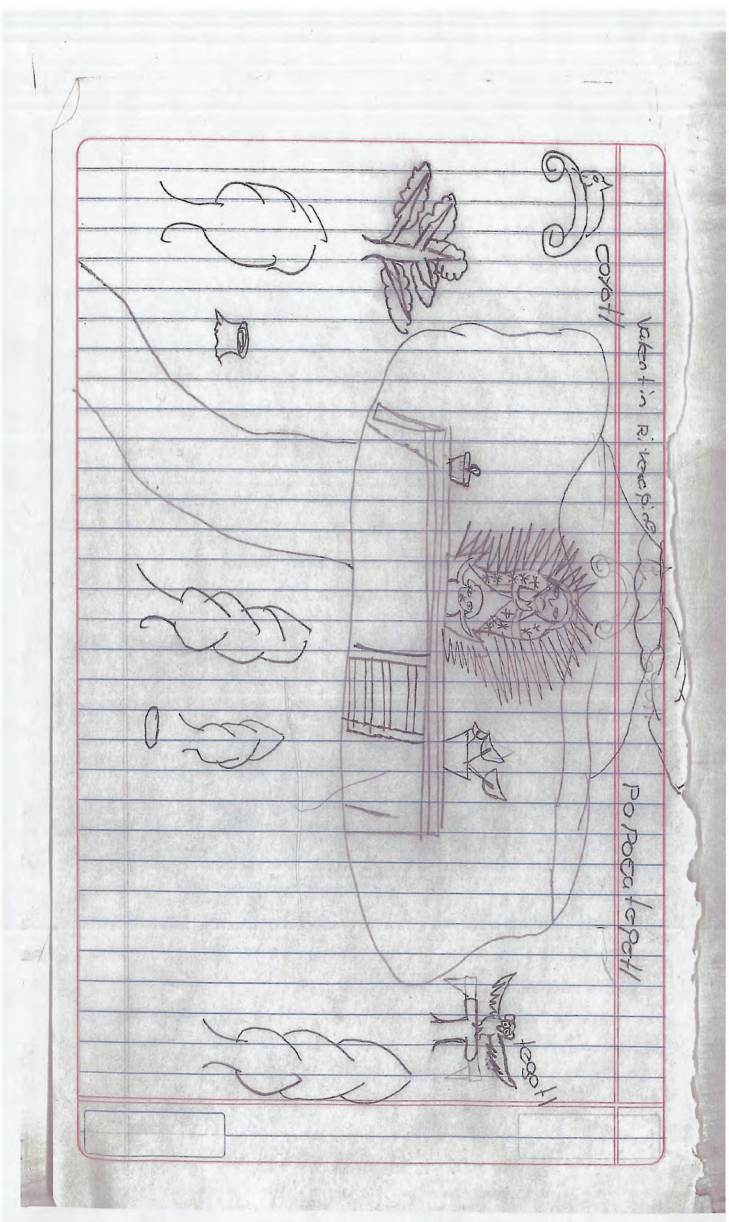


Figura 16. Dibujado por Valentín R.

libol. Tal vez este último referente tenga que ver en parte con la hazaña que los alumnos de la primaria consumaron en el campeonato nacional de volibol: el equipo no tenía entrenador formal ni balones suficientes; carecía de todo; sólo el entusiasmo de algunos profesores y la entrega de sus alumnos los llevó al segundo lugar. No podía haber más contraste entre este equipo, que en las noches lavaba su uniforme porque no contaba con una muda, y el equipo de Sinaloa, que llegó en un autobús de lujo y con vistosos uniformes y maletas. Volviendo a los mapas, los tres referentes, la iglesia, la ayudantía municipal y la escuela fueron los más utilizados para representar al pueblo (figura 14).

Dos dibujos llamaron mi atención de manera especial. En ambos hay sólo un elemento central que ocupa buena parte de la hoja. En uno está representada la iglesia asentada sobre lo que se podría pensar que es una pirámide (figura 15). El otro muestra un altar sobre el cual se posa una imagen de la Virgen de Guadalupe. A un lado de ésta hay un dibujo con cierta forma prehispánica, y escrita la palabra “coyotl” (coyote). Al otro lado aparece un búho con la palabra “tegotl” (tecolote). El Popocatepetl se ve en el fondo, arriba de la Virgen. Toda esta composición recuerda los calvarios de las faldas del volcán (figura 16).

En uno de los dibujos ocupa lugar privilegiado el cerro Coatépetl, con una centralidad muy marcada. No deja de ser interesante que no se mencionaran más cerros por sus nombres en los dibujos. Parece que dar a conocer el territorio, sus historias y costumbres no es preocupación del sistema educativo formal.

El siguiente testimonio brinda una opinión valiosa para las intenciones de este taller:

Yo me llamo Adriana Castillo Ariza, soy hija de Maura Ariza Sardiñas y mi padre se llama Martín Castillo Díaz. Desde niña crecí aquí en Hueyapan, Morelos, y lo que más me gusta es la naturaleza, las leyendas que me cuenta mi abuelita y mi escuela y este taller que me dio a conocer mi historia y sentirme orgullosa de mi tradición y saber que éste es mi pueblo y lo importante que es sembrar el maíz (Barberi, 2010: 645).

COMENTARIO FINAL

No quisiera sobrevalorar la experiencia que aquí se ha narrado. Significó un espléndido esfuerzo de los profesores Hernández, Barberi y Martínez por crear de manera colectiva un evento formativo, creativo y de acercamiento de los alumnos de una escuela primaria a sus patrimonios históricos, culturales y naturales. ¿Qué de este esfuerzo hará un cambio significativo en los participantes? Es difícil decirlo. Para nuestro Equipo Regional Morelos fue la oportunidad de participar aportando algo de lo generado en nuestras tareas de investigación a un fin puntual. Aprendimos mucho en el proceso, y finalmente entendimos todavía mejor que dimensionar los territorios se da de muchas maneras, las cuales debemos saber leer. Los alumnos tuvieron que aplicar su imaginación para hacerlo y nosotros aprendimos de su imaginación.

Ver en retrospectiva aquel evento, desde lo aprendido en las líneas de investigación sobre Patrimonio Biocultural y los Procesos Socioambientales, ayuda a valorar esa experiencia en Hueyapan.

BIBLIOGRAFÍA

- Barabas, Alicia (2003), "Introducción", en Alicia Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), México, pp. 13-36.
- Barberi Ortiz, Amanda Verónica (2012), "Revaloración intercultural en la enseñanza básica de Morelos", en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*. Comisión Especial de Colaboración a los Festejos del Bicentenario de la Independencia de Nuestro País y Centenario de la Revolución Mexicana, Congreso del Estado de Morelos-LI Legislatura/Universidad Autónoma del Estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, México, pp. 643-655.
- Morayta Mendoza, Luis Miguel, Catherine Good Eschelman, Ricardo Melgar Bao, Alfredo Paulo Maya y María Cristina Saldaña Fernández (2003), "Chichahualistle en el paisaje sagrado de Morelos", en Alicia Barabas, *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. II, INAH (Colección

Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), México, pp. 307-396.

VIII. *ITOKAYUAN TOTALPAN* (“LOS NOMBRES
DE NUESTRA TIERRA”). LA TOPONIMIA
Y LAS REPRESENTACIONES DEL TERRITORIO
ENTRE LOS MASEUALMEJ (NAHUAS)
DE LA SIERRA NORORIENTAL DE PUEBLA

*Pierre Beaucage*¹
*Taller de Tradición Oral Totamachilis*²
San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Puebla

Mi³ primera incursión en la cultura profunda de los maseualmej de la región de Cuetzalan fue motivada por un mapa. Mis primeras investigaciones en la Sierra Nororiental (1969-1971) eran de antropología social. Mis asistentes y yo nos interesamos por el parentesco, la organización económica y política. Ninguno hablaba nahua o totonaco, y nuestras indagaciones sobre lo cultural no fueron más allá de lo más visible, como la cultura material (vivienda, indumentaria, aperos agrícolas) y las fiestas patronales. Durante mi primera estancia en Cuetzalan, el señor Ángel de Rivera me enseñó un mapa elaborado por su padre, un inmigrante español que vino a radicar en la zona en los años treinta y que recorrió todo el municipio a caballo, con un altímetro, anotando con precisión las alturas y las curvas de nivel. A la vez, don Ángel padre preguntaba por los topónimos y los anotaba en el mapa (figura 1). Me llamó inmediatamente la atención la riqueza toponímica: más de doscientos nombres de lugares en unos cuantos kilómetros cuadrados. Don Ángel me permitió copiar el mapa y, a ratos perdidos, estuve aclarando el significado de los nombres de lugares con Gabriel Bautista Ramírez,

¹ Université de Montreal, Quebec, Canadá.

² El Taller de Tradición Oral Totamachilis reúne, desde 1979, a Alfonso Reynoso Rábago, entonces maestro en San Miguel, y a otros doce miembros, en su gran mayoría jóvenes maseualmej. Su objetivo es la recolección, el análisis y la publicación de la rica tradición oral local (Taller de Tradición Oral, 1994).

³ En este texto la primera persona del singular se emplea para designar las impresiones e interpretaciones personales del antropólogo; cuando se trata de los resultados del trabajo conjunto con el Taller de Tradición Oral Totamachilis se utiliza el plural.

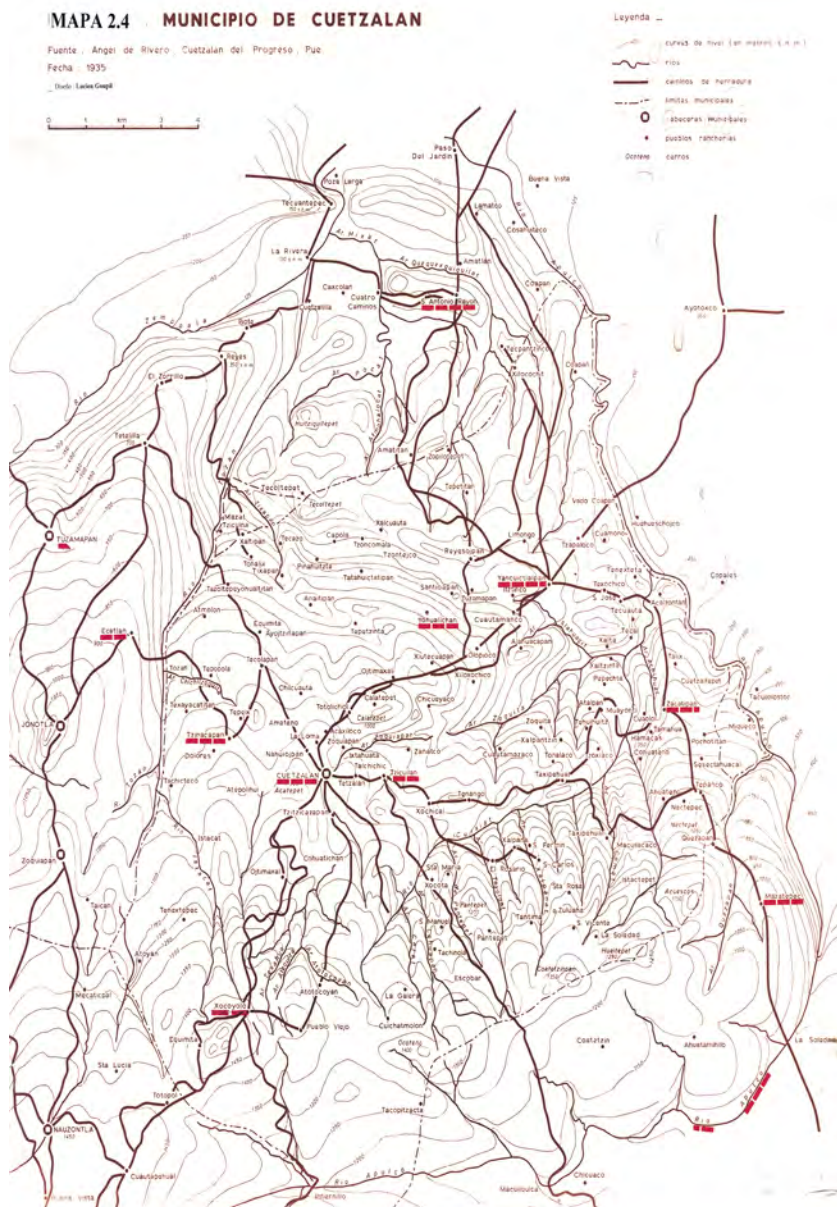


Figura 1. Cuetzalan. Elaboró Lucien Goupil a partir del mapa de Ángel de Rivero, 1935.

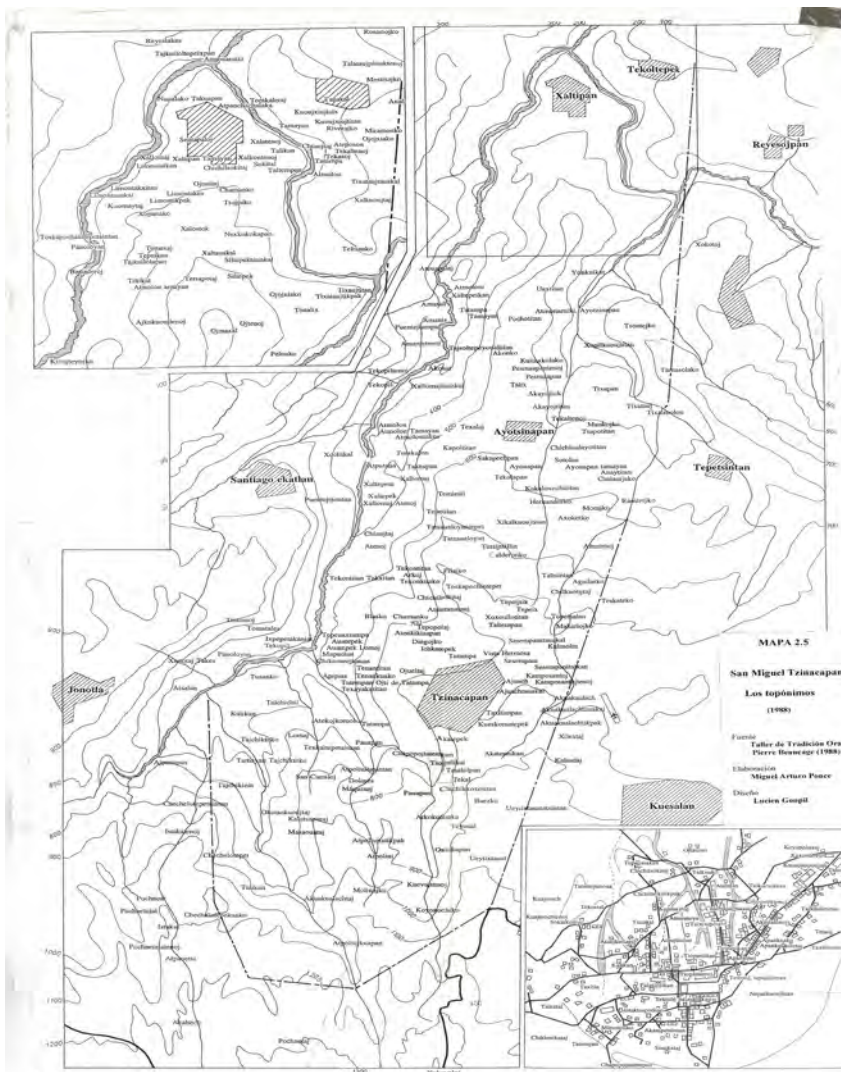


Figura 2. San Miguel Tzinacapan. Elaboró Miguel Ángel Ponce a partir de datos del Taller de Tradición Oral y Pierre Beaucage, 1988.

joven maseual de un pueblo aledaño que trabajaba en el albergue donde yo vivía con mi familia.

No fue sino 15 años después cuando volví a interesarme en la toponimia. A partir de 1985, el Taller de Tradición Oral y yo iniciamos un proyecto de cooperación a largo plazo y llevamos a cabo investigaciones sobre la etnohistoria, y después, sobre los saberes relativos a la flora y la fauna de la jurisdicción de San Miguel Tzinacapan, junta auxiliar de Cuetzalan.⁴ En los relatos históricos surgían referencias continuas a determinados lugares nombrados del territorio. En 1988 decidimos hacer un estudio detallado de los topónimos de la jurisdicción de San Miguel Tzinacapan, una de las ocho subdivisiones territoriales del municipio de Cuetzalan. Primero, recopilamos una lista de nombres de lugares, con interlocutores que conocían bien cada sector. Para cada uno de los 311 topónimos que encontramos se hizo una entrevista en maseualtajtol,⁵ que incluía, además del significado del nombre, su localización (con qué otros lugares colinda en las cuatro direcciones) y su descripción física: relieve, cultivos, construcciones. Identificamos quiénes viven o cultivan allí, así como quiénes fueron los primeros en desmontar o edificar. También indagamos sobre la existencia de fenómenos espirituales relacionados con ese lugar.

Las entrevistas revelaron hasta qué punto la cultura maseual, material y no material, está profundamente anclada en el territorio. Por ejemplo, sobre el punto llamado Atmoloni, al norte de San Miguel, un interlocutor declaró

El nombre quiere decir “agua que burbujea, como que hierve”. Al sur (*parajko*) colinda con otro lugar llamado Ajkokuoujtenoj (“orilla de carboncillos”) y al norte (*paratani*) con el río Tozan (“lugar de tuzas”).⁶ Los primeros que cultivaron allí fueron un señor Uaxtekaj y un señor Anastasio. La familia Ambrosio todavía tiene su casa allí, y un señor Juárez posee tierra allí también. [...] Allí no se da bien el café porque el suelo es medio arcilloso, de barro rojo (*chichilsokitik*); una buena parte

⁴ Publicamos una síntesis de nuestras investigaciones (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013).

⁵ En la actualidad, un número creciente de indígenas de Cuetzalan utilizan en español su etnónimo, “maseual”, en lugar de las antiguas designaciones, como “mexicanero” y “nahua”. De igual forma, llaman a la variante local de su idioma maseualtajtol, en lugar de “náhuatl”.

⁶ *Ajkokuouit*, carboncillo, *Zinowiewia integerrima* Turcz.; *tosaj*, tuza (*Geomys* spp.).

no da nada, es sólo monte (puro *kuoujtaj*). En tiempo de aguaceros (*ueykoujtaj*) viene a salir mucha agua. Donde sale, tres días antes de llover, se levanta también el viento y se oye como tocar tambores (*taaujtekij*), como danzas, como banda de guerra, pero lejos. Oyéndolo de noche, no se duerme bien, se tienen pesadillas (*kochmomoujtia*).

Este fragmento de discurso sobre el territorio, como los otros que recopilamos, tiene varios niveles: el nombre de un lugar y su explicación, su delimitación, su historia, sus características, principalmente en relación con la práctica agrícola, y sus connotaciones mágico-religiosas. Notemos primero la dimensión histórica, la memoria de los “primeros” (*uejkaujkayomej*). Uno de los dos hombres que se mencionan en la entrevista se designa con un apellido maseual: “Uaxtekaj”, o sea “que habita en el lugar del guaje”.⁷ Hasta fines del siglo XIX no se usaban los patronímicos: “La tierra daba su nombre a la gente”. Así, los habitantes de Koujmaytaj (“lugar de [árboles] cuamaites”) eran los koujmaymej, y un hombre que cultivaba en Kapoltitan (“abajo del capulín”) era llamado Pedro Kapol.⁸ Tenemos anotados 12 de estos “nombres residenciales”. Transmitidos sobre todo en línea paterna debido a la residencia patrilocal preferencial, fueron utilizados hasta principios del siglo XIX y luego remplazados por los patronímicos “legales”. Unos pocos nombres residenciales (por ejemplo, Cuamait) fueron incorporados como apellidos cuando se estandarizó el estado civil durante el porfiriato.⁹ Otros quedaron como apodos. En forma inversa, 11 patronímicos sirven de base a nombres de lugares: Aguilarko (“lugar de los Aguilar”), Baezko (“lugar de los Báez”), por mencionar un par. Sigue existiendo una jerarquía simbólica muy clara entre las dos formas; así, como decía un interlocutor: “Llamamos [este lugar] Aguilarko porque aquí viven los Aguilar, pero el nombre de la tierra es Chilkuoujtaj (“lugar del [árbol] chilillo”).

⁷ *Uaxi*, guaje, *Leucaena leucocephala* (Lam.) De Wit (fabáceas); *teka*, sufijo que significa “habitante de”.

⁸ *Kuomait*, cuamait, *Ocotea dendrodaphne* Mez (lauráceas); *kapolij*, capulín, *Clidemia* spp. (melastomáceas); *Xylosoma* spp. (flacourtiáceas); *Prunus serotina* Ehrh, subsp. *capuli* (ranunculáceas); *chilkuouit*, chilillo, *Picramnia antidesma* Swarz (simarubáceas).

⁹ La antropóloga Marie-Noëlle Chamoux (1981: 88) registró la misma práctica entre los nahuas de la zona de Xicotepec, en el norte de la sierra.

LA DEFINICIÓN DEL ESPACIO

Las informaciones sobre la localización de las parcelas permiten aclarar el significado de los dos grandes ejes de la orientación espacial. Un ritual nos da una clave. En la danza de los Voladores (*Koujpapataninij*), el caporal, parado en la punta del palo a más de 20 metros del suelo, no se olvidará de saludar también al sur (*ajkuakopa*, “en la cabeza”) y al norte (*kiouaejekayampa*, “de donde vienen los vientos de lluvia”) (González Álvarez, 2016). Saluda primero al este (*tonalkisayampa*, “donde sale el sol”), luego al oeste, “donde entra el sol” (*tonalkalakiyampa*). Después al sur (*parajko*, “hacia arriba”) y al norte (*para tani*, “hacia abajo” o *kioujejekayampa*, “de donde vienen los vientos de lluvia”).¹⁰ El cuadro de cuatro palos que sostiene los cables de los Voladores ilustra que no se trata de puntos cardinales en sentido estricto, sino más bien de lados: el norte incluye toda la porción del horizonte entre el noreste y el noroeste, y así. El eje este-oeste es fundamental en el ritual: el este se asocia con la mano derecha (*yekmait*) y las procesiones se hacen “por la derecha” (*yekmakopan*), o sea, en sentido contrario a las agujas del reloj.

Las grandes diferencias de altitud que hay en el municipio (entre 1 200 m s. n. m. al sur y 300 al norte) tienen consecuencias importantes tanto sobre la distribución de la flora nativa como sobre la agricultura. Se pueden hacer dos cosechas de maíz en el norte y en el centro y una sola en el sur, mientras que los cafetos que se plantan más al sur arriesgan más la helada que los del norte.

“LOS NOMBRES DE NUESTRA
TIERRA” (*TOTAL INTOKAYUAN*)

Al preguntarle el origen del nombre de un lugar, un sanmiguelense responde generalmente: “Son los abuelos que le pusieron el nombre” (*In tatajmej kitokaytijkej*). Respecto a los motivos de dar determinado nombre a un lugar, nuestros interlocutores precisaban: “Primero, ellos vieron a qué se parece (*keniuj in iujkitok*) el lugar, después le dieron su nombre”. Una vez que el topónimo está establecido, tiende a permanecer indefinidamente, sin importar las transformaciones posteriores del paisaje.

¹⁰ Aldegundo González Álvarez (2016).

Por ejemplo, el topónimo Limontitan (“detrás del limonar”) sobrevive décadas después que desapareció el árbol que motivó el nombre.¹¹

De forma general, los topónimos nahuas son “analizables”: sus componentes son casi siempre lexemas significativos. Comparten este carácter con muchos nombres de plantas (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013, cap. 4) y, en un grado mucho menor, con nombres de animales. Entre los 311 topónimos de la jurisdicción de San Miguel Tzinacapan la repetición es rara: el mismo nombre se utilizó sólo dos veces en 16 casos, tres veces en cuatro casos y cuatro veces en un caso; en todos esos casos se trata de lugares considerados de importancia secundaria y apartados uno de otro, cuyos nombres se conocen únicamente en las inmediaciones.

Para distinguir cientos de lugares los maseualmej utilizan un número limitado de elementos significativos agrupados de forma muy precisa. La composición de los topónimos es compleja: varios incluyen las grandes categorías de lugar (el cerro, el río, la roca), otros se refieren a las características de la tierra, unos más a la flora y a la fauna, y dos a las fuerzas sobrenaturales.

LAS CATEGORÍAS DE LUGAR Y LOS TOPÓNIMOS

La categoría de lugar más inclusiva que existe en maseual es *taltikpak* (*taltik*, “terroso”; *-pa[n]*, sufijo locativo “sobre, en”; *-k[o]*, sufijo locativo “sobre, en medio de”). Se refiere a la superficie material de la tierra, por oposición a *talmanis* (*tal*, “tierra”; *-manis*, sufijo locativo “plano”), que designa su superficie abstracta, y a *semanauak* (*se*, “uno”; *mana*, extenderse; *-ua*, sufijo locativo colectivo; *-k*, sufijo locativo “sobre, en medio de”), que corresponde al “universo”.

¹¹ Los únicos casos de cambios que nos fueron reportados conciernen a tres caseríos que fueron constituidos en pueblos. En dos casos los vecinos, reunidos en asamblea, a iniciativa de un maestro decidieron modificar el nombre de la aglomeración. Luego de la apertura de la carretera Cuetzalan-Zacapoaxtla, los habitantes de Ekimitaj, abajo de Tzinacapan, descubrieron que otro poblado tenía el mismo nombre y lo cambiaron por el de un arroyo vecino, Ayotsinapan, “fuente de tortugas”. En los otros dos casos, los habitantes de Tauakal y de Atenoj se dejaron convencer por los maestros de que era mejor optar por topónimos “más adecuados” (es decir, más conformes a la norma toponímica mexicana), Tecoltepec y Xaltepec, respectivamente.

Como se puede esperar en el paisaje sumamente accidentado y lluvioso de la Sierra Nororiental, el cerro (*tepet*) y el río (*atauj*, *at*) son las categorías de lugar que se encuentran más a menudo en la toponimia.

La montaña o cerro (*tepet*) es el elemento predominante del paisaje. El pueblo de San Miguel se sitúa a media pendiente, en las estribaciones del Akatepet (“cerro de carrizo”), mientras que el Kueskomatepet (“cerro del cuescomate”) lo separa de la cabecera Cuetzalan; más abajo se encuentran Tekoltepek (“en el cerro de brasas”), Siltepek (“en los cerritos”) y Masatepek (“en el cerro del venado”). La raíz *tepe-* está presente en muchos topónimos, como Tepeix (“frente al cerro”), Tepetitán (“detrás del cerro”), Tepetsintan (“al pie del cerro”), Tepetsalan (“entre dos cerros”) y Tepeijtik (“adentro de los cerros”). Las partes del cerro, que remiten a una metáfora antropomórfica, producen otros topónimos: la cumbre o “cabeza” (Tepekuako, “en la cabeza del cerro”) con su bordo o “labio” (*tepeten*), sus peñascos verticales o “piernas” (Tepexit), sus laderas o “muslos” (*tepekespan*) y su pie o “trasero” (Tepetsintan).¹² Más abajo aparecen las lomas o “cabezas de tierra” (*talkuait*), con sus laderas o “muslos” (Limontakes, “ladera del limonar”), que pueden extenderse en un pequeño llano (Tamayank, “explanada”) o estar separadas por depresiones (Tauakal), atascaderos (Akuakualachtaj), cañadas (*tatekoch*) y simas (Xalostok, “sima de arena”). Las rocas sedimentarias (*tet*) afloran constantemente, tomando a veces la forma de una “escalera” (Teskaleraj) o parecen “sembradas al vuelo” (Temimil).

El agua en sus varias formas es otro elemento saliente. Se distinguen los manantiales y fuentes (*apan*, *atmemeya*), así como los arroyos (*atauit*) y ríos (*ueyat*). Los primeros procuran el agua de tomar y tiene una dimensión sagrada: bendiciones y otros ritos religiosos acompañan la refección y el arreglo del manantial, protegido por una cruz. La presencia de una fuente permanente (Tsinakapan, “fuente de murciélagos”) motivó el establecimiento de San Miguel en su sitio actual, a pesar de lo quebrado del terreno (Taller de Tradición Oral, 1994). Al contrario, como veremos después, las “aguas grandes”, los ríos, tienen una dimensión simbólica ambigua, si no negativa.

Muchos topónimos están asociados a estas dos categorías de lugar, que sirven de lexemas de base, un cierto número de determinantes o le-

¹² Encontramos las mismas metáforas corporales para designar las partes del árbol, de la mata de maíz, de la flor y de la casa (véase Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013: 234 y ss.).

xemas secundarios en función de las reglas maseual de construcción de los sustantivos, es decir, como prefijos, infijos y sufijos: Akatepeikan se compone de *tepe-* (“cerro”), el lexema de base; del prefijo *aka-* (“carrizo”), y del sufijo *-ikan* (“detrás de”): “[lugar] detrás del cerro de carrizo”. Usando otros prefijos y sufijos se producen topónimos derivados; así, el mismo Akatepet, el “cerro de carrizos”, tiene como otros topónimos derivados Akatepek (“sobre...”), Akatepetsintan (“al pie de...”). En cuanto a los arroyos y ríos, los nombres de sus partes reflejan la misma metáfora corporal que en el caso del cerro y, junto con los accidentes de su recorrido, generan una multitud de topónimos. Desde su origen (Apankuako, “arroyo-su-cabeza”), el arroyo se desliza entre sus riberas (sus “labios”, Atenoj, Ataujtenoj), correo hacia su desembocadura (Atsintan, “agua-su-trasero”; Akuitapil, “agua su cola”), crece a cada confluente (Atsalan, “entre aguas”; Atmonamiki, “aguas-se-encuentran”) y se convierte en río (*ueyat*, “agua grande”). Sus riberas escarpadas toman aspecto de acantilados (*tepamit*, “paredón”); allí se encuentran las fosas (*axoxouil*) ricas en peces y en acamayás. A veces el río se divide (Amaxal), desaparece (Atpoliui) en una sima (*ostok*), borbotea (Atmolon) o salta en una cascada (Atpanuetsi, Atpanchachalaka), cavando una caldera (Akonko, “lugar de la olla de agua”; Ajpasapan, “fuente del apastle de agua”); otras veces se ensancha en un estanque o en un pequeño lago (Amanis). Para cruzar el río se busca el vado (Panaloyan), siempre peligroso por las variaciones rápidas del nivel del agua, o mejor, el puente (Puentejkuapan, “a la cabeza del puente”). En las tierras bajas del norte, el agua se pierde a veces en una ciénaga (Chiaujtaj), en tanto que las fuentes de agua potable se hacen escasas. Los ranchos aislados se abastecen en “achicuales” (*aichkual*), cisternas superficiales que almacenan el agua al pie de una pendiente.

La calidad, el sabor y el color del agua se reflejan también en los nombres de los arroyos: Tixapan, “agua de masa” (por su color blancuzco); Tekolapan, “arroyo de brasas” (por su color rojizo); Nexkokokapan, “arroyo picoso” (por el sabor del agua); Akuitatenoj, “la ribera del arroyo de mierda” (por su color y su suciedad). En total, encontramos 94 topónimos asociados con el agua.

La toponimia se presenta entonces como un sistema jerarquizado de nombres en torno a cierto número de lugares más salientes. Notemos que, a diferencia de los zoónimos o de los fitónimos, los topónimos constituyen nombres propios, es decir, que deben delimitar un elemen-

to singular (esta montaña o este río) y no una categoría (“roble”, “ciervo” o “ladera”).

En los 216 casos donde una categoría de lugar está utilizada (63.7%), tal se acompaña necesariamente de un determinante: un nombre de planta, de animal, de mineral, de artefacto, de color, que se coloca generalmente delante: Texkaltepet (“cerro de basalto”), Mapachat (“arroyo del mapache”),¹³ Istakat (“agua blanca” = cascada), etc. La referencia puede ser metafórica: Tixapan (“arroyo de masa”) alude a su color blanco, mientras que Akuitateno (“orilla del arroyo de mierda”) indica su color y su suciedad. Kueskomatepet (“cerro-granero-de-maíz”) es un cerro alto y empinado que recuerda la forma de los antiguos graneros o cuezcomates donde se guardaba la mazorca.

Hay otros topónimos que se refieren a las características del suelo: en la zona montañosa del sur abundan los lugares pedregosos (Koyopolteaj, “pedregal del coyol”¹⁴ grande”; Taxitimpá, “derrumbe de piedras”; Tasalolpa, “piedras apiladas”); más abajo se indica la presencia de extensiones de tierra buena (Taltempan, “a la orilla de la tierra”; Talikan, “detrás de la tierra”; Taltsintan, “debajo de la tierra”); una tierra de mejor calidad aún se califica de Tsikatal, “tierra de hormiga arriera”, por ser tan blanda y rica, como la que extraen esos insectos de sus hormigueros; a veces se subraya un suelo arcilloso (Chichilsokitaj, “lugar de barro rojo”); en las tierras bajas del norte la toponimia refleja el carácter arenoso del suelo (Xaltepek, “en el cerro de arena”; Xaltipan, “en el arenal”; Xalako, “arroyo de arena”).

La toponimia maseual contiene también muchas alusiones a la vegetación, cuyo nombre genérico (*kuoujtaj*, “lugar de árboles”) designa también, de manera global, el espacio no habitado, sea cultivado o salvaje, por oposición al pueblo (*xolal*). Se distingue la selva primaria (*kuoujijtik*, “adentro de la arboleda”) de los chaparrales (*tapachiuis*) y de los yerbazales (*xiujtaj*, *xiujkaual*). Identificamos 36 nombres de plantas, casi todos árboles, incorporados en los topónimos, como Chalauijako, “arroyo de chalahuites”; Pochotitan, “detrás del pochote”; Kuoujtsapotitan, “detrás del zapote mamey”, y Pochneat, “arroyo de pochne”.¹⁵ El

¹³ *Mapachin*, mapache, *Procyon lotor* (prociónidos).

¹⁴ *Koyol*, coyol, *Acrocomia aculeata* (Jacq.) Lodd ex-Mart. (areáceas).

¹⁵ *Chalauij*, chalahuite, *Inga vera* Willd., subs. *spuria* (Willd.) León (fabáceas); *pochot*, pochote, *Ceiba pentandra* (L.) Gaertn (bomacáceas); *kuoujtsapot*, zapote mamey, *Pouteria sapota* (Jacq.) H. B. Moore & Stern (sapotáceas); *pochne* (no identificado).

tercio de los topónimos no contiene ninguna categoría de lugar explícita; entonces al lexema de base se agrega casi siempre un sufijo, la mayoría de las veces un sufijo locativo: *-ko* o *-k* (“sobre”, puntual), *-pan* (“en, sobre, en medio de”), *-ten*, *tenoj* (“al borde de”), *-ikan* (“atrás”), *-titan* (“debajo de”), *-tikpak* (“arriba de”), *-kuako* (“a la cabeza de”), *-tsintan*, *-ikxitan* (“al pie de”). Es el caso de muchos topónimos que contienen nombres de vegetales (47) como lexema de base, por ejemplo, Uaxtitan (“abajo del guaje”), Limontikpak (“arriba del limonar”). A veces el sufijo es un colectivo: *-aj* o *-taj*, o el colectivo-posesivo *-yoj*, por ejemplo, Xokotaj (“el naranjal”) y Akayojtok (“el carrizal”).¹⁶

LA DIMENSIÓN UTILITARIA DE LA TOPONIMIA

Aquí se da milpa, cafetal, mango, todo. Sólo hay que sembrar.

Como no es de extrañar en un pueblo de agricultores, varios topónimos contienen una indicación directa del potencial agrícola del suelo. La buena tierra (*tal*) se solía reservar para el maíz y en la parte de abajo (*para tani*) puede dar dos cosechas al año: el *tonalmil*, de enero hasta agosto, y el *xopamil*, que se siembra en julio y se cosecha por Todos Santos. La mayor parte de la agricultura se hace en las laderas (*takes*, “los muslos”) de los cerros y de las lomas. La tierra arenosa (*xaltal*) que se encuentra más al norte es “caliente”; puede dar cosecha, si llueve con regularidad. Uno precisa: “Si siembras en arenal, tiene que estar la arena negra, sucia. Si está blanquita, no cosecharás nada”. En la tierra “mojada” (*atal*) de las rehojas o al pie de los cerros, el maíz de *tonalmil* aguantará mejor el tiempo de calor (*ijuak takauani*) de abril y mayo, pero las lluvias incesantes del verano-otoño (*ueykioujtaj*) dañarán el maíz de *xopamil*.

La abundancia de piedras (*tet*) hace más difícil la labranza, por cierto, pero las lajas que afloran en las lomas detienen la tierra y favorecen el crecimiento del maíz. Cuesta más labrar la tierra pedregosa; es más apta para café.

¹⁶ *Limonkuouit*, limonar, *Citrus aurantiifolia* (Christm.) Swingle (rutáceas); *xokot*, naranjo, *Citrus sinensis* (L.) Osbeck (rutáceas); *akat*, carrizo, *Arundo donax* L. (poáceas).

La función práctica de varios topónimos aparece cuando examinamos las numerosas referencias al mundo mineral: 54 de los topónimos mencionan las piedras (*tet*, 29), la arena (*xal*, 12), la tierra (*tal*, nueve), la gravilla (*xaltet*, dos) y la piedra de basalto (*texkal*, dos). La piedra calcárea (*istak tet*, “piedra blanca”), que se labra fácilmente, es preferida por los albañiles y para empedrar caminos. El basalto (*texkaltet*) se busca para los baños en temazcal: resiste al fuego y no se parte cuando se riega con agua fría.

La abundancia de referencias vegetales nos hizo pensar, en un principio, que la toponimia podía constituir una especie de catálogo de las especies vegetales disponibles en el territorio. Sin descartar la posibilidad de que en un principio lo haya sido, por lo menos en parte, en la actualidad la gran mayoría de las especies aludidas son árboles silvestres que ya no se encuentran en los lugares mencionados. Explican nuestros interlocutores: “Debía de haber pezmas allí” o “Hace tiempo que se cortó este cedro”.¹⁷ Pero “el nombre de la tierra” (*in tal itokay*) no se cambia.

La función principal de la toponimia maseual, abundante y precisa, parece ser una designación exacta de todo el territorio. En la práctica, incluso cuando el topónimo no contiene indicaciones sobre las propiedades agrícolas u otras del lugar, los comentarios de nuestros interlocutores muestran un conocimiento detallado de los recursos que contiene, principalmente de su aptitud para sostener la actividad agrícola. Esta apropiación lingüística y simbólica corresponde a la apropiación material que hicieron los campesinos maseualmej, a lo largo de las generaciones, de las tierras, montañas y ríos.

LAS DIMENSIONES CÓSMICAS DEL TERRITORIO

Los ríos grandes vienen de lejos y traen mucho muerto
(“mikeyo”); por eso allí espanta.

El territorio no se limita a un conjunto de recursos utilizables por los humanos. En la cosmovisión maseual, éstos lo comparten con otros seres, sobrenaturales, a los que se debe tomar en cuenta. Esa dimensión

¹⁷ *Pesma*, *pezma*, *Adiantum* spp., *Hemidiotis* spp. (pteridófitas); *tiokuouit*, cedro, *Cedrela odorata* L. (meliáceas).

cosmológica del terruño de San Miguel aparece claramente en los comentarios que hicieron nuestros interlocutores durante las entrevistas sobre la toponimia.¹⁸ De forma general, el territorio aparece estructurado entre un centro y una periferia. En el centro está el pueblo (*xolalpan*), con dos puntos dominantes, la iglesia (*tiopan*) y el palacio municipal (*kali*, “la casa”). Éstos definen los espacios cercanos: Tiopanteno (“enfrente de la iglesia”), Tiopanikan (“detrás de la iglesia”), Tiopantitan (“abajo de la iglesia”), Kalteno (“frente al palacio”), Kalikan (“detrás del Palacio”). Marcan este espacio aldeano decenas de topónimos, a los que se refieren constantemente los habitantes del lugar y con los que el forastero se va familiarizando poco a poco. Al que pregunta: “¿Kanin tiyauj?” (“¿a dónde vas?”), conviene más contestar “niyouj Tatempan” (“voy a la orilla [del barranco]”) que “niyouj nochan” (“voy a mi casa”).

En ese espacio central del pueblo, las relaciones entre los humanos y con las fuerzas sobrenaturales se encuentran reguladas por los numerosos rituales que se suceden todo el año: desde la fiesta patronal con sus danzas, los compadrazgos de bautizo y de boda y los nombramientos de autoridades, hasta los saludos ritualizados entre los aldeanos a lo largo del día.¹⁹ Como decía un interlocutor: “Allí no espantan, porque están las casas” (“ompa amo temoujtiaj, por in onkakej kalmej”).

La situación cambia cuando uno se aleja de este núcleo protegido para llegar al monte, *kuoujtaj* (“donde hay árboles”).²⁰ Allí sobre todo, se manifiestan los seres sobrenaturales. Unos son benéficos y colaboran con la gran tarea de producir los alimentos: son los *talokej talkaltianij* (“*talokej*”²¹ que ayudan [a las cosechas] a crecer”). Se vislumbra esos diminutos seres al amanecer, entre las matas de maíz. A los *masakamej* (“pueblo

¹⁸ En más de cincuenta lugares se mencionan fenómenos sobrenaturales.

¹⁹ Hasta las ocho de la mañana, se dice *tanetik* (“amaneció”); de ocho a doce, aproximadamente, *tajkajti* (“ya es tarde”); al mediodía, *nepantajti* (“en medio”); por la tarde *tiotaki* (“la tarde”) y por la noche *tayoua* (“es oscuro”). A estos saludos se contesta uniformemente *neki*, abreviación de *Maj kinekiltia Dos* (“Dios así lo quiera”).

²⁰ *Kuoujtaj* designa tanto el espacio cultivado (*milaj*, la milpa; *kajfentaj*, “el cafetal”) como el bosque (*kuoujijitik*, “adentro de los árboles”).

²¹ *Talokej* es la forma plural de Tlaloc, el dios de la lluvia de los antiguos mexicanos. Talokan designa la región del inframundo donde el Padre y la Madre-de-nuestro-sustento (Toteiskatikato-tatsin y Toteiskaltikatonantsin) mandan los animales silvestres al cazador y los peces al pescador.

venado”), seres nocturnos, les encanta gastar bromas a los humanos: como dar vuelta a las sierras dentro del tronco donde se sacaba tablas.²²

Por su fuerza misma, los elementos constitutivos de la naturaleza pueden ser dañinos para los seres frágiles. Hemos visto que el Agua se puede quedar con el espíritu de los niños que jueguetean con ella, dándoles el susto de agua (*anemoujtil*). La misma Tierra fecunda que lleva las indispensables cosechas puede atrapar la “sombra” (*yekauil*) del que se cayó y se olvidó, después, de pegar su “sombra” con un palo ordenándole ¡*Xi-pankisa!* (“¡Levántate!”). En los cuatro-caminos (Nauiojpan), eje donde la tierra (*taltikpak*) comunica con el mundo celeste (*iluikak*) y el inframundo (*talokan*, *miktan*...), al transeúnte se le puede pegar un mal aire (*mal ejekat*) que afectará su salud; solamente la limpia con un manojo de sauco hecha por un curandero espiritual le devolverá su bienestar.

Dos topónimos hacen referencia directa a esas fuerzas cósmicas. Ambos designan puntos del río Tozan (“donde hay tuzas”), que forma el límite occidental de la jurisdicción y del municipio. Del punto llamado Kioujteyojko (“el lugar de los rayos”) se nos comentó: “Cuando va a llover, uno ve cómo se pone brillante el agua (*mopepetani in at*). De allí salen los rayos” (*kioujteyojmej*, “las semillas de la lluvia”, también llamados *achiuanimej*, “hacedores de agua”): son los ayudantes de Aueuejcho, que provoca las grandes lluvias.²³ Los rayos son benéficos por su función de traer la lluvia; pero pueden también trastornar el espíritu de los más vulnerables causándoles un susto de fuego (*tikontenonemoujtil*).²⁴

Los ríos también contienen fuerzas netamente maléficas. En otro sector del Tozán (Naualaco, “lugar del agua bruja”), el agua profunda y negra (*tiltikat*) embruja. Dice un interlocutor: “Es una agua muy fea, que corre entre cerros. Se dice que pronto azonza, que si uno le tiene miedo lo pondrá enfermo y le hará soñar pesadillas (*tekochitaltia tapitsokon*) [...]. Lo mueven a uno (*kioliniaj*) y le hacen ver a sus antepasados”. Según otro, el Agua Bruja atraerá fatalmente al que camina en la angosta vereda que corre arriba de la orilla abrupta (Naualatikpak), si es que tiene miedo (*momoujtia*); el de corazón valiente (*yolchikauak*) seguirá su camino.

²² Anécdota relatada por Miguel Ortigoza (q. e. p. d.), de San Miguel Tzinacapan.

²³ Aueuejcho (“el guajolote de agua”), también llamado Nanauatsin, se identifica con san Juan, cuya fiesta coincide con los grandes aguaceros de verano (*ueykioujtaj*).

²⁴ Literalmente, “susto (*nemoujtil*) del fogón (*tikontenoj*)”, porque afecta principalmente a los niños cuando juegan cerca del fuego de la cocina.

Otras influencias malas tienen los que murieron de muerte violenta y no fueron enterrados con los rituales apropiados. Por ejemplo, durante la Intervención francesa (1862-1867), en las orillas del Apulco (“lugar del agua grande”), cerca del puente del Infiernillo, los indígenas mataron a un grupo de zuavos que se habían escondido en una gruta y echaron sus cadáveres al río. La gente procuraba no caminar de noche por el antiguo camino real que pasaba por allí y bajo ningún pretexto pernoctaban en la gruta.

En Istakateno (“orilla del agua blanca”) y Kalikan (“detrás del Palacio”), donde alguien ha muerto de muerte violenta, sea por accidente o por asesinato, la presencia de esas almas en pena se manifiesta por ruidos extraños que asustan. En el lugar llamado Blasko (“lugar de Blas”), las bestias se negaban a pasar y rebuznaban, avisando del peligro, hasta que hicieron el camino por otro lugar. En Kuoujtsapotitan (“debajo de los mameyes”) y Tekolapan (“arroyo de brasas”) aparece la Llorona cerca del arroyo; vestida de blanco y con su larga cabellera suelta, llora por el niño que tiró de un puente y su vista azonza el que se queda a mirarla.

Aparte de las ánimas de los ahogados —que lloran y gritan a los transeúntes— y de la Llorona, cerca de los ríos, por las noches se oyen llorar las de los niños muertos del “susto de agua”: el agua del río “jaló” su ánima mientras estaban jugando a la orilla, se enfermaron y murieron (Beaucage y Taller de Tradición Oral, 2013: 283 y ss.).

No sólo en los ríos se corre peligro. Según un mito de origen los tepeuanimej (“el pueblo de las montañas”) eran, como los ogros (*tsitsimi-mej*), habitantes anteriores de la tierra. No quisieron soportar la luz del sol porque los iba a hacer mortales, y se refugiaron en las grutas. De allí salen por las noches a merodear por el campo y los caminos en los “sitios feos, difíciles” (*ouijkan*). Tienen una función justiciera. Al borracho que camina a la medianoche le aparecerá el *tepeuani* bajo la forma de una mujer hermosa y lo extraviará hasta desbarrancarlo.

Por su parte, el “corazón del cerro” (Tepeyolot) es una divinidad temible que castiga a los que vuelan la roca para abrir carreteras o minas. Las grutas o “casas de piedra” (*tekal*) son numerosas y se les considera como las entradas a las varias regiones del mundo subterráneo, vigiladas por serpientes. En una de esas regiones, el Talokan, un par de ancianos, los Talokanka, guardan en 14 corrales los animales del monte (*kuoujtajokuilimej*) y los sueltan para que los capturen los cazadores y pescadores que llevan buena vida (*yeknemilis*). El que desper-

dicia la carne o lleva mala vida (*moeliuistia*) volverá a casa con las manos vacías.

De igual forma, las lagunas de montaña están bajo el cuidado de la “serpiente con crines” (*kuesalkouat*). Es apacible, pero puede asustar: en Sesempanitauakal (“hondonada debajo del mirador”) se le escucha cuando se echa al agua; en Tamasolakko (“agua del tamalkuouit —no identificado botánicamente— grande”) se deja entrever: “Allí cuida”. Cuando esa serpiente decide irse, se seca la laguna. En el bosque anda el Viejo del Monte (Kuoujueuet): “Se oyen hachazos, como que tiran un árbol”.

Este recorrido de las dimensiones sobrenaturales del entorno, que se revelaron durante nuestro estudio de la toponimia, saca a la luz un pacto místico entre los humanos y su ambiente en el que la naturaleza se funde con lo sobrenatural, y los Dueños del Monte ejercen una función reguladora sobre el comportamiento humano.

EL MAPA

Una vez terminadas las entrevistas nos encontramos con un mosaico de más de trescientas piezas, representando cada una un *locus* cargado de sentidos. Si los miembros del Taller de Tradición Oral podían esbozar un croquis del pueblo y de los principales rasgos del territorio, la complejidad de los datos recogidos superaba su transcripción directa en el papel. Se nos ocurrió echar mano de un mapa que un ingeniero que residió un tiempo en la región había elaborado para un proyecto de alcantarillado. Con la ayuda de Miguel Ponce Aranda, miembro del taller, y fundándonos en las indicaciones de localización obtenidas en las entrevistas, logramos colocar en el mapa —con bastante fidelidad, creo— los 311 topónimos. Lucien Goupil, diseñador del Departamento de Antropología, realizó el mapa (figura 2). Distribuimos varias copias del mismo entre nuestros principales interlocutores, así como entre las autoridades de San Miguel. Era la primera vez que los sanmiguelenses veían su espacio representado de esa manera, y recuerdo cómo lo miraban largamente, deletreando uno a uno los topónimos. Facilitó la lectura el hecho de que la orientación clásica del mapa coincidía con su propia representación del espacio, que identifica el este (*tonalkisayampa*) con la derecha (*yekmacopan*). Después, algunos lo pegaron orgullosamente en la pared cerca de la entrada, suscitando los comentarios e interroga-

ciones de sus visitantes, mientras que la mayoría lo guardaba preciosamente junto a los papeles de la casa.

LOS TOPÓNIMOS Y LA DEFENSA DEL TERRITORIO. FASE UNO: LA DESAMORTIZACIÓN

Aunque tardaron siglos en ser plasmados en un mapa, los topónimos maseual de Cuetzalan tuvieron un papel importante en la defensa de territorio, en dos ocasiones. En 1862, las tropas de la Intervención franco-austriaca para imponer el emperador Maximiliano invadieron la Sierra Nororiental. Los maseualmej de Cuetzalan, bajo la dirección de Palagosti (Francisco Agustín) Dieguillo, se unieron a las tropas de Juan Francisco Lucas y, después de duras luchas que impactaron la memoria colectiva hasta ahora, lograron echar a los invasores de la sierra (Taller de Tradición Oral 1994). Después de la derrota del ejército imperial (1867), el gobierno de Juárez decidió aplicar la Ley Lerdo de 1856, que suprimía los títulos de mano muerta: esencialmente, los bienes del clero y las tierras comunitarias de los pueblos indígenas.

Esa nueva situación jurídica incitó a varios mestizos recién llegados a la cabecera, que se dedicaban principalmente al comercio, a adueñarse de tierras, donde plantaron caña de azúcar y café, y cercaron para potreros. Eso provocó una rebelión de comuneros en Cuetzalan. Los maseualmej habían conservado sus armas y, bajo la dirección de Palagosti, se opusieron a la privatización de sus tierras en beneficio de la burguesía local; destruyeron los corrales y las plantaciones (Thomson, 1991: 221-222). Asustados, los recién llegados huyeron del municipio. Nombrado como mediador, el general Lucas convenció a los sublevados de que habían cambiado los tiempos y ya no se podía mantener el antiguo “común de naturales” de Cuetzalan. Se cuenta que el propio Lucas sugirió que los campesinos indígenas pudieran registrar como parcelas privadas la mayor parte de sus tierras de labor (Thomson y Lafrance, 1999: 133-134).

Aceptaron los maseualmej. En el Archivo Histórico del Municipio de Cuetzalan se conservan “libros de adjudicaciones” de los años 1868 y 1869, en los que, página tras página, cientos de campesinos “denuncian” las parcelas que cultivan, dando su tamaño (“un almud y medio, dos almudes...”), y, elemento indispensable, el nombre de la parcela: allí

volvimos a encontrar nuestros topónimos. El hecho de que todas esas parcelas estuvieran designadas por topónimos indígenas atestiguaba la antigüedad de la apropiación material y simbólica del territorio por los nahuas, y nadie contestó las adjudicaciones. Unos años más tarde, frente a los intentos de las autoridades municipales de cobrar réditos por las tierras adjudicadas, la Jefatura Política de Zacapoaxtla contesta al alcalde de Cuetzalan: “Los poseedores o arrendatarios del común desde tiempo inmemorial no están obligados a ningún censo ni gravamen [...] pues debe dárseles en absoluta propiedad supuesto que de antemano los poseían con este carácter” (Archivo Histórico, 20 de marzo de 1877).

Los topónimos castellanos se concentran en la zona este del municipio (cuencas del Cuichat y del Apulco), donde la burguesía de la cabecera estableció sus fincas cafetaleras en las tierras del común que no fueron adjudicadas a indígenas.

LOS “NOMBRES DE LA TIERRA” Y LA DEFENSA DEL TERRITORIO. FASE DOS: LLEGAN LOS MEGAPROYECTOS A LA SIERRA NORORIENTAL

A partir de la década del 2000, la Sierra Nororiental de Puebla fue objeto de la ofensiva combinada de dos transnacionales canadienses: Almaden Minerals y Gold Corp. Coincidieron allí con grandes empresas mexicanas, como Minera Plata Real y Frisco, ésta propiedad de Carlos Slim, a quien la revista *Forbes* consideraba el hombre más rico del mundo.²⁵ En la sierra alta, los campesinos nahuas vieron llegar ingenieros mineros y equipos de perforación. Así fue como se enteraron de que el gobierno federal había otorgado concesiones “para exploración y explotación” en siete municipios,²⁶ totalizando 56 000 hectáreas. Para explotar esos recursos mineros, las empresas, primero, buscan abastecerse de agua en los mantos freáticos locales de esta región semiárida.

Informados de los desastres medioambientales que la minería de tajo abierto y las represas han producido en otras partes de México, los

²⁵ Con una fortuna estimada en 69 000 millones de dólares (*Forbes*, octubre de 2012).

²⁶ Ixtacamaxtitlán, Jolalpan, Libres, Santiago Miahuatlán, Tetela de Ocampo, Zacatlán y Zautla. En total, entre 2006 y 2008 se otorgaron 85 concesiones en toda la sierra. Solamente Almaden Minerals ha logrado empezar la exploración hasta la fecha.

habitantes de dos municipios particularmente afectados, Zautla y Tetzela, han logrado parar las exploraciones. En Ixtacamaxtitlán, Almaden Minerals ha visto su concesión anulada por el tribunal en 2019, cuando los ejidatarios nahuas de Tecoltemic pudieron comprobar que no se les había consultado de forma libre, previa e informada, como los exige el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit), ratificado por México en 1989 (Beaucage y Marreros, 2021: 52).

A esta ofensiva minera le siguió el anuncio de proyectos hidroeléctricos en los ríos caudalosos de la sierra baja. En abril de 2011 Grupo México²⁷ obtuvo del gobernador de Puebla un permiso para construir tres represas en el río Ajajalpan, en territorio totonaco.²⁸ Ya sus agentes y los de la consultoría Comexco presionaban a los agricultores ribereños para que vendieran sus tierras. Se trata de represas llamadas “de nueva generación”, en las que el río se encauza y se entuba a lo largo de kilómetros para liberarse en las turbinas, aprovechando los cientos de metros de desnivel. El 7 de diciembre de 2012 los campesinos totonacos de Ignacio Zaragoza, municipio de Olintla, pararon la construcción de una brecha, primer paso para la construcción de una presa sobre el río Ajajalpan; retuvieron la maquinaria y mantuvieron un plantón durante dos meses. En las siguientes elecciones municipales, el candidato elegido se comprometió a no permitir la ejecución de megaproyectos en el territorio del municipio.

Más arriba en el mismo río, los ribereños de Aguacatlán, Altica y San Felipe Tepatlán tienen años resistiendo a las presiones de Comexhydro (asociada a la canadiense Innergex) para construir otra represa del mismo tipo. Han interpuesto una demanda de amparo y se han opuesto a una consulta ficticia que la empresa pretendía organizar.

El 6 de octubre de 2012, en Zapotitlán de Méndez, pueblo situado a orillas del vecino río Zempoala, mil vecinos reunidos en una asamblea multitudinaria se opusieron al proyecto hidroeléctrico de Ingdeshidro.

²⁷ Grupo México, propiedad del multimillonario Germán Larrea, que aquí funge como productor de energía eléctrica, también es una transnacional minera. Posee, además de la célebre mina de Cananea, intereses hasta en Perú (Southern Peru Copper Mine), que compró al gigante estadounidense Asarco, ahora en quiebra.

²⁸ Otros tres permisos fueron otorgados en el río Apulco y dos en el río Zempoala.

Invitada a presentar su proyecto, la empresa, que ya está comprando terrenos, no acudió.²⁹

En ese clima tenso, los maseualmej de Cuetzalan vieron abrirse dos frentes a principios de 2014. La hidroeléctrica ica anunció su proyecto de construir cuatro represas “de nuevo tipo” en el Apulco, que marca la frontera occidental del municipio. Al mismo tiempo, la minera Autlán revelaba que había obtenido dos concesiones, Atexcaco I y II, que comprendían toda la parte sur del municipio (donde están las fuentes de agua potable), además de partes de los municipios vecinos de Tlatlauquitepec y Yaonahuac, por un total de 1 528 hectáreas. Los pobladores, que disponen de fuertes organizaciones,³⁰ respondieron a esa doble ofensiva con una campaña amplia de información y con movilizaciones masivas. Tejieron relaciones con los totonacos de la zona vecina a través del Consejo Tiyat Tlali (“nuestra tierra” en totonaco y maseual) y reforzaron las redes de apoyo con los pueblos de la sierra alta, afectados por las minas, y con los del Alto Apulco, donde se preveía hacer las represas.

Sin embargo, era urgente parar la puesta en marcha de las operaciones de Autlán Minerales. En septiembre de 2014, a mi llegada a Cuetzalan, los cooperativistas me informaron de la situación:

Hemos hablado con un abogado. Nuestra mejor defensa consiste en apoyarnos sobre el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (oit), que prohíbe hacer “proyectos de desarrollo” en territorios indígenas sin consulta previa, libre e informada. Nunca fuimos consultados ni informados. Ahora bien, tenemos que probar que somos un pueblo indígena que vive en sus tierras ancestrales.

“Nosotros lo sabemos; ¿tú lo puedes probar?”, pregunté. “Creo que sí.” En primer lugar, yo había consultado los archivos coloniales, que mostraban que los varios municipios contiguos formaban parte, a la Con-

²⁹ “Los habitantes de San Antonio invitaron al personal de Ingdeshidro a exponer públicamente su proyecto en la Asamblea Comunitaria en Zapotitlán de Méndez el día 6 de octubre, pero no llegaron” (Martín Hernández Alcántara, *La Jornada de Oriente*, 8 de octubre de 2012).

³⁰ La Unión de Cooperativas Tosepan, presente en los sectores de la agricultura, el ahorro, el crédito, la salud y la educación, cuenta más de treinta mil miembros. Es parte del Comité de Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (cotic), que elaboró su propio plan de ordenamiento y lo hizo aceptar por las autoridades municipales y estatales. Éste prohíbe cualquier proyecto minero, petrolero o hidroeléctrico en el territorio municipal.

quista, de una sola entidad socio-político-cultural, el señorío de Tlatlauquitepec. Luego, nuestros estudios de la botánica, de la zoología y de la farmacopea indígenas tradicionales fundamentaban el conocimiento extremadamente preciso y detallado de la flora, de la fauna, de los minerales. En tercer lugar, y sobre todo, la investigación sobre los topónimos evidenciaba una apropiación lingüística y simbólica del espacio, paralela a su apropiación material a través de la agricultura, de la cacería, de la pesca y de la colecta.

Esa argumentación, reforzada por elementos jurídicos, constituyó el peritaje antropológico que presentó el doctor Eckart Boege para apoyar una demanda de amparo en 2015. A pesar de que nuestra investigación cubría sólo una parte del territorio del pueblo maseual, ese peritaje convenció a la juez, quien, en ausencia de representaciones de parte de la empresa, acordó un amparo provisional: Autlán Minerales tiene prohibidas tanto la exploración como la explotación o la venta de sus concesiones. Durante 2015 se elaboraron etnomapas donde cada grupo representante de las juntas auxiliares plasmó los elementos constituyentes del territorio desde la cultura, la naturaleza (manantiales, lugares sagrados, flora y fauna), eventos religiosos, orográficos, edificaciones, caminos y veredas (Informe técnico, 2015). La finalidad de ese ejercicio pedagógico fue desarrollar una conciencia ampliada del territorio maseual en las comunidades de la región.

CONCLUSIÓN

Evocamos aquí la construcción de una cartografía no oficial en la región de Cuetzalan, Puebla. Ésta se dio en tres etapas. En los años treinta, don Ángel de Rivera, un español recién llegado a Cuetzalan, recorre el municipio a caballo, armado de un altímetro y de un cuaderno donde esboza curvas de nivel y anota unos doscientos topónimos. Medio siglo más tarde, el Taller de Tradición Oral y yo realizamos el estudio toponímico de la jurisdicción de San Miguel Tzinacapan, una de las ocho juntas auxiliares que conforman el municipio. El mapa que recuperamos de un estudio de drenaje sirve de soporte físico a una etnografía de las representaciones del espacio y de los significados relacionados con el lugar entre los maseualmej. Los resultados de nuestro estudio se sitúan en un doble plano. En lo cognitivo, las más de trescientas entrevistas que hicimos ofrecen

dos dimensiones complementarias del territorio maseual. Por una parte, revelan un terruño apropiado por la labor de generaciones de campesinos indígenas que cazaron en los cerros y cañadas, cultivaron sus milpas y sus cafetales en las pendientes, pescaron en los arroyos y utilizaron la madera y la leña de los bosques, y las piedras de las canteras para hacer sus casas. Al mismo tiempo, nos permiten entrever una concepción del territorio que es mucho más que un lugar-con-recursos-naturales: este territorio es parte de un cosmos que los humanos comparten con otros muchos seres: los indispensables y poderosos elementos (Agua, Tierra, Fuego, Aire), cuya fuerza puede asustar; la Pareja de Ancianos del Talokan; los *talokej taskaltianij* que ayudan y los *tepeuanimej* que castigan; las almas de los ahogados o asesinados que no tuvieron los ritos mortuarios necesarios a sus descanso y que vuelven a molestar a los vivos.

En el plano sociopolítico, esta síntesis de los conocimientos de un territorio nombrado que culmina en un mapa propio fue un elemento que vino a reforzar, aun años después, la afirmación de un pueblo indígena, el pueblo maseual, que se enfrenta hoy día con adversarios sin común medida con los acaparadores de cosechas de antaño. Esta lucha no sólo es de intereses económicos, sino de discursos y de conocimientos. Se empieza a reconocer la capacidad de los pueblos indígenas a generar un conocimiento válido, a la vez que aumentan las presiones sobre los recursos que encierran sus tierras. En este contexto, la posibilidad de producir un discurso propio sobre su territorio, de mapearlo de forma propia, constituye un instrumento importante para las organizaciones que luchan por su defensa.

BIBLIOGRAFÍA

- Beaucage, Pierre, y Taller de Tradición Oral (2013), *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM/Unión de Cooperativas Tosepan/Plaza y Valdés, México.
- Beaucage, Pierre, y Alejandro Marreros Lobatos (2021), *Aquí somos mexicanos, aunque no hablemos el idioma*, El Errante Editor, Puebla.
- Chamoux, Marie-Noëlle (1981), *Indiens de la Sierra. La communauté paysanne au Mexique*, L'Harmattan, París.

- González Álvarez, Aldegundo (2016), "Koujpapataninij. La danza de los Voladores, el tiempo y el territorio", manuscrito presentado para publicación en *Anales de Antropología*.
- Informe Técnico de Nodo Sierra Norte de Puebla (2015), *Centro biocultural para la gobernanza y gestión del territorio biocultural del territorio en Cuetzalan*, Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural, Puebla.
- Knab, Timothy James (1983), *Words, Great and Small. Sierra Nahuatl Narrative Discourse in Everyday Life*, tesis de doctorado, State University of New York at Albany, Albany.
- Taller de Tradición Oral (1994), *Tejuan tikintenkakiliayayaj in toueytatajuan/les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, INAH, México.
- , y Pierre Beaucage (1997), "La bonne montagne et l'eau malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra Norte de Puebla, Mexique)", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, núm. 3, pp. 33-54.
- Thompson, Guy P. C. (1991), "Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalan (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of 'Pala' Agustín Dieguillo, 1861-1894", *Hispanic American Historical Review*, 71, pp. 205-258.
- , y David G. Lafrance (1999), *Patriotism, Politics, and Popular Liberalism in Nineteenth-Century Mexico. Juan Francisco Lucas and the Puebla Sierra*, Scholarly Resources Books, Wilmington.



Las otras cartografías.
Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo
en su edición electrónica
se terminó en septiembre de 2023

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión
del Instituto Nacional de Antropología e Historia



Los ocho textos que integran este libro abordan el problema del espacio-territorio, simbolización y representación, reforzando el vínculo existente entre el quehacer geográfico y el antropológico. La relación de ambos campos disciplinarios resulta primordial, pues todo lo que acontece sucede en una temporalidad y espacialidad determinadas —incluyendo los propios escenarios míticos—. Así, los lugares están cargados de un sentido social.

Los autores refieren las *otras cartografías* o *cartografías* otras porque se trata de alterar las estructuras coloniales del saber al advertir que ha habido diversas formas de cartografiar la experiencia indígena espaciotemporal, y que dialogan *con* pero son irreducibles al conocimiento cartográfico occidental, no obstante que éste se haya impuesto como base para el estudio científico del espacio.

En este libro el término *mapa* tiene una amplia acepción: mapas, croquis, dibujos y pintura mural —que genéricamente se denominan *otras cartografías*—, y que se basan en el significado, el sentido y la centralidad que tienen los distintos atributos geográficos para cada colectivo. Asimismo, en las *otras cartografías* son considerados los lazos que los seres humanos han establecido con los lugares en el pasado y en su reconstrucción y actualización permanente; así como también, la relación que tienen los sitios con el cuerpo y las individualidades.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH



ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO