



CON-
TEMPORÁNEA.
TODA LA HISTORIA
EN EL PRESENTE

Núms. 19-20 enero - diciembre de 2023

Con-temporánea. Toda la historia en el presente, primera época, vol. 10, núms. 19-20, enero-diciembre de 2023, es una publicación semestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México, www.con-temporanea.inah.gob.mx
Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-070413343600-203, ISSN: 2007-9605, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de última actualización del número: María de Lourdes Domínguez Vázquez, Dirección de Estudios Históricos INAH, calle Allende 172, col. Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México, fecha de última actualización: 1 de marzo de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin la previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Contacto: con-temporanea.deh@inah.gob.mx

Teléfono: 70900890 ext. 2005

<https://con-temporanea.inah.gob.mx/>

Directorio

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández
Director General

José Luis Perea González
Secretario Técnico

Beatriz Quintanar Hinojosa
Coordinadora Nacional de Difusión

Delia Salazar Anaya
Directora de Estudios Históricos



Primera época, vol. 10, núms. 19-20, enero-diciembre de 2023

Revista de la Subdirección de Historia Contemporánea de la Dirección de Estudios Históricos-INAH

Editor

Carlos San Juan Victoria

Coordinadora editorial

María de Lourdes Domínguez Vázquez

Coordinación del número

Margarita Loera Chávez y Peniche y Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Consejo de redacción

Carlos San Juan Victoria
Mónica Palma Mora
Gabriela Pulido Llano
Mario Camarena Ocampo
Margarita Loera Chávez y Peniche
Lourdes Villafuerte García
Lilia Venegas Aguilera
Sergio Hernández Galindo
Claudia Álvarez Pérez

Consejo editorial

Abraham Ortiz Nahón, Instituto de Investigaciones en Humanidades, UABJO
Alejandro Schneider, Universidad de Buenos Aires
Fernando Saúl Alanís, El Colegio de San Luis
Germán Feijoo, Universidad del Valle (Colombia)
Iván Gomezcézar, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Jesús Hernández Jaimes, FFyL UNAM
Leticia Reina, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Luciano Concheiro, Universidad Autónoma Metropolitana–Xochimilco
Luz María Uthhoff, Universidad Autónoma Metropolitana–Iztapalapa
Marcela Dávalos, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Marco Bellingeri, Universidad de Turín (†)
Ricardo Pérez Montfort, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Salvador Rueda, Dirección de Estudios Históricos, INAH
Tiziana Bertaccini, Universidad de Turín
Verónica Oikión, El Colegio de Michoacán

Concepto y producción editorial

Benigno Casas

Diseño web

Tania Ixchel Pérez González

Cuidado de la edición

María de Lourdes Domínguez Vázquez y César Molar

Corrector de estilo

Alberto González Ávila

Soporte técnico

Reynaldo Gallo Mondragón

Fotografía de portada

Jorge Obregón, 2020

Fotografías de *banner*

Jorge Obregón

Propósito



Etimología:

Con. perteneciente a

Temporaneus: tiempo

Pertenecer a un tiempo junto con otros.

Paradoja:

Es posible *existir* en el mismo tiempo-espacio con otros, e ignorarlo.

Se pertenece por diversos impulsos, como, uno entre tantos ejemplos, los acontecimientos (crisis, revoluciones, catástrofes naturales, las tempestades modernizadoras) que hacen vibrar a muchos al mismo ritmo de sus reverberaciones. Se pertenece, también, por las narrativas históricas que nos convierten en individuos que conllevan —carga y alegría— un mismo tiempo-espacio con otros.

Nos hacemos, no nacemos, contemporáneos.

¿Por qué *Con-temporánea*?

Recuperar desde esta segunda década del siglo XXI al XX, polémico, fundador, en su calidad global y su circunstancia local, su variedad y discontinuidad, en sus muchos temas y sujetos, asumirlo como un continente apenas explorado.

Traer lo muy lejano en el tiempo-espacio, al diálogo con este tiempo nuestro. Distanciarse de un presente sólido y familiar para abrirlo a las posibilidades múltiples del tiempo largo.

Promover muchas tramas narrativas, capturar los acontecimientos fundadores, ampliar el tiempo-espacio con nuevos sujetos y temas, acoger la riqueza de miradas y métodos históricos.

Abrir, en un tiempo de consenso, de plena aceptación de las frías y uniformes aguas de la sociedad global, el aire fresco de la crítica.

Invitar al ejercicio colectivo de trazar en la arena móvil del tiempo las tramas de un nosotros polifónico, diverso y distinto, contradictorio, siempre cambiante.

Fotografías de banner

Jorge Obregón



Revista CON-TEMPORÁNEA, toda la historia en el presente
Núms. 19-20 *Dossier*: Historia ambiental

Coordinadores: Margarita Loera Chávez y Peniche y Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Presentación

Margarita Loera Chávez y Peniche y Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Destejiendo a Clío

La política ambiental de México y las áreas naturales protegidas,
del siglo XX al nuevo milenio
Erica Domínguez Cervantes

Ciudades y naturaleza muerta: higiene, miasmas y pantanos
Marcela Dávalos López

Territorios-movimiento: praxis política en, con y desde la Sierra del Tentzon, Puebla
David Jiménez Ramos / Emilia Torres Sámano

Cosmohistorias incómodas: de la idolatría a la defensa del territorio
Carlos Arturo Hernández Dávila

Caso vaquita marina: ecología política y periodismo
Víctor Renné Rodríguez Sánchez

Del oficio

Miradas desde la complejidad. Comunidades indígenas, impactos
y resiliencia ante el cambio climático
Alejandra Pacheco Mamone / Carlos Robles Guadarrama

El golfo de México en el siglo XXI
Claudio de Jesús Vadillo López / Andrés Latapí Escalante

Mirando a los volcanes desde el Santuario del Señor del Sacromonte
en la larga duración temporal
Margarita Loera Chávez y Peniche / Mauricio Ramsés Hernández Lucas

La extracción de azufre del volcán Popocatepetl
Osvaldo Roberto Murillo Soto / Christian Páez Cedillo

Cintena y Cinteta: los señores del maíz entre los nahuas de la sierra Negra de Puebla
Elizabeth Mateos Segovia

La Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero. Una historia de larga duración:
clima, orografía y sociedades
Francisco Antonio Aguilar Irepan

Expediente H

Conquista de las montañas, conquista de un territorio
Martín Rodrigo Vilariño

Defensa del territorio y los bienes ambientales: Lolita Chávez, maya k'iche' de Santa Cruz
del Quiché, Guatemala
Alba Patricia Hernández Soc / Angela Ixkic Bastian Duarte

“Por mi rastro, por mi sombra y por mi montaña”. El curanderismo
en la costa norte de Perú
Víctor Alfonso Benítez Corona

Post Gutenberg

Video

Semillas ancestrales. Cortometraje documental
Realización: Ricardo Chacón Pérez

Sea trip: odisea para salvar a la vaquita marina
Dirección: Víctor R. Rodríguez / Adriano Elenes

Misioneros del temporal. Guardianes de la lluvia en el oriente de Morelos
Guion, dirección y producción: Jimena Leonor Paz Navarro

Galería

Proyecto de la luz en el calendario agrícola
Jorge Obregón

Audio

Aura Lolita Chávez Ixcaquic, maya k'iche': defensora del territorio
Alba Patricia Hernández Soc

Paisajes forestales sonoros: "Amanecer en la sierra", "Cortando pinos" y "Camión de madera"

Cuauhtémoc Osorio Yáñez / Juan Manuel Cruz Inostrosa / Ramsés Hernández

Trayectorias

Historias del bosque en el tiempo presente. Una mirada al pasado a través de la voz de los pueblos I. Entrevista a Pedro Páez Castillo

Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Historias del bosque en el tiempo presente. Una mirada al pasado a través de la voz de los pueblos II. Entrevista a Rafael Eugenio Parrilla Arroyo

Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Observatorio coyuntural de historia ambiental. Entrevista a Sergio Eduardo Carrera Quezada

Mauricio Ramsés Hernández Lucas / Margarita Loera Chávez y Peniche

Noticias

Deforestación y reforestación en la comunidad de San Pedro Nexapa. Entrevista a Enrique Macario Hernández y Mauricio Flores

Juan Manuel Cruz Inostrosa

Organización social en la Montaña de Guerrero frente a los procesos mineros

Florencia Mercado Vivanco

Mirar libros

Aída Montes de Oca Hernández, "Manual de derecho ambiental mexicano", sobre: Raúl Brañes, *Manual de derecho ambiental mexicano, addenda* por Luis Reynaldo Vera Morales, 3a. ed., México, FCE / Fundación Mexicana para la Educación Ambiental, 2018.

Eduardo Eattan Puente Pastrana, "La reinención de la naturaleza americana: las revoluciones ecológicas del siglo XVI", sobre: Marta Martín Gabaldón, Huemac Escalona

Lüttig y Raquel E. Güereca Durán, *Impacto ambiental y paisaje en Nueva España durante el siglo XVI*, México, UNAM (México 500, 10), 2021.

Jorge Alejandro Díaz Barrera, “La caída de Tenochtitlan y la posconquista ambiental”, sobre: Sergio Miranda Pacheco, *La caída de Tenochtitlan y la posconquista ambiental de la cuenca y ciudad de México*, México, UNAM (México 500,14), 2021.

Laura E. Corona de la Peña, “La historia ambiental. Miradas distintas desde la otredad”, sobre: Margarita Loera Chávez y Peniche y Mauricio Ramsés Hernández Lucas (coords.), *Diálogos con la historia ambiental*, México, INAH / ENAH (Brújula, Patrimonio), 2020.

Mauricio Ramsés Hernández Lucas / Margarita Lorea Chávez y Peniche, “El pensamiento revolucionario cardenista y la nacionalización de los recursos naturales mexicanos”, sobre: Emily Wakild, *Parques revolucionarios. Conservación, justicia social y parques nacionales en México: 1910–1940*, traducido por Eugenio Fernández Vázquez, prólogo a la edición en español por Gonzalo Halffter, México, La Cigarra, 2020.

Laura Collin Harguindeguy, “La vulnerabilidad de las áreas naturales protegidas ante la reforma agraria de 1992”, sobre: Erica Domínguez, “La vulnerabilidad de las áreas naturales protegidas ante la reforma agraria de 1992. El caso de la Sierra de Álvarez, San Luis Potosí (1990–2022)”, tesis de maestría, ENAH / INAH / Conahcyt, México, 2023.

Presentación

La historia ambiental estudia las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Podríamos decir que es una especialidad de la historia más o menos reciente, dado que nació en Alemania a finales del siglo XIX, pero se amplió en Francia a principios del siglo XX. En Estados Unidos se desarrolló hasta mediados del siglo XX; en América Latina —y en México en particular— es una materia de carácter actual y se ha fortalecido en el contexto de los debates sobre el calentamiento global y el cambio climático.

En 2005, la Dirección de Estudios Históricos del INAH en conjunto con la Escuela Nacional de Antropología e Historia echaron a andar el Proyecto Eje Conservación del Patrimonio Cultural y Ecológico en los Volcanes, el cual se ha desarrollado a la par con el Seminario Permanente Antropología de la Montaña y el Clima. De ahí surgió la idea de presentar este número en el que se ha invitado a diversos especialistas para que expongan una visión reciente sobre la historia ambiental.

En Destejiendo a Clío se presentan estudios que analizan varios fenómenos ambientales desde diversos enfoques de investigación. Los artículos son los siguientes: “La política ambiental de México y las áreas naturales protegidas, del siglo XX al nuevo milenio”, de Erica Domínguez Cervantes; “Ciudades y naturaleza muerta: higiene, miasmas y pantanos” de Marcela Dávalos López; “Territorios–movimiento: praxis política en, con y desde la Sierra del Tentzon, Puebla”, de David Jiménez Ramos y Emilia Torres Sámano; “Cosmohistorias incómodas: de la idolatría a la defensa del territorio”, de Carlos Arturo Hernández Dávila, y cierra la sección el “Caso vaquita marina: ecología política y periodismo”, de Víctor Renné Rodríguez Sánchez.

La sección Del Oficio se compone de varios artículos científicos en los cuales se da una visión general de cómo abordar la historia ambiental desde diversas perspectivas teóricas y metodológicas. En el trabajo “Miradas desde la complejidad. Comunidades indígenas, impactos y resiliencia ante el cambio climático”, de Alejandra Pacheco Mamone y Carlos Robles Guadarrama, se contextualiza un proceso de organización comunitaria de los grupos indígenas nahua y popoluca de la sierra Santa Martha, en el estado de Veracruz; en el artículo “El golfo de México en el siglo XXI”, de Claudio de Jesús Vadillo López y Andrés Latapí Escalante, se da una panorámica

histórica de los cambios que ha sufrido lo que hoy es el golfo de México, desde tiempos ancestrales hasta el siglo XXI, matizando las mutaciones en la ocupación productiva y las estrategias adaptativas y de devastación ambiental. En “Mirando a los volcanes desde el Santuario del Señor del Sacromonte en la larga duración temporal”, de Margarita Loera Chávez y Peniche y Mauricio Ramsés Hernández Lucas, se presenta un estudio de amplitud cronológica en el que se muestra cómo el culto al agua y a la montaña ha pervivido —con cambios adaptativos a los tiempos históricos— en el cerro del Sacromonte y en los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. En la investigación “La extracción de azufre del volcán Popocatepetl”, de Osvaldo Roberto Murillo Soto y Christian Páez Cedillo, se habla de cómo a principios del siglo XX se efectuaba la extracción de azufre del cráter del Popocatepetl. El artículo plantea el contexto histórico de esa actividad minera, para brindar un enfoque holístico de la relación entre el hombre y el volcán, e incorpora una breve historia geológica de la montaña. Elizabeth Mateos Segovia, en “Cintena y Cinteta: los señores del maíz entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla”, ofrece algunos relatos etnográficos de carácter ritual y agrícola relacionados con fechas que atienden a la liturgia católica de siete pueblos nahuas del municipio de San Sebastián Tlaco-tepec, en la Sierra Negra de Puebla, que evocan a los señores sagrados del maíz. Por último, Francisco Antonio Aguilar Irepan, en “La Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero. Una historia de larga duración: clima, orografía y sociedades”, analiza cómo distintos grupos sociales han habitado la tierra caliente de Michoacán y Guerrero en la época prehispánica, el periodo virreinal y la época independiente, adaptándose y aprovechando el clima, los recursos naturales, minerales y acuáticos de dicho espacio territorial para dar una base explicativa a lo que sucede en la época contemporánea.

Expediente H presenta tres textos en los que se exponen distintos ángulos de la historia ambiental fuera del territorio mexicano. En Argentina, Martín Rodrigo Vila-riño trata el tema de la conquista de un territorio en la región de Cuyo y Patagonia. En Guatemala, Alba Patricia Hernández Soc y Angela Ixkic Bastian Duarte promueven la voz de Aura Lolita Chávez Ixcaquix, defensora del territorio y de los bienes ambientes que lo caracterizan. A propósito de Perú, Víctor Alfonso Benítez Corona expone el tema del curanderismo relacionándolo con el medio ambiente.

En Post Gutenberg se presenta una gran riqueza de documentales, audios, imágenes de pinturas y entrevistas; destaca el documental *Semillas ancestrales*, realizado por Ricardo Chacón Pérez, en el que se muestra una vía alternativa relativa a la agroalimentación con el cultivo de jitomate en una de las zonas más complejas de

la Ciudad de México, Iztapalapa. En “*Sea trip: odisea para salvar a la vaquita marina*”, de Víctor R. Rodríguez y Adriano Elenes, se trata el problema sobre la extinción de la especie endémica del golfo de California. El documental *Misioneros del temporal*, de Jimena Leonor Paz Navarro, se trabaja en forma muy acertada el tema contemporáneo de la solicitud de las lluvias en los Altos de Morelos. En la galería compararemos imágenes sobre el *Proyecto de luz en el calendario agrícola*, de Jorge Obregón, destacado pintor mexicano con carácter internacional y enorme curriculum, dedicado al tema y a la pintura de alta montaña. En esta ocasión los audios versan sobre el bosque, la deforestación, la comunalidad y la reforestación a cargo de Alba Patricia Hernández Soc, Cuauhtémoc Osorio Yáñez, Juan Manuel Cruz Inostrosa y Mauricio Ramsés Hernández Lucas.

En esta ocasión la sección Trayectorias presenta entrevistas a tres destacados personajes dedicados a la conservación y el estudio del ambiente desde el ámbito comunal y académico. Ellos son Pedro Paéz, protector del medio ambiente en Amecameca; Rafael Eugenio Parrilla Arroyo, consagrado a la conservación y restauración del Bosque Esmeralda en San Pedro Nexapa y Sergio Eduardo Carrera Quezada, coordinador del Seminario de Historia Ambiental del Colegio de México A.C.

La bibliografía que se comenta en Mirar libros está dedicada a investigaciones recientes sobre historia ambiental. Y para concluir, en la sección Noticias desplegamos dos escenarios: el primero aborda la forma en que son conservados tanto el Área Natural Protegida del Parque Nacional Sacromonte como los bosques del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl, y el segundo, la problemática de la minería a cielo abierto en la Montaña de Guerrero.

**Margarita Loera Chávez y Peniche
Mauricio Ramsés Hernández Lucas**

La política ambiental de México y las áreas naturales protegidas, del siglo XX al nuevo milenio

Erica Domínguez Cervantes*

Resumen

Este artículo estudia la evolución de las instituciones mexicanas dedicadas a proteger el medio ambiente a través del análisis historiográfico sobre la creación de los parques nacionales y, después, las áreas naturales protegidas. Conforme a los preceptos de la ecología política, los cambios diacrónicos en la legislación reflejan cómo se ha utilizado la normatividad a favor y en contra de la explotación de los recursos naturales en México, y de sus guardianes, los campesinos. Desde la perspectiva de la antropología y la ecología, el trabajo reflexiona en torno a la negligencia político-económica que han padecido las instituciones encargadas de los bienes naturales de la nación y detalla cómo los programas estatales de conservación han menospreciado a los sectores sociales más importantes en el cuidado del territorio mexicano, es decir, los ejidos y comunidades campesinas.

Palabras clave: áreas naturales protegidas, ambiente, conservación, Miguel Ángel de Quevedo, Lázaro Cárdenas.

Abstract

This paper studies the evolution of Mexican institutions in charge of protecting the environment through historiographical analysis of the creation of national parks and, later on, protected natural areas. According to the postulates of political ecology, diachronic changes in legislation reflect how successive regulations have been used in favor of and against the exploitation of natural resources in Mexico, and of their guardians, peasants. From an anthropological and ecological perspective, this work reflects on the political and economic neglect institutions devoted to the protection of the nation's natural assets have suffered and describes how conservation.

Keywords: protected natural areas, environment, conservation, Miguel Ángel de Quevedo, Lázaro Cárdenas.

Introducción

A partir de la primera década del siglo XX y hasta el nuevo milenio, el progreso de la cultura ambiental en México ha sido intermitente, con avances y retrocesos institucionales y legislativos que a lo largo del tiempo conformaron instrumentos como las áreas naturales protegidas (ANP). La intención de este artículo es presentar el camino que ha recorrido el país en la creación de sus instituciones y leyes ambientales. Comienza por analizar la política de conservación forestal de Lázaro Cárdenas y la intervención de Miguel Ángel de Quevedo; se destaca la influencia de otros actores clave que dan paso a la visión ecologista a finales de los años setenta e inicios de la siguiente década. En medio del declive del modelo económico conocido como de desarrollo estabilizador bajo la rectoría del Estado en la década de los ochenta, se narra la forma en que se construyó un sistema jurídico-institucional integral para la protección ambiental, plasmado en la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA), promulgada en 1988. Después, para responder a las exigencias internacionales de la Cumbre de la Tierra celebrada en Río de Janeiro en 1992, se conformó en 1994 la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnap), la cual comprendía en una misma entidad administrativa a todo el sector ambiental; en 1996 se reformó la LGEEPA y se posicionó el esquema de las ANP como política del Estado para la protección de los bienes de la naturaleza.

En el nuevo milenio, la administración sexenal, de manera errónea, restó atribuciones a la Semarnap y la redujo a Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), como permanece hasta la redacción del presente artículo; por otro lado, favoreció al subsector forestal y aumentó la superficie protegida por la denominación de ANP; sin embargo, la polémica sobre su eficacia como áreas de gestión oficial para conservar la biodiversidad y revertir el proceso de déficit ecológico se ha mantenido, lo cual representa una oportunidad para corregir fallas estructurales en su funcionamiento y, en paralelo, fortalecer otros mecanismos de gestión ambiental que, en cualquier caso, requieren de la acción de los poseedores de la tierra y los recursos naturales que ésta resguarda.

Los cimientos jurídicos e institucionales: Miguel Ángel de Quevedo

En México, fundar instituciones en materia de política ambiental y áreas naturales protegidas ha significado una lucha constante. En 1904 se creó la Junta Central de

Bosques, como parte de la Secretaría de Agricultura y Fomento, a iniciativa de Miguel Ángel de Quevedo,¹ el Apóstol del Árbol; el proyecto de conservación de ese entonces y hasta el final del periodo cardenista se basó en las medidas de conservación hidrológica forestal de las cuencas de México, además de los resultados que emergieron durante la Conferencia Internacional Norteamericana sobre Conservación de Recursos Naturales entre México, Canadá y Estados Unidos, celebrada en Washington en 1909, donde la representación de México estuvo a cargo de Quevedo. En tal conferencia se reconocieron como recursos naturales de utilidad pública (en tanto medios de vida y bienestar) los suelos, el agua y los bosques, además de los contenidos en el subsuelo.²

En ese contexto, la Junta Central de Bosques propuso la regulación federal del aprovechamiento de las zonas forestales; el Congreso legislativo emitió la Ley Forestal de 1909 para el Distrito Federal, puesto que no existían las bases constitucionales para formular y publicar una ley nacional. Por entonces, el conflicto entre actividades humanas y la capacidad de la naturaleza para regenerarse se centró en la propiedad particular y el papel que tendría que asumir el Estado ante el uso, abuso y destrucción que los propietarios hacían de los recursos silvícolas.³

Existe un debate sobre la influencia de Quevedo en la perspectiva conservacionista plasmada en el artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917: por una parte, Juan Humberto Urquiza⁴ argumenta que fueron las iniciativas y propuestas de Quevedo las que convencieron a algunos delegados⁵ que formarían parte del Congreso Constituyente de Querétaro para que se incluyeran preceptos de conservación forestal en la nueva constitución gracias a los cuales los bosques no se reducirían a propiedad privada, sino que se reservarían como recurso de la Nación;⁶ en esta posición también tuvo el apoyo del director de Agricultura, José Duvalón y de Andrés Molina Enriquez.⁷ Por otra parte, Pedro Álvarez-Icaza⁸ argumenta que, de acuerdo al *Diario de los Debates del Congreso Constituyente*, fueron diputados concedores del campo y de la vida campesina como Francisco J. Mújica quienes defendieron que, en el manejo colectivo de los recursos naturales, las comunidades indígenas encuentran la forma de proteger las tierras cultivables, los bosques, las selvas y el agua.⁹ Este autor señala también que el *Diario de los Debates* no menciona a Quevedo.

La argumentación de Urquiza parece tener fundamento en que la redacción del artículo 27 Constitucional estuvo influida en gran medida por las ideas de Andrés Molina Enríquez,¹⁰ quien “advertía los riesgos de olvidar que la naturaleza impone

la dirección del trabajo”.¹¹ En adición, podría respaldar esa idea la trayectoria del propio Quevedo en la protección de las cuencas hidrológicas forestales, en las instituciones administrativas y la normatividad específica que regulaban la existencia de las reservas forestales del país.¹²

Al quedar estipulado en la Constitución la facultad de la nación para regular el aprovechamiento de los elementos naturales, su distribución equitativa,¹³ se logró un gran avance: ahora el Estado tenía la facultad de imponer límites en el uso de la propiedad y castigar la depredación de bosques y selvas. En 1917, Quevedo indujo al presidente Carranza a declarar al Desierto de los Leones como el primer Parque Nacional de México.

Con base en el párrafo tercero del artículo 27 de la Constitución de 1917, en 1926 se promulgó la primera Ley Forestal de corte federal,¹⁴ en ella se reconocían los bosques y selvas como propiedad de los dueños y poseedores de la tierra,¹⁵ se establecían limitantes en el aprovechamiento de los bosques, su restauración y propagación; en adición fue la primera ley que estableció las bases legales de creación, administración y manejo de áreas naturales protegidas como facultad del Poder Ejecutivo Federal.¹⁶ La ley abordó en términos jurídicos los conceptos de “conservación”, “aprovechamiento” y “restauración”, los cuales se han adaptado a lo largo del tiempo conforme han avanzado las investigaciones biológicas y sociales y las prácticas sobre el uso de la biodiversidad.

De gran importancia para la conservación de los bosques y selvas —que en su mayoría se salvaguardan en terrenos de ejidos y comunidades que pueden formar parte, o no, de las ANP— fue que, con fundamento en esa ley forestal, se comenzó a expresar en las resoluciones presidenciales de dotación ejidal, medidas preventivas para que los sujetos agrarios no realizaran acciones de tala forestal, y por el contrario, contribuyeran a la conservación y restauración de los bosques y arbolados contenidos en dichos terrenos.

Política ambiental y áreas naturales protegidas en el periodo Cardenista

Durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934–1940), la figura central de Quevedo en la conservación hidrológica de las cuencas marcó la política de conservación y protección de los bosques y selvas, es decir, se reconoce la importancia de las reservas forestales como regulador de los sistemas hidrológicos. En 1935 se creó el Departamento Autónomo Forestal, de Caza y Pesca, a cargo de Quevedo,¹⁷

la primera institución conservacionista de México. Tenía como funciones: la preservación de los bosques, la reforestación y creación de viveros, establecer y administrar los parques nacionales, proteger la flora y la fauna, administrar la caza y la pesca, además de estimular la investigación científica y la educación.¹⁸

En las resoluciones de dotación ejidal se estableció, como obligación para los ejidatarios, cumplir con las disposiciones emitidas por tal Departamento, si bien en muchos sentidos se plasmaron en esos documentos medidas restrictivas para el aprovechamiento forestal, también se señalaba que quedaba a cargo de la institución forestal la organización de los sujetos agrarios en cooperativas forestales para la explotación de los bosques; sin embargo, debido al reducido presupuesto destinado a este concepto tuvo poco éxito la formación de cooperativas.

De 1935 a 1940 el Departamento Autónomo Forestal auspició las declaratorias de 39 áreas naturales protegidas bajo la categoría de parques nacionales y reservas forestales alimentadoras de los sistemas hidrológicos, distribuidas en 17 estados del centro del país, con lo que se cubría una superficie cercana a 650 000 hectáreas de bosques de coníferas, principalmente.¹⁹ En el gobierno cardenista se expidió el mayor número de decretos de ANP en un sexenio, récord que perdura hasta el presente. De igual manera, se impulsaron grandes campañas de reforestación en el valle de México y en el resto del país, para lo cual se aprovechó el apoyo del ejército, se instalaron viveros forestales a nivel nacional, estatal y municipal, además de que se emprendieron acciones de protección con organizaciones como la Sociedad Forestal Mexicana.²⁰

La política de conservación de los bosques, en estrecho vínculo con los ciclos del agua, no fue acompañada, desafortunadamente, de suficientes recursos económicos para el servicio forestal. La alianza de Cárdenas y Quevedo tuvo diferencias ideológicas entre la conservación de los recursos forestales y el desarrollo rural: Cárdenas consideraba que la protección de los bosques y de la fauna silvestre eran un componente de su programa de desarrollo rural, ya que su compromiso era con el pequeño productor y, por lo tanto, debían estar en manos del Estado, principalmente la tierra, el agua y los bosques; por su parte, Quevedo sostenía que cuando fuera necesario, la conservación de los recursos naturales debería anteponerse a las reclamaciones de los usuarios del recurso, demostrando con trabajos de ingeniería aplicada la importancia que tenía la conservación hidrológica forestal de las cuencas para garantizar el desarrollo agrícola e industrial del país. Estas diferencias

provocaron el cierre del Departamento Autónomo Forestal, de Caza y Pesca en 1940.²¹

Por otro lado, los funcionarios encargados de aplicar y vigilar la observancia de la legislación forestal mostraron desinterés en ello, además hubo poco entusiasmo de la población ante las restricciones para el uso de sus bosques y de la vida silvestre; tanto pequeños propietarios como ejidatarios consideraban que éstas eran excesivas, y faltaban incentivos para los planes de manejo forestal y la formación de cooperativas que permitieran un eficiente aprovechamiento de este recurso y su fauna silvestre a favor de los particulares y colectivos.²²

Con sus altibajos, la relación Cárdenas–Quevedo posibilitó establecer un sentido precautorio respecto del cuidado en el uso de los recursos naturales y limitar la voracidad destructora de los bosque y selvas que habían ocasionado los hacendados y las compañías forestales extranjeras, así como al propio gobierno en la construcción de grandes obras públicas, además de establecer medidas precautorias en el uso y aprovechamiento de los bosque en las resoluciones presidenciales de dotación ejidal en la etapa que se dio el mayor reparto agrario.

Si bien para la clase gobernante los recursos naturales “eran, en primer término, un patrimonio que había que explotar del mejor modo posible y para beneficio común”²³ para el Departamento Autónomo Forestal, de Caza y Pesca había una preocupación sobre la extinción o el deterioro de los bosques, de los ecosistemas y del medio ambiente, por lo que en esa instancia gubernamental, se definieron planes de conservación forestal para el mantenimiento de las cuencas hidrológicas de México y aprovechamiento regulado de las reservas forestales que motivó la declaración del mayor número de ANP en un sexenio. Como se señaló, no se contó con las partidas presupuestales para desplegar la capacidad técnica y jurídica que haría efectiva la protección de los bienes naturales del país, y en particular de las ANP, por lo que hasta avanzados años quedaron como decretos en papel.

De la conservación de los bosques y selvas a la perspectiva ecologista

El periodo de 1940 a 1970 se conoce como el declive de la conservación: al tiempo que se desplegó la actividad agrícola, principalmente en tierras de riego para la agroindustria, se da paso al México preindustrial y al modelo de desarrollo estabilizador bajo la rectoría del Estado.²⁴ Las políticas de conservación quedaron subor-

dinadas a las políticas de fomento productivo y estimularon el crecimiento industrial bajo una desmedida explotación de los suelos, aguas, bosques y fauna de la nación; la ganaderización ocasionó la deforestación de millones de hectáreas y se concesionó también la explotación forestal a empresas privadas, situación esta última que ya permitía la Ley Forestal de 1926.

Antes de iniciar la segunda mitad del siglo XX, la perspectiva ecologista como disciplina científica fue desplegada por algunos biólogos mexicanos que posteriormente formarían los primeros institutos de ecología en el país. El esfuerzo más destacado por reorientar la política forestal y detener la devastación de este recurso lo realizó Enrique Beltrán Castillo, quien en 1952 fundó la asociación civil Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, ya como titular de la Subsecretaría Forestal y Fauna, entre 1958 y 1964, se duplicó el presupuesto para el sector, se renovó el Instituto de Investigaciones Forestales y se inició el Inventario Nacional Forestal.²⁵

En los años setentas, las nuevas preocupaciones por los ecosistemas naturales y el despertar de la conciencia mundial provocaron que comenzara a despuntar un nuevo rumbo de la política ambiental en México; fue durante el proceso de los preparativos de la Conferencia de Estocolmo que, en 1971, se promulgó la Ley Federal para Prevenir y Controlar la Contaminación Ambiental,²⁶ la que atendía principalmente temas de contaminación del aire, del agua y los suelos relacionados con la salud del ser humano, por lo que la vigilancia en su aplicación quedó a cargo de la Secretaría de Salubridad y Asistencia a través de la Subsecretaría de Mejoramiento del Ambiente. Por otra parte, la administración de los parques nacionales como áreas protegidas se ubicó en la Secretaría de Agricultura y Recursos Hidráulicos (SARH), y durante esa misma década pasó a la Secretaría de Asentamientos Humanos y Obras Públicas.

La Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural sentó las bases para el surgimiento de las primeras reservas de la biosfera bajo la creación, en 1971, del Programa del Hombre y la Biosfera de la UNESCO, conocido como MAB-UNESCO (por sus siglas en inglés MaB, de Man and Biosphere), además de que se fundó la Red Mundial de las Reservas de la Biosfera,²⁷ con lo que se introducen nuevos elementos conceptuales y de manejo para las ANP en las que había predominado el modelo de parques nacionales.

El actor más importantes para el establecimiento de las reservas de la biosfera en México bajo el programa MAB-UNESCO fue Gonzalo Halffter,²⁸ quien también fue

uno de los principales críticos del modelo de parques nacionales establecido por Quevedo; por ese entonces, la situación de los parques era muy deficiente y su gestión cercana al modelo estadounidense. La fórmula de reservas de la biosfera definió un esquema distinto, en el que se vinculaba la diversidad cultural con la diversidad biológica, la generación de capacidades locales para la gestión territorial y la investigación científica.²⁹

A finales de los años setenta se declaran las primeras reservas de la biosfera: Mampimí y la Michilia en Durango y Montes Azules en Chiapas. En la actualidad, la mayor superficie protegida en México está bajo esa categoría de manejo. El énfasis en la incorporación de las comunidades locales es, desafortunadamente, una de las mayores deficiencias en el manejo de las áreas protegidas. Por ese entonces se fundó la asociación civil Instituto de Ecología (1974) por un grupo de investigadores y estudiantes bajo la dirección de Halffter. Y en 1975, Arturo Gómez-Pompa, científico botánico, fundó el Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos (INIREB).³⁰

La década de los ochenta: bases para un sistema jurídico ambiental integral

En 1982 se expidió la Ley Federal de Protección Ambiental,³¹ que en esencia seguía regulando temas de contaminación ambiental, agregando el medio marino, el subsuelo, la flora y la fauna. Por el mismo año, con el presidente Miguel de la Madrid se fundó la primera institución que se enfocó de manera específica al medio ambiente y a la protección de los ecosistemas, la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología (Sedue), instancia a la que se incorporó la administración de las áreas naturales protegidas³² que para entonces apenas habían aumentado de 40, durante el periodo cardenista, a 56 entre parques nacionales, zonas de protección forestal de flora y fauna, así como las reservas de la biosfera, en su mayoría concentradas en los estados de Nuevo León, Veracruz, México, Tlaxcala y Puebla.

En 1987, la iniciativa de reforma constitucional al artículo 27, párrafo tercero, presentada por el Ejecutivo Federal, definiría las bases para un sistema jurídico integral y concurrente en materia de protección ambiental al quedar en claro el derecho de la Nación de establecer las medidas necesarias “[...] para preservar y restaurar del equilibrio ecológico”. Se adicionó también la fracción XXIX-G al artículo 73, y con ello se incluía dentro de las materias de competencia del Congreso de la Unión la expedición de leyes generales que determinen la concurrencia de los gobiernos

federal estatal y municipal en materia de protección al ambiente, preservación y restaurar el equilibrio ecológico.³³ En la exposición de motivos de esta reforma, destacó la síntesis de la política de desarrollo de esos años a costa del deterioro de los bienes naturales:

En síntesis, en México, como en la mayor parte de los países del mundo, la preocupación estuvo en la generación del empleo, en el crecimiento de los servicios y la industrialización. El costo ha sido muy alto. Se contaminaron severamente lagos, lagunas y cuencas acuíferas, con sus consecuentes impactos adversos en el bienestar y la salud, en el abastecimiento de agua a otras poblaciones y actividades en el equilibrio de los ecosistemas. Se aceleraron los procesos de deforestación, erosión y desertificación. Se agudizó la contaminación atmosférica y México pasó a compartir los desequilibrios ecológicos propios de las naciones industrializadas.³⁴

Esa reforma estableció la base jurídica para la conformación de una ley integral ambiental, la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente³⁵ (LGEEPA), aprobada en 1988, fue considerada en su momento la ley mas avanzada en su género en Latinoamérica,³⁶ pues introdujo los principios de política ambiental y de prevención y derecho a un medio ambiente sano; se institucionalizó los instrumentos marco de la evaluación de impacto ambiental (EIA) y del ordenamiento ecológico del territorio (OET); se incluyó una sección sobre los tipos y características de las áreas naturales protegidas, y se establecieron las bases para el actual sistema nacional de estos espacios biodiversos. En 1989 se creó la Comisión Nacional del Agua (Conagua) como un organismo desconcentrado para regular y proteger las aguas nacionales.

Entre la Cumbre de la Tierra, el TLC y creación de instituciones ambientales en los años noventa

En pleno arranque del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Canadá, Estados Unidos y México, y en el contexto de las exigencias internacionales que emergen de la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro, ambos procesos suscitados en 1992, se modificó la estructura institucional. En lo que se refiere al sector ambiental, la Sedue se transformó en la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol); en ella se integran los temas ecológicos con la creación de dos órganos desconcentrados: el Instituto

Nacional de Ecología (INE, 1991) a cargo de la normatividad y la regulación ambiental y, la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa, 1992) para la vigilancia y cumplimiento de las leyes ambientales.³⁷ Las funciones de ambas instancias con el reconocimiento de vincular las dimensiones ambiental, social y económica.

Un hecho relevante para el conocimiento y uso de los bienes naturales y conformar un sistema nacional de información pública sobre la biodiversidad del país fue la fundación de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (Conabio), en 1992, tres meses antes de la celebración de la Cumbre de la Tierra.³⁸ Esta Comisión intersecretarial, con carácter de permanente, ha generado y compilado conocimiento científico sobre la variedad de especies de flora y fauna, así como de los ecosistemas terrestres y marinas de México; ha funcionado como enlace entre la academia, la sociedad y el gobierno tanto a través de la celebración de convenios, capacitación, foros y aportación de información pública, como con la aplicación de proyectos productivos sostenibles en áreas rurales impulsados por el programa del Corredor Biológico Mesoamericano. Este organismo tuvo su origen a iniciativa de José Sarukhán, exrector de la UNAM, quien fungió como su secretario ejecutivo hasta 2022.

En 1994, con la creación de la Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (Semarnap)³⁹ en el periodo presidencial de Ernesto Zedillo (1994–2000) y bajo la titularidad de Julia Carabias, se planteó una política de Estado para la coordinación de acciones del sector ambiental. Por primera vez en la historia ambiental de México se revirtió la tendencia histórica de ubicar en diversas instituciones a este sector, se unificó en una misma unidad administrativa a los subsectores de pesca, recursos forestales, vida silvestre, agua, aire, residuos peligrosos y áreas naturales protegidas.⁴⁰

Con el propósito de que la nueva política institucional tuviera un sosten jurídico sólido, en 1996 la LGEEPA⁴¹ es sustancialmente reformada casi en su totalidad, entre otros temas, uno de los principales fue el de distribución de competencias asignadas a las autoridades federales, estatales y municipales para la elaboración de políticas e instrumentos normativos ambientales, lo que dio base para que cada entidad federativa emitiera su propia ley ambiental. En adición, se rediseñó el “Título Segundo de Biodiversidad”, que incluye lo correspondiente a la regulación de áreas naturales protegidas, zonas de restauración, flora y fauna silvestres; y además, se publicó la Ley General de Vida Silvestre.⁴²

Durante el periodo zedillista, por primera vez, en el año 2000 se expidió el reglamento de la LGEEPA en materia de las ANP⁴³ y se creó la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) el 5 de junio del 2000, como organismo desconcentrado de la Semarnap;⁴⁴ es decir, se estableció una estructura dedicada a la administración y manejo de áreas protegidas de carácter federal. El país pasó de tener 89 áreas decretadas en 1994 que protegían 13.4 millones de hectáreas —poco más del 5% del territorio nacional—, casi todas sin personal, sin programas de manejo y sin presupuesto para su operación, a 127 declaratorias que cubrían 17 millones de hectáreas hasta el año 2000 —equivalente al 8.6% del territorio—, de las cuales, 51 ANP contaban con personal profesional y recursos para ofrecer un nivel básico de operación.⁴⁵ Se integró el Sistema Nacional de Áreas Protegidas (Sinap) conforme al mandato de la LGEEPA en el artículo 76 y se fundó el Consejo Nacional de Áreas Naturales Protegidas con prestigiados académicos y representantes de la sociedad civil y de gobierno, así como 32 consejos técnicos asesores para igual número de áreas protegidas.⁴⁶ Además, se designaron recursos adicionales a los fiscales proveídos por organismos conservacionistas y empresas privadas.⁴⁷ Todo lo cual indica la consolidación del esquema de ANP como principal modelo de conservación establecido en México, el cual, sin embargo, que no ha escapado de ser polémico, como se verá más adelante.

El nuevo milenio y los cambios en el sistema institucional y jurídico ambiental

Con el gobierno del presidente Vicente Fox Quesada, que inició a finales del año 2000, se restaron atribuciones a la Semarnap, la más importante fue la errónea decisión de desincorporar al subsector pesca para transferirlo a la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (Sagarpa) y la secretaría ambiental quedó como Semarnat.⁴⁸ Se fortaleció al subsector forestal con la creación, en 2001, de la Comisión Nacional Forestal (Conafor) y en el mismo año se publicó la Ley de Desarrollo Rural Sustentable, la cual prevé el manejo integral de los recursos forestales con las cuencas y ecosistemas hidrológico, sin embargo, tiene escasa aplicación. En 2003 se publicó la Ley General de Desarrollo Forestal Sustentable, en sustitución de la Ley Federal Forestal, así como la Ley para la Prevención y Gestión Integral de los Residuos; y en 2008 la Ley General de Cambio Climático.⁴⁹

En áreas protegidas, durante el periodo de Fox, se consolidó la Conanp en términos de infraestructura y personal a nivel central; se amplió la superficie protegida, para

alcanzar a cubrir 20 millones de hectáreas, de las que se estimó 77% fueron ecosistemas terrestres y el resto marinos, en términos del territorio nacional, representaba el 10%; aumentó el número de declaratorias, que llegó a 158 ANP, de ellas 90, tenían personal y recursos para mantener una operación básica.⁵⁰

Con posterioridad, quizá lo más importante fue la publicación de la Ley Federal de Responsabilidad Ambiental en 2013 (LFRA),⁵¹ que tiene por objeto promover la reparación y compensación de daños ambientales y prevé la creación de juzgados de distrito con jurisdicción especial en materia ambiental dentro del Poder Judicial de la Federación.⁵² En concatenación, se ha observado una participación más activa de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en la interpretación de la legislación ambiental, como por ejemplo en la controversia a favor del Parque Nacional Tulum⁵³ cuando se vio amenazado por un plan de desarrollo urbano municipal.⁵⁴

Es de reconocer que algunos de los tratados y acuerdos internacionales asumidos por el Estado Mexicano en apego al artículo 133 constitucional, propiciaron la consolidación del sistema institucional en materia ambiental y colocaron en la agenda temas de relevancia como el cambio climático, esquemas de control a la comercialización de las especies silvestres y el acceso a los recursos génicos, así como un modelo diferente en el manejo de áreas naturales con las reservas de la biosfera bajo esquemas bioculturales.

Como se ha señalado, también debe valorarse que el sistema institucional y jurídico ambiental de México es uno de los más avanzados en el contexto latinoamericano, el cual, se ha construido con base en el conocimiento de la biodiversidad del país y de los principales problemas ambientales, es decir, hay capital humano interdisciplinario e instituciones de investigación biológica, sustentable y social, lo cual significaría que México tiene la infraestructura básica para mejorar los resultados y frenar la devastación de bosques y selvas que implicaron la pérdida de 11 905 011 hectáreas entre 1976 y 2014.⁵⁵ Por su parte, el Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible reportó, en 2020, que México pierde cerca de medio millón de hectáreas de bosques y selvas cada año.⁵⁶

Ambas fuentes de información coinciden en señalar que la deforestación es motivada por los cambios de uso del suelo para actividades agropecuarias, pero principalmente las destinadas a ganadería extensiva, la introducción de plantaciones de monocultivos y cultivos de transgénicos, así como por infraestructura urbana, explotación minera y desarrollos turísticos con inversión nacional y extranjera, a lo que se añade la tala ilegal y los incendios provocados y naturales.

Si bien las causas de pérdida de biodiversidad son multifactoriales, a mi parecer ha tenido un peso relevante la carencia de una política ambiental transversal en los diferentes sectores de la administración pública, lo cual compete a la rectoría del Estado, así como el reducido presupuesto que se le ha asignado históricamente, en relación con otros sectores de la administración pública, desde el periodo posrevolucionario y hasta nuestros días, a lo que añadiría la recurrente inobservancia a la legislación ambiental y al artículo 59 de la ley agraria que prohíbe parcelar bosques y selvas.⁵⁷

La eficiencia en el manejo de las ANP también se ha visto disminuida por esa errática política que tiene como base el eterno conflicto entre crecimiento económico versus conservación de la naturaleza, pero es de reconocer que no ha tenido los resultados esperados la propia estrategia de la Conanp, que ha priorizado, principalmente, la conservación del medio natural, al que se le ha considerado como capital natural, y se ha puesto en segundo plano la intervención de los que detentan la propiedad de la tierra en las diferentes fases del proceso: declaratoria, integración del programa/proyecto de manejo y gobernanza día a día de ese espacio. Por esta y otras razones, existe una polémica sobre tal modelo de conservación que en seguida abordamos.

La polémica sobre las áreas naturales protegidas como política pública en México

En la actualidad, en México y en otras partes del mundo,⁵⁸ el principal mecanismo de gestión oficial para la conservación de la biodiversidad y frenar el proceso de déficit ecológico son las ANP,⁵⁹ las cuales constituyen diversos sistemas ecológicos terrestres y acuáticos “[...] donde el ambiente original no ha sido alterado en lo esencial y generan beneficios diversos”⁶⁰ para la humanidad y el planeta.

Las ANP de carácter federal se establecen por declaratoria del titular del Ejecutivo Federal⁶¹ desde 1917, el decreto del parque nacional Desierto de los Leones marcó ese inicio. El capítulo de Biodiversidad de la LGEEPA (2021) y su Reglamento en materia de ANP regula su establecimiento, manejo y administración. Bajo esta modalidad existen en el país 185 ANP⁶² de carácter federal —adicional a las estatales, municipales y las que establezcan las legislaciones locales—, mismas que cubren 90958374 hectáreas (ha), de las cuales 21 499761 ha son terrestres y 69458 613 ha son áreas marinas; superficie que protege 11% del territorio nacional terrestre y 22% del continente marino del país.⁶³ A partir de 2008, se consideran también ANP

federales las áreas destinadas voluntariamente a la conservación,⁶⁴ de las que se han conformado 382, que incluyen 623 090 ha, se trata de predios biodiversos de propiedad privada o social con fines productivos bajo manejo de aprovechamiento sustentable.

Resulta indicativo que al año 2014, 20.7 millones de hectáreas de la superficie terrestre en ANP estaba vinculada a núcleos agrarios.⁶⁵ Este hecho ha significado la adaptación de esas culturas a espacios territoriales de valor natural, denominados procesos de interacción entre la cultura y la naturaleza, de la que obtienen, en mayor o menor medida, provisiones de subsistencia para su reproducción.⁶⁶

Sólo un porcentaje cercano a 60% de las 185 ANP federales cuentan con profesionistas y una infraestructura básica para su manejo asignados por la Conanp. Por lo que, al ser áreas de extensas superficies se requiere, en primer término, del consenso y colaboración de quienes habitan en ellas o son dueños de esos terrenos, ya que no siempre estos últimos habitan dentro de las ANP, así como de otros usuarios.

Sin demeritar la importancia de haberse consolidado la estructura institucional de la Conanp y el marco normativo que regula el funcionamiento de las áreas naturales bajo protección federal, se ha cuestionado la estrategia de conservación basada centralmente en las ANP. En términos de representación biológica, el estudio de Conabio referente al análisis de vacíos y omisiones en conservación de la biodiversidad terrestre de México indica que las áreas protegidas dejan fuera cerca de 80% de la biodiversidad del país, por lo que existen grandes vacíos de conservación; se menciona también que algunas de esas áreas naturales están sobrerrepresentadas y otras, subrepresentadas en términos de ecorregiones y sitios prioritarios;⁶⁷ de lo cual se concluye que la declaratoria de una superficie protegida no es suficiente para una política de conservación ecológica, se requieren complementar este modelo con otros instrumentos de conservación para asegurar la permanencia y funcionamiento de los ecosistemas.

Por lo que se refiere a la delimitación de la superficie protegida, se ha argumentado que al emitir las declaratorias de ANP, se espera mantenerlas como “islas de naturaleza intocadas”. Toledo expresa que ese modelo no es inmune a los procesos de irracionalidad ecológica:

[...] por muy extendida y significativa que sea una red de reservas, ANP estarán permanentemente amenazadas si más allá de sus límites ocurren

cruentos fenómenos de irracionalidad ecológica, pues las islas de naturaleza intocada no son “campanas de cristal”, impermeables o inmunes a los procesos de deterioro que tienen lugar en los ámbitos externos [...] Las ANP son indudablemente necesarias, pero no suficientes para preservar la diversidad biológica.⁶⁸

Estos sitios han tenido presiones provocadas por actores externos e internos de diversa índole, como son la deforestación, la expansión de las zonas urbanas, la ganadería extensiva, la minería y prácticas turísticas no tradicionales de alto impacto ecológico, entre otras prácticas insustentables.

Las áreas bajo protección han sido decretadas en espacios poblados, o bien, como se ha señalado, la mayor parte de sus superficies son terrenos de propiedad social, en menor proporción es propiedad privada, prácticamente no hay terrenos nacionales en su interior,⁶⁹ por lo que, al declararse áreas bajo protección sin involucrar a los propietarios o posesionarios de la tierra en beneficio del interés público,⁷⁰ las ANP han sido objetos de conflictos socioambientales. En ese sentido, se ha señalado que las ANP no han cumplido con los beneficios esperados por los titulares y poseedores de la tierra.⁷¹ En mi opinión, una de las causas de ese incumplimiento es el enfoque prioritariamente conservacionista como política pública, lo que ha motivado, en diversos momentos, la exclusión de las poblaciones locales tanto en el establecimiento del ANP como en la toma de decisiones sobre el aprovechamiento de los recursos naturales, lo que genera la percepción de no poder disponer de los terrenos de propiedad social o privada. De aquí que las poblaciones locales frecuentemente expresan limitada aceptación a este modelo de conservación.

Existe otra forma de pensar en la conservación, la cual “supone reconocer al menos tres principales postulados: *a)* el bio-social; *b)* el bio-cultural y *c)* el bio-productivo”, relacionados con el bienestar social a diferentes escalas en lo local, regional y nacional, con el reconocimiento de la diversidad cultural y el conocimiento indígena y campesino sobre la variedad “de paisajes, hábitats, especies y genes”⁷² y su aprovechamiento sustentable; en general, donde se mantienen formas de interacción con la naturaleza, los pueblos hacen uso de las áreas arboladas para la práctica de ganadería, agricultura y algunas formas de aprovechamiento forestal.

En ese sentido, el funcionamiento de las áreas naturales protegidas con la intervención directa de sus pobladores, requiere la construcción de un proyecto de convergencia de intereses que reconozca y convierta en acciones los tres principios señalados por Toledo para generar compromisos que puedan ser cumplidos por los

actores involucrados. La insuficiencia en la política pública de la Conanp aparece en la falta de integración de un proyecto territorial donde converjan los intereses público y privado.⁷³

El uso de los recursos naturales y de la biodiversidad, entendido como los “elementos naturales susceptibles de ser aprovechados por el hombre”,⁷⁴ tiene reglas y limitaciones. El fin último de la normatividad ambiental es preservar la continuidad de los ciclos de vida de los bienes de la naturaleza y, en consecuencia, de las poblaciones humanas. De aquí, las limitaciones respecto del uso de los recursos naturales que se establecen en la propia Constitución Política (artículos 27, tercer párrafo⁷⁵ y 25, párrafo sexto)⁷⁶ y que sustentan a la LGEEPA, la Ley Forestal, la Ley de Aguas Nacionales, la Ley General de la Vida Silvestre, Ley General de Desarrollo Sustentable (2018) y otros ordenamientos aplicables a casos específicos, como son las normas oficiales mexicanas (NOM).⁷⁷

En mi opinión, la importancia de los programas de manejo (PM) ⁷⁸ es que el conjunto de esos ordenamientos se debe reflejar en el PM adecuándolos a las condiciones *in situ* de cada ANP con la participación de las poblaciones locales. Al ser instrumentos de planeación que se traducen en estrategias, acciones, proyectos y reglas específicas regionales y locales, son una oportunidad para integrar un proyecto territorial donde confluyan los intereses de lo público y lo privado; sin embargo, esta planeación, que implica tanto el conocimiento de los ecosistemas y de las culturas locales, como procesos de diálogo para llegar a acuerdos y compromisos, en la práctica se reduce a la “consulta y opinión” de un PM prediseñado, se desaprovecha la oportunidad de construir un proyecto territorial con las comunidades, las instituciones del sector público y privado y la sociedad civil, referente a las zonas de preservación y uso productivo, entre otras acciones. Se pierde también la posibilidad de orientar el gasto público, los subsidios gubernamentales y hacer que programas ambientales concretos se conviertan en política pública transversal sobre los diferentes sectores de la economía.

Por otra parte, una de las principales antinomias con la normatividad de protección ambiental, la constituye las medidas de protección al sector minero, aun cuando una de las mayores afectaciones por la sobreexplotación de los recursos naturales son las actividades mineras. La Ley Minera de 1992⁷⁹ estableció en el artículo sexto que las actividades de explotación, exploración y beneficio minero serán preferentes sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del terreno; la reforma a esta ley, de 2014,⁸⁰ agregó que las excepciones de esa preferencia son las actividades de

exploración y extracción del petróleo y demás hidrocarburos, así como la transmisión y distribución pública de energía eléctrica; lo que genera un desequilibrio en la relación del crecimiento económico y la protección del medio ambiente.⁸¹

Otro factor de peso es la inconsistencia de las políticas públicas de desarrollo productivo y económico frente al sector ambiental, de tal manera que el tema de la transversalidad de la política ambiental en las diferentes esferas de la administración pública federal y estatal, sólo ha sido discursivo, lo cual se refleja tanto en la ausencia de proyectos sustentables en los diferentes programas sectoriales, como en el reducido gasto público destinado históricamente al sector ambiental, comparativamente en desventaja frente a otras instancias administrativas, como por ejemplo la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (Sader).

Desde mi opinión, la normatividad y la política pública han dejado al margen aspectos económicos, sociales y políticos que conciernen tanto a la relación del Estado con las poblaciones ejidales y comunales vinculadas a las áreas protegidas, como a las interacciones de esos núcleos agrarios con sus propios recursos y los procesos sociales que de ello se desprenden. De aquí la insistencia sobre el funcionamiento de las ANP con la intervención directa de las poblaciones locales en la construcción de un proyecto de convergencia de intereses que arroje compromisos factibles de ser cumplidos por los actores involucrados y el apoyo de la sociedad civil.

* Maestra en Ciencias Antropológicas; licenciada en Derecho por la UNAM y en Antropología Social por la ENAH.

Este artículo forma parte de la tesis de maestría titulada: “La vulnerabilidad de las áreas naturales protegidas ante la reforma agraria de 1992. El caso de la Sierra de Álvarez, San Luis Potosí (1992–2022)” para obtener el grado de maestra en Ciencias Antropológicas. Obtuvo mención honorífica y recomendación para publicación.

Agradezco al Dr. en Historia y Etnohistoria, Mauricio Ramsés Hernández Lucas, su apoyo en la revisión de este artículo.

¹ Miguel Ángel de Quevedo y Zubieta (1862–1946). Sus estudios de ingeniería civil en Francia lo facultaron para colaborar en el gobierno de Porfirio Díaz en la ampliación de la red ferroviaria, la construcción de puertos y diversas obras hidráulicas e industriales, dándose cuenta de la inmoderada destrucción de los bosques para dar paso a estas obras, así como de la importancia de la protección forestal para la conservación hidrológica de las cuencas de México. Javier Castañeda, “Las áreas naturales protegidas de México. De su origen precoz a su consolidación tardía”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 218, Barcelona, 2006, p. 10.

² Juan Humberto Urquiza, “Una historia ambiental global: de las reservas forestales de la nación a las reservas de la biosfera en México”, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 40, núm. 87, México, julio–diciembre de 2019, pp. 112–113.

³ Juan Humberto Urquiza, “Miguel Ángel de Quevedo: el porvenir de la nación”, *La Jornada Ecológica*, núm. 208, México, 2016, pp. 5–6.

⁴ Juan Humberto Urquiza, “Miguel Ángel de Quevedo y el proyecto de conservación hidrológica forestal de las cuencas nacionales de la primera mitad del siglo XX, 1900–1940”, *Historia Caribe*, vol. 10, núm. 26, Barranquilla, 2015, pp. 212–255; Juan Humberto Urquiza, *Miguel Ángel de Quevedo. El proyecto conservacionista y la disputa por la Nación 1840–1940*, México, FFL–UNAM, 2018.

⁵ Uno de ellos fue Pastor Rouaix. Es probable que la mayor influencia en los constituyentes se diera a través de su opúsculo “Algunas consideraciones sobre nuestro problema agrario”, mismo que se distribuyó a los diputados, en el que concretó sus planteamientos sobre la cuestión agraria desde el punto de vista de la economía nacional y de la conservación forestal. Urquiza, *Miguel Ángel de Quevedo. El proyecto...*, p. 209.

⁶ En uno de sus postulados previos al Congreso Constituyente, Quevedo señaló: “Y como los recursos naturales de la Nación, los bosques sobre todo que aún nos quedan, no reduci[d]los a propiedad privada, son el origen también de nuestras divisiones y codicias y causa, por su mal aprovechamiento, de inmenso perjuicio para la Nación, establezcamos asimismo en nuestra nueva Constitución la reserva de todos esos bienes, en el concepto de que en lo sucesivo, no se le explotará sino para el máximo provecho de la Nación.” Citado en Urquiza, *Miguel Ángel de Quevedo. El proyecto...*, p. 222.

⁷ Urquiza, Miguel Ángel de Quevedo y el proyecto..., pp. 241–242.

⁸ Pedro Álvarez-Icaza, “Propiedad y medio ambiente en tiempos de la Revolución mexicana”, *Este País*, México [junio de 2000], 10 de abril de 2022; Pedro Álvarez-Icaza, *Naturaleza colectiva. Gobernanza social de los territorios rurales*, México, Juan Pablos Editor, 2021.

⁹ Álvarez Icaza, *Naturaleza Colectiva. Gobernanza...*, p. 68.

¹⁰ Molina Enríquez dedicó amplias secciones de su obra *Los grandes problemas nacionales*, al estudio de la naturaleza jurídica y el régimen de propiedad de las tierras y aguas, desde la Colonia.

¹¹ Julia Carabias y Alejandra Rabasa, *Cien años de políticas y normatividad ambiental*, México, IJ-UNAM (Biblioteca Jurídica Virtual), 2017, p. 50.

¹² Miguel Ángel de Quevedo propició la creación de la Junta Central de Bosques en 1904, promovió la expedición de la primer Ley Forestal para el Distrito Federal en 1909 y en 1926 consiguió que se regulara esta materia en el ámbito nacional. En 1935, durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas se creó el Departamento Forestal y de Caza y Pesca con carácter autónomo. Urquiza, *Miguel Ángel de Quevedo. El proyecto...*

¹³ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), artículo 27, párrafo 3: “La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público, así como el de *regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación*, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su *conservación*” (cursivas añadidas).

¹⁴ *Diario Oficial de la Federación (DOF)*, 5 de abril de 1926. En materia federal, desde el año de 1926 hasta 2019 han regido, en diferentes periodos, ocho leyes en materia forestal publicadas en el *DOF* en los años de 1926, 1943, 1948, 1960, 1986, 1992, 2003 y 2018. Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria (CEDRSSA) 2019, Cámara de Diputados LXIV Legislatura, 2019, pp. 5–6.

¹⁵ Castañeda, “Las áreas naturales protegidas...”.

¹⁶ Reglamento de la Ley Forestal de 1926, artículo 39.

¹⁷ En 1923 logró que el presidente Álvaro Obregón emitiera el primer decreto de área natural protegida en el estado de San Luis Potosí para la Reserva Forestal Nacional Porción Boscosa de San Luis Potosí en Xilitla. Durante el periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas (1934–1940), consolidó la creación de 38 de áreas naturales protegidas en la nación.

¹⁸ Gabriela Becerra, “De parque nacional a reserva de la biósfera. Historia biocultural de la sierra Nevada”, tesis licenciatura, ENAH, México, 2017, p. 93.

¹⁹ Castañeda, “Las áreas naturales protegidas...”, p. 11.

²⁰ Urquiza, “Una historia ambiental global...”, p. 118.

²¹ Lane Simonian, *La defensa de la tierra del jaguar. Una historia de la conservación en México*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad / Instituto Nacional de Ecología / Semarnat / Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, 1999, pp. 133–134; Urquiza, “Miguel Ángel de Quevedo y el proyecto...”, p. 219.

²² Simonian, *La defensa de la tierra...*

²³ Arnaldo Córdova, “Desarrollo, desigualdad y recursos naturales”, en Pablo Pascual Moncayo y José Woldenberg (coords.), *Desarrollo, desigualdad y medio ambiente*, México, Cal y Arena, 1995, p. 63.

²⁴ Rolando Cordera y Carlos Tello, *México, la disputa por la nación: perspectivas y opciones de desarrollo*, México, Siglo XXI, 2018.

²⁵ Carabias y Rabasa, *Cien años de políticas...* p. 57.

²⁶ *DOF*, 23 de marzo de 1971.

²⁷ Becerra, “De parque nacional a reserva...”, pp. 121–122.

²⁸ Dr. Gonzalo Halffter (1932–2022), destacado ecólogo y promotor de la inclusión de las poblaciones locales en la gestión de los espacios naturales que se pretendía conservar. Se desempeñó como presidente del Consejo Internacional del Programa MAB en dos periodos: 1984–1986 y 2004–2006; además, fue presidente del Consejo Nacional de Áreas Naturales Protegidas de la Conanp de 1995–2005.

²⁹ Becerra, “De parque nacional a reserva”..., p. 126.

³⁰ Sitio oficial del doctor Arturo Gómez Pompa: <http://www.reservaele-den.org/agp/libro/cap19.html>, consultada en el mes de agosto 2022.

³¹ *DOF*, 11 de enero de 1982.

³² Carabias y Rabasa, *Cien años de políticas...*, p. 59.

³³ *DOF*, 10 de agosto de 1987.

³⁴ Exposición de motivos de la reforma al artículo 27 constitucional, 1987.

³⁵ *DOF*, 28 de enero de 1988.

³⁶ Carabias y Rabasa, *Cien años de políticas...*, p. 61.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Simonian, *La defensa de la tierra...*

³⁹ Decreto publicado en el *DOF* el 28 de diciembre de 1994.

⁴⁰ La creación de la Semarnap significó una reingeniería institucional al incorporarse a la misma las atribuciones de la Secretaría de Pesca, implicando su desaparición, se restan atribuciones a la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol), en lo que a ecología, agua y protección al ambiente se refiere, y a la Secretaría de Agricultura, Ganadería y Desarrollo Rural (Sagarpa), en lo que corresponde al sector forestal y de la fauna silvestre. *DOF*, 28 de diciembre de 1994.

⁴¹ *DOF*, 13 de diciembre de 1996.

⁴² *DOF*, 3 de julio de 2000.

⁴³ *DOF*, 30 de noviembre de 2000; reforma publicada en el *DOF*, 21 de mayo de 2014.

⁴⁴ *DOF*, 05 de junio de 2000. Reglamento interior de la Semarnap, artículo 91.

⁴⁵ Semarnap y Conanp, "Indicador 15", en *VI Aniversario Conanp 2006*, México, Semarnap / Conanp, 2006.

⁴⁶ Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, *Balance del Programa Nacional de Áreas Naturales Protegidas 1995-2000*, México, Semarnap / INE, 2000, pp. 20 y 25; Semarnap y Conanp, *VI Aniversario...*

⁴⁷ “Destacan los apoyos de empresas como Pemex, Ford, Pulsar, Nestlé, Bimbo, Coca-Cola, Vitro y Agua Santa María y de organismos conservacionistas como el Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza (FMCN), Conservación Internacional, Pronatura, Agencia Española de Cooperación Internacional y The Nature Conservancy (TNC), entre otras” Semarnap y Conanp, *VI Aniversario...*, p. 34.

⁴⁸ Decreto publicado en el *DOF* el 30 de noviembre de 2000.

⁴⁹ Carabias y Rabasa, *Cien años de políticas...*, p. 63.

⁵⁰ Semarnap y Conanp, “Indicador 15...”.

⁵¹ *DOF*, 7 de junio de 2013.

⁵² Ley Federal de Responsabilidad Ambiental, artículo 30.

⁵³ Poder Judicial de la Federación, Suprema Corte de Justicia de la Nación, Controversia constitucional 72/2008, actor: Poder Ejecutivo Federal, por conducto del Secretario de Medio Ambiente y recursos Naturales.

⁵⁴ Carabias y Rabasa, *Cien años de políticas...*, pp. 63–64.

⁵⁵ Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, *Sexto Informe Nacional de México ante el Convenio sobre la Diversidad Biológica (CDB) 2014–2018*, México, Conabio, 2019, pp. 134.

⁵⁶ Disponible en: <https://www.ccmss.org.mx/acervo/cero-deforestacion-2020/>, consultada en mayo 2021.

⁵⁷ Ley Agraria, artículo 59: “Será nula de pleno derecho la asignación de parcelas en bosques o selvas tropicales”.

⁵⁸ En América, Europa, Asia, África. Véase “Categoría: Áreas protegidas por país”, Wikipedia, disponible en: https://es.wikipedia.org/wiki/Categor%C3%ADa:%C3%81reas_protegidas_por_pa%C3%ADs, consultado en febrero 2021.

⁵⁹ Definición de área natural protegida de acuerdo a la LGEEPA: “Áreas naturales protegidas: zonas del territorio nacional y aquéllas sobre las que la nación ejerce su soberanía y jurisdicción, en donde los ambientes originales no han sido signifi-

cativamente alterados por la actividad del ser humano o que requieren ser preservadas y restauradas y están sujetas al régimen previsto en la presente Ley”. LGEEPA, artículo 3, fracción II, 2021.

⁶⁰ Víctor M. Toledo (coord.), *La biodiversidad de México. Inventarios, manejos, usos, informática, conservación e importancia cultural*, México, FCE / Conaculta, 2015, p. 333.

⁶¹ LGEEPA, artículo 57, 2021.

⁶² Áreas naturales protegidas: “Las zonas del territorio nacional y aquéllas sobre las que la nación ejerce su soberanía y jurisdicción, en donde los ambientes originales no han sido significativamente alterados por la actividad del ser humano o que requieren ser preservadas y restauradas y están sujetas al régimen previsto en la presente Ley”, LGEEPA, “artículo 3, fracción II”, 2021.

⁶³ Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, “Áreas Naturales Protegidas Decretadas”, 2022, disponible en: http://sig.conanp.gob.mx/web-site/pagsig/datos_anp.htm, consultado en junio 2022.

⁶⁴ LGEEPA, artículo 55 bis, 2021.

⁶⁵ Un estudio interno de Conanp, de 2014, identificó a 2553 ejidos y comunidades dentro de alguna ANP, en 20.7 millones de hectáreas. Estudio presentado por el Consejo Civil Mexicano para la Silvicultura Sostenible (CSMSS) en el Seminario de Análisis de Áreas Naturales Protegidas, organizado por el Centro Interdisciplinario de Biodiversidad y Ambiente (Ceiba) el 12 de agosto de 2019.

⁶⁶ Eckart Boege, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*, México, INAH / CDI, 2008; Brigitte Boehm, *Buscando hacer ciencia social. La antropología y la ecología cultural*, México, El Colegio de Michoacán, 2005.

⁶⁷ Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, The Nature Conservancy Programa México, Pronatura, Facultad de Ciencias Forestales–Universidad Autónoma de Nuevo León, *Análisis de vacíos y omisiones en conservación de la biodiversidad terrestre de México: espacios y especies*, México, Conabio, Conanp, TNC, Pronatura, FCF–UNAL, 2007.

⁶⁸ Toledo (coord.), *La biodiversidad de México...*, pp. 337 y 339.

⁶⁹ Juan Bezaury, *El valor de los bienes y servicios que las áreas naturales protegidas proveen a los mexicanos*, México, The Nature Conservancy, 2009, p. 7. En este estudio Bezaury menciona que 20% de la superficie terrestre en áreas protegidas corresponde a propiedad pública, pero no resulta un dato confiable al no mencionar de manera clara la fuente.

⁷⁰ El fundamento constitucional es el artículo 27; en la primera parte del párrafo tercero se indica: “La Nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte *el interés público*, así como el de regular el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, para hacer una distribución equitativa de la riqueza pública y para cuidar de su conservación” (cursivas añadidas).

⁷¹ Toledo (coord.), *La biodiversidad de México...*; María Fernanda Paz Salinas, “Entre el interés público y los intereses colectivos: obstáculos y oportunidades para la participación ciudadana en el Corredor Biológico Chichinautzin, Morelos”, tesis de doctorado, UAM-I, México, 2002.

⁷² Toledo (coord.), *La biodiversidad de México...*, pp. 339 y 341.

⁷³ Paz Salinas, “Entre el interés público...”.

⁷⁴ LGEEPA, artículo 3, fracciones XXX y IV”, 2021.

⁷⁵ “[...] establecer adecuadas provisiones, usos, reservas y destinos de tierras, aguas y bosques, a efecto de ejecutar obras públicas y de planear y regular la fundación, conservación, mejoramiento y crecimiento de los centros de población; *para preservar y restaurar el equilibrio ecológico*”. CPEUM, artículo 27, párr. tercero, 2021 (cursivas añadidas).

⁷⁶ “Bajo criterios de equidad social, productividad y sustentabilidad se apoyará e impulsará a las empresas de los sectores social y privado de la economía, sujetándolos a las modalidades que dicte el interés público y al uso, en beneficio general, de los recursos productivos, *cuidando su conservación y el medio ambiente*”. CPEUM, artículo 25, párr. sexto, 2021 (cursivas añadidas).

⁷⁷ Norma Oficial Mexicana (NOM). Son regulaciones técnicas de observancia obligatoria expedidas por las dependencias competentes, que tienen como finalidad establecer las características que deben reunir los procesos o servicios cuando estos puedan constituir un riesgo para la seguridad de las personas o dañar la salud

humana. Disponible en: <https://www.gob.mx/salud/en/documentos/normas-oficiales-mexicanas-9705>, consultada en enero 2021.

⁷⁸ “La Secretaría formulará [...] el programa de manejo del área natural protegida de que se trate, dando participación a los habitantes, propietarios y poseedores de los predios en ella incluidos, a las demás dependencias competentes, los gobiernos de las entidades federativas, los municipios y las demarcaciones territoriales de la Ciudad de México, en su caso, así como a organizaciones sociales, públicas o privadas, y demás personas interesadas”. LGEEPA, artículo 65, 2021.

⁷⁹ *DOF*, 26 de junio de 1992.

⁸⁰ *DOF*, 11 de agosto de 2014.

⁸¹ Los defensores de la minería señalan que esta actividad es indispensable para el funcionamiento económico del país; sin embargo, no puede estar por encima de otros elementos de valor natural, económico y social como el agua, la biodiversidad, la salud, ni crecer a cualquier precio. Se ha demostrado también el escaso beneficio económico y social de esta actividad para las poblaciones locales y, por el contrario, el enriquecimiento de las grandes empresas. Francisco Cravioto, *La legislación minera vigente en México*, México, Fundar, Centro de Análisis e Investigación, 2013.

Ciudades y naturaleza muerta: higiene, miasmas y pantanos

Marcela Dávalos López*

Resumen

Los textos de Denis Jourdanet, médico francés contratado para hacer un estudio de la atmósfera en México durante el siglo XIX, contienen dos filosofías distintas de la acción humana sobre la naturaleza. En un siglo marcado por los avances científicos y sus aplicaciones técnicas, él osciló entre las teorías de la enfermedad miasmáticas y las atmosféricas. Parte de los protocolos de higienización que se ejecutaron en diversos países —desechar lagos y pantanos y desviar corrientes— no obtuvieron su aprobación indiscriminada. Algunos pasajes en sus escritos permiten suponer que Jourdanet favorecía una solución menos violenta para el entorno; sin embargo, en el contexto de la fiebre higienista decimonónica, se ignoraron sus observaciones. Su caso invita a indagar sobre otras voces menospreciadas o silenciadas por el poder institucional.

Palabras clave: Denis Jourdanet, salubridad, pantano, miasma.

Abstract

Writings by Denis Jourdanet, French physician hired to conduct a study on the atmosphere of Mexico in the 19th century, contain two different philosophies of human action on nature. In a century marked by scientific developments and their subsequent technical applications, Jourdanet wavered between miasmatic and atmospheric theories of disease. Hygiene protocols enforced in various nations (draining lakes and swamps, diverting rivers) did not always obtain his complete approval. Certain passages in his writings allow us to suppose Jourdanet favoured a solution much less violent towards the environment. However, given the hygienist fever of the 19th century, his observations received no attention. His case beckons us to explore other voices disregarded or suppressed by institutional power.

Keywords: Denis Jourdanet, sanitation, swamp, miasma.

Preámbulo

La primera Exposición Universal sobre la Naturaleza, inaugurada con el comienzo del presente siglo, tuvo un título en extremo elocuente: “Humanidad, naturaleza, tecnología. Nace un nuevo mundo”. Esa frase parece evocar hoy día más catástrofes que logros. Los objetivos proclamados por los organizadores —luchar contra el hambre y la destrucción del medio ambiente, fortalecer la agricultura y silvicultura sostenibles, alertar sobre el manejo responsable de los recursos naturales y sobre los riesgos que implica la explotación desmedida de la naturaleza o difundir las oportunidades que brinda una gestión económica sostenible— distan de la manera como las naciones han establecido su relación con la naturaleza en el siglo XXI. No obstante, más allá de detenernos en la antagónica propuesta a la realidad que miramos, aquí señalo la evocación a la que aquella Exposición suscita: dar vuelta y mirar cómo se entendía el concepto de naturaleza en contextos históricos distintos al nuestro.¹

Hoy día, la interdisciplinariedad (la suma de diversos enfoques disciplinarios en torno a un mismo problema) se ha convertido en un rasgo común de buena parte de la labor académica.² El ámbito de la investigación ecológica no es una excepción;³ sin embargo, allí esa nueva forma de hacer ciencia ha debido enfrentarse con una corriente alterna, promovida por grupos con intereses económicos por los recursos y dedicada a arrojar cifras concretas, porcentajes de extracción y ganancias. La historia ecológica de las minas, ríos, bosques o sembradíos tiende a ser vista no como un medio de comprender sociedades ajenas a la nuestra, sino como un instrumento ancilar para la dominación de los recursos de un territorio.

Por otra parte, una investigación sobre la tríada humanidad, naturaleza y tecnología puede demostrar la función social de un relato histórico en plena construcción; es decir, la frase “Nace un nuevo mundo” asociada a esos tres conceptos revela el horizonte cultural de la época que la enunció. Y requerimos comprender cómo llegamos a este punto. Sin duda la ruta de nuestra búsqueda se halla en “las serias crisis ambientales, sociales y económicas que enfrentamos”, o bien, en considerar que “nosotros los seres humanos somos la fuerza motriz para la sexta extinción en masa de plantas y animales en la historia de la Tierra”.⁴ Nos resulta familiar escuchar que ante la “crisis civilizatoria que vive la humanidad” debemos tender al “buen vivir y la responsabilidad social a partir de la relación con la naturaleza”.⁵

El concepto de naturaleza también tiene una historia que se extiende desde la Antigüedad grecolatina hasta la actualidad. Sus asociaciones con dioses, héroes, destino, salvación o progreso han coexistido y rivalizado con corrientes religiosas, filosóficas y sociales. Así pues, una larga gesta nos obliga a especificar desde dónde hablamos. Aquí nos ubicaremos en las últimas décadas del siglo XIX, periodo que, referido de manera muy simple, heredó una concepción de naturaleza como “máquina del universo”, como mecanismo ajustado al mundo y ajeno a cualquier voluntad divina. El intenso pero oscilante diálogo con el racionalismo dieciochesco abrió las puertas a la disgregación del mundo físico y a la universalidad de las leyes naturales en el siglo XIX.⁶ Desde luego, no pretendería desarrollar aquí toda la historia del concepto en este periodo; no obstante, refiero esto para subrayar que la triada que nos ocupa ha remitido a otras prácticas culturales, a significados disímiles de los actuales.

Al saber ilustrado sucedió una época obsesionada con especializar conocimientos y traducirlos en tecnología. Este texto observa, pues, al siglo XIX, periodo heredero de trescientos años empeñados en reconocer y clasificar el orden de la naturaleza. Hacia 1870 las disciplinas institucionalizadas habían establecido sus propios cuerpos de conocimiento, lenguajes técnicos y códigos universales. Son numerosas las historias de exploraciones científicas y viajes emprendidos entre el siglo XVI y el XIX⁷ que advierten sobre el enorme afán por congregar dentro de las instituciones canónicas de conocimiento (universidades, hospitales, museos) toda la información que el mundo ofrecía. De ese enorme cúmulo de datos, aquí me referiré a un aspecto minúsculo que, sin embargo, tuvo enormes alcances en la sociedad: la construcción de ciudades modernas en función de la salud e higiene públicas.

Para ello retomaré los escritos de un estudioso poco conocido, Denis Jourdanet. En sus textos se alcanza a reconocer dos lenguajes (dos formas de comprender el mundo) que interactuaban en su tiempo. Practicante del humanismo y heredero de una filosofía que entendía la naturaleza como un todo y aún atenta a la divinidad, convivió, quizá sin proponérselo, con la ciencia positivista. Sus planteamientos sobre el entorno que lo rodeaba partían de un elemento totalizante: la atmósfera. En sus escritos, la naturaleza, aunque tenía singularidades, se hallaba bajo la influencia definitiva de la temperatura, presión o humedad. Para él, la salud de las ciudades, al igual que la de cualquier ser viviente, se regía por su sitio.

Jourdanet participó en las discusiones sobre salud e higienismo de su época, y fue testigo de las aplicaciones científicas para erradicar los “miasmas” insalubres, aunque no fue promotor de la tecnología consecuente. Tras su muerte, fue retomado (en gran medida debido al azar) por el equipo de científicos positivistas que promovieron la institucionalización de la medicina y la higiene pública. Fue crucial en el proceso que, pocos años después de su muerte, coronó de modernidad salubre a la Ciudad de México con la construcción del Gran Desagüe.

Atmósfera, naturaleza y salud

“Proteger la piel contra la evaporación y contacto con el aire frío, evitar el paso súbito del sol brillante de la calle a la fría sombra de los departamentos; disfrutar moderadamente de las delicias del claro de la luna al abrigo de ropa que guarde el calor; eso es, en dos palabras, la profilaxis [...] sobre el Anáhuac”.⁸

Así resumía la prevención de las enfermedades en México el doctor Denis Jourdanet.⁹ La “humedad” y los paseos en días “de luna llena” poblaron sus textos. La medicina se ejercía con enfriamientos, dietas, gimnasia o abstinencia. Los males podían aliviarse “tratados por medios acordes con su naturaleza y con el estado fisiológico de los pacientes”.¹⁰ El funcionamiento de los seres vivos era inherente al entorno en que residían y “las cualidades del aire atmosférico” valuaban la salud tanto de los individuos como de los animales o de las ciudades.

Cuando escribió su libro sobre México y la América tropical, Jourdanet ya había viajado por los cuatro puntos cardinales de la república mexicana. Además, había escrito sobre “el aire rarificado”, la “aeroterapia”, las “presiones barométricas”, “el clima de las montañas”, la influencia de la “altitud” en los organismos, entre otros tantos temas que asociaba a la salud. A sus veintidós años, había zarpado rumbo a uno de los puertos más temidos en la época: Veracruz. Si el sitio era “célebre en la historia por los conquistadores españoles” —escribió Jourdanet al embarcarse—, lo era aún más “por el terror que su clima inspiraba a los europeos”. Mientras él planificaba su viaje en El Havre, la gente, sorprendida de su destino, le decía: “¡Oh Dios! ¡Es del todo insalubre! ¿No tienes miedo a la fiebre amarilla?”. Sus notas describen el prejuicio que predominaba en 1842. Desde el primer momento en que escuchó “fiebre amarilla”, la frase “no cesó de resonar en mis oídos durante todo el viaje” —expresó—. Se tenía más miedo a toparse con ella que a los peligros del “mar colérico”.

Jourdanet, al igual que sus compañeros de viaje, llegó a puerto mexicano esperando encontrar en los habitantes de Veracruz enfermos con mejillas demacradas, pieles verdosas u ojos amarillentos. No obstante, halló lo contrario: pieles morenas doradas por el sol, ojos alegres, mejillas redondas, actitudes francas y benévolas: “la alegría, el bienestar respiran fácilmente sobre rostros dulces y sonrientes [...] muy al contrario [de lo que esperaba], vi pruebas de una salud perfecta”.¹¹

Décadas después de aquel viaje, Jourdanet fue contratado por Porfirio Díaz, en quien debe reconocerse al presidente más dedicado (hasta su época) a resolver los problemas de salubridad en la Ciudad de México. Lo singular de este hecho es que los textos del francés se distancian de los planteamientos de otros higienistas contemporáneos. En el último tercio del siglo XIX la medicina ya se había ramificado, dejando a los especialistas en higienismo la creación de normas que debían seguirse en toda ciudad moderna: desde la disponibilidad de aguas salubres hasta la salida de desechos, pasando por la alineación de calles, reglamentos de viviendas, mercados, cementerios y hospitales. Esos especialistas llevaban ya décadas compartiendo experiencia y descubrimientos con sus homólogos de diversas partes del mundo en instituciones que aglutinaban los avances científicos.¹² Su ciencia se dividía en especialidades tales como la higiene del trabajo, la femenina, de la vejez, la escolar o la naval, entre muchas otras. Y es esta discordancia simultánea la que, en gran parte, motiva nuestro interés por el enfoque atmosférico de Jourdanet. Desde que realizó su primer viaje al puerto de Veracruz, tenía en mente esta cuestión: “que el arte y la ciencia ganan manteniéndose unidas. Y que, para el médico como para el artista, un país no es fielmente descrito si el escritor no se inspiró en el color local”.¹³ En su manera de entender el mundo Jourdanet muestra, por un lado, el diálogo que mantenía con su época y, por el otro, aporta su perspectiva respecto de un problema actual: “En un mundo en el que tendemos a trazar una línea muy definida entre las ciencias y las artes, entre lo subjetivo y lo objetivo”, hemos perdido la capacidad de “comprender la naturaleza de verdad” empleando “nuestra imaginación”. Esa imaginación se refería a percibir “la naturaleza como una red” donde todo se “sostiene junto”, a tener la posibilidad de ser a un mismo tiempo “poeta y naturalista”.¹⁴

En efecto, Jourdanet conservó cierto tono de naturalista (como se les llamaba antiguamente a quienes estudiaban los fenómenos físicos y biológicos), entre otras razones porque aludió a autores de la tradición filosófica que pasaron inadvertidos mientras el pragmatismo higienista transformaba las ciudades. Al mismo tiempo,

se decía admirador de la química moderna, marcada por el descubrimiento del oxígeno por Priestley y los análisis del aire de Lavoisier, que había revelado “la proporción de los gases de los que se compone la atmósfera”, teoría de la que se apoyó para establecer que el “oxígeno era el elemento de toda oxidación lenta y que la respiración era un fenómeno comparable a la combustión de los cuerpos inorgánicos”.¹⁵

Aunque el paso de la “filosofía natural” a la “ciencia” objetivista no fue inmediato, en tanto la transformación de los presupuestos más básicos produjo “un ajuste en el significado de todos los demás”,¹⁶ para la segunda mitad del siglo XIX la unión entre instituciones estatales, saberes y técnicas ya estaba consumada. En México, el Ayuntamiento convocó en varias ocasiones a los “sabios” —probablemente tomando una traducción directa del francés *savants*—¹⁷ a presentar proyectos para mejorar la higiene urbana. En medio de máquinas para desazolvar acequias y diseños de lavaderos comunes, Jourdanet cifraba la salud ambiental en el oxígeno, la composición de la atmósfera y la presión de los gases sobre el cuerpo, siempre y cuando se considerara que las singularidades de cada región derivaban en fórmulas diferentes.

La popularidad de esta teoría por aquella época se muestra claramente en el *Proyecto de la comisión de Higiene Pública de la Sociedad Económica Matritense*, publicado en 1862, compilación de recomendaciones para mejorar la capital española. Sus autores señalaron que las “condiciones individuales y del clima de Madrid” eran claves para comprender y “modificar la aptitud orgánica y las influencias exteriores”. El “aire atmosférico” y “las acciones que le son propias” estaban “íntimamente ligadas a nuestra salud y nuestra vida”, pues era el aire “el motor principal de la actividad orgánica”.¹⁸

Esos estudios, de alguna manera, participaban de las perspectivas holísticas, “cosmologías populares”, que habían reinado hasta el antiguo régimen y cuyas raíces se remontan a la Edad Media. Aquí partimos del supuesto, ya muy estudiado, de que circularon hasta finales del siglo XIX, cuando las investigaciones bacteriológicas comenzaron a encumbrarse. Aeristas, miasmáticos, vitalistas, mecanicistas o mesmeristas, hablaban de fluidos, fuerzas invisibles o elementos que chocaban en el vacío y que estaban presentes en todos lados. La lectura de autores como Edwin Chadwick expandió la teoría de los “miasmas”, que achacaba a estos supuestos fenómenos el origen de las enfermedades (se afirmaba que la vía miasmática era la responsable de epidemias como el cólera y el tifus)¹⁹ y que dio forma a las políticas

de salubridad de diversas capitales, desiguales tanto en tiempos como en formas y, en muchas ocasiones, inútiles. Esa teoría pretendía guardar un “equilibrio” con la naturaleza y encontrar “estados saludables”. Sus adeptos se referían a “fuerzas vegetativas”, “astronomía inmóvil”, “agentes universales” o al “éter newtoniano electrificado”. No obstante, esas miradas anímicas también llegaron a ocupar espacios de poder y a tener intereses en la política, por ejemplo, durante la Revolución francesa.²⁰

En la primera mitad del siglo XVIII el racionalismo aún no predominaba. Un hombre culto creía en brujería, agentes diabólicos, hombres lobo, generación espontánea, astrología, etcétera.²¹ Todos esos saberes fueron paulatinamente expulsados de la ciencia oficial al dar foro a las voces institucionalizadas de los nuevos especialistas. No obstante, de una u otra manera, los autores prepasteurianos, desde Mesmer hasta Priestley, pasando por Newton o Lavoisier, consideraron que el universo estaba inmerso en un fluido ultrafino que penetraba en los cuerpos alterando la salud. El descubrimiento del microorganismo disminuyó el peso de ese envolvente, al ubicar a pequeños cuerpos diferenciados como causantes de distintas enfermedades. Combatir a dichos entes microscópicos, cada vez más clasificados, quedó en manos de los especialistas. Y con ello el conocimiento de la naturaleza, el entorno exterior en que residían los seres humanos, quedó sujeto al orden institucional vertido por opiniones expertas que para la población se tradujeron en normativas a obedecer.

En el México del siglo XVIII, ese fluido envolvente universal fue conocido como “miasma”. Se trataba de una teoría sistémica en tanto circunscribía a las prácticas culturales por completo: todos los habitantes se convirtieron en responsables de la salud urbana. Su comportamiento cotidiano e individual (acatar las órdenes de no vaciar sus detritus en las corrientes y velar la presencia de cualquier materia orgánica sensible a descomposición) repercutiría en que los aires y aguas se convirtieran en miasmas venenosos. La vigilancia colectiva comenzó a separarse de la autoridad religiosa: la policía, los cuarteles y los gendarmes captaron la atención del nuevo orden urbano. La holística manifiesta en sociedades devotas comenzó a dejar su puesto a un orden civil. Con esto tan sólo me interesa resaltar que la naturaleza beatífica y marcada por la voluntad divina cedió muy lentamente su puesto a una naturaleza terrena, orgánica y corpórea. La salud fue un asunto que el grueso de la sociedad debía practicar. Antes de que la materia orgánica en descomposición fuese vinculada a la corrupción y al mal, toda naturaleza existía asociada a la divinidad; existía una “comunicación del ser divino” con la “naturaleza humana”, que aún constaba de “cuerpo, alma y espíritu”.²² Las perspectivas bíblicas, que igualaban

descifrar “el libro de la Naturaleza” con estudiar “la obra de Dios” todavía eran vigentes y la comprensión orgánica del mundo no descartaba el paradigma bíblico, tal como se manifestaba, por ejemplo, en el conocimiento de la estructura interna de la tierra.²³

Los entornos urbanos y sus nuevas administraciones, aunque civiles, quedaron marcados por los referentes de la ciudad parroquial. La eficacia de la nueva profilaxis universal —que sustituía al poder de la divinidad— fue, en un primer momento, dejada a vecinos y feligreses: de su atención y obediencia a las normas dictadas dependería que los miasmas se mantuvieran purificados. Gracias a las numerosas investigaciones contemporáneas sobre el rol de las teorías miasmáticas en la creación de las ciudades civiles podemos aquí avanzar en el tiempo.

Es posible ver en el doctor Jourdanet la influencia de aquellas teorías. Él consideraba que sus planteamientos atmosféricos abarcaban al conjunto de los seres humanos, que la naturaleza seguía el ritmo marcado por la temperatura y del equilibrio de ésta dependían la salud de los pueblos y ciudades. A finales del siglo XIX, sus estudios fueron retomados por las instituciones académicas. La población obedecería las normas que regían su salud, pero los fundamentos de esas normas le serían ajenos. Las variables que influían sobre la vida del hombre, teorías emanadas en gran medida de las conversaciones que Jourdanet mantenía con la población, se convirtieron en saberes científicos. Es decir, las condiciones atmosféricas serían en adelante decretadas por sabios especialistas y quedarían apartadas de la experiencia del común. Fue un momento en que la salud urbana ya era un conocimiento incuestionable. No aceptarlo implicaba ir en contra del bienestar social, y el avance de sus medidas pragmáticas no sólo había transformado el entorno de las ciudades, sino que para los vecinos había quedado claro que las prácticas higienistas serían controladas por los gobiernos y autoridades. Cuando Jourdanet fue contratado por el presidente Porfirio Díaz, los ciudadanos se habían ya sujetado a una normatividad que, aunque iba en contra de sus anteriores formas de relación con el entorno, debía ser aceptada. Las tareas que transformarían los paisajes estaban sustentadas en la salud, la higiene y el bienestar social.

Los pantanos: naturaleza muerta

Una de las labores instrumentadas por los gobiernos decimonónicos para mejorar el bienestar de la población fue desecar los entornos acuáticos. La extensa y bien

documentada historia sobre la desecación del lago de Texcoco en que se asentó la Ciudad de México corrió paralela al desecamiento de lagos, corrientes o pantanos en diversas urbes. Cuando Porfirio Díaz inauguró en 1900 el Gran Canal del Desagüe en México, la medicina estaba en plena especialización. No obstante, otras miradas corrían paralelas: entre la medicina tropical y la ingeniería sanitaria había una enorme brecha, aunque ambas procedían de los mismos saberes científicos.

Para el último tercio del siglo XIX, las teorías mecanicistas seguían vivas, tal como lo muestra una descripción de Manuel I. Rodríguez donde explica lo que sucedía al construir “el sistema de atarjeas de la ciudad de México”. Los “gérmenes” que la tierra “retiene en su seno” quedaban libres:

una gran cantidad de tierra perfectamente infectada, puesto que es la de las capas superficiales, la que rodea al albañal y está infiltrada de los productos que acarrea, y que más que tierra es un verdadero lodo, cuyo solo aspecto y olor repugnan, que es sin cesar agitado, favoreciendo así el *desprendimiento de miasmas y emanaciones*, multiplicando su superficie de contacto con la atmósfera que tomará y arrastrará innumerables gérmenes.²⁴

Ese texto, que cohabitaba con los estudios químicos sobre las aguas,²⁵ muestra cómo las teorías holísticas alternaron con los enfoques que la academia y las ciencias impulsaban. El orden espacial urbano comenzaba a delimitar y a excluir a la población a partir de esos modelos derivados de estudios atmosféricos y químicos. La importancia concedida a las temperaturas de los gases o la presencia de humedad, así como a los estudios químicos sobre el agua, aportó elementos para explicar por qué el lago de la Ciudad de México debía ser desecado, o bien, por qué se separaron sitios residenciales de mercados y cementerios, pero también para justificar el derrumbe de casas, el desvío de corrientes de agua o la imposición de multas. Todos esos cambios fueron parámetros del mayor o menor estado de salud en las ciudades.

El consenso histórico que propició la desecación de los lagos de la Ciudad de México nos lleva a investigar una concepción gestada en las primeras décadas del siglo XIX. Luchas por el poder, exclusiones, letargos e irregularidades administrativas se fueron tejiendo en una sola voz que tomó cada vez mayor peso: al final quedó consensuado que la ciudad yacía inmersa en miasmas e inmundicias, y la única

solución consistía en desecar el lago. Los protagonistas de la higiene pública — médicos, ingenieros o funcionarios— amasaron ese consenso por medio de intercambios y acumulación de experiencias. La asistencia a congresos, convenciones, exposiciones, canje de revistas y demás medios de comunicación, les permitieron difundir sus ideas y homologar criterios (al menos entre los principales implicados).²⁶ Desecar el lago de Texcoco fue resultado de un proceso que duró más de cuatro décadas. Es una historia tan bien conocida que tan sólo reiteraremos que se vieron implicadas varias generaciones.

Muy por el contrario, los pantanos han sido poco atendidos por los historiadores. Esos cuerpos de agua fueron considerados “insalubres” debido a los olores que emitían; a sus vapores, temperatura y animales que “devoraban” lo que en ellos se descomponía, tales como las aves carroñeras. Acabar con la emisión de sus metaños fue sinónimo de urbanidad. Construir las ciudades higienistas se tradujo en dominar aquellos cuerpos de agua hoy altamente apreciados como “ecosistemas indispensables para el sostenimiento de los delicados equilibrios globales que hacen posible la vida en la tierra”.²⁷

Ciertas vertientes interpretativas muy en boga durante el siglo XIX afirmaban que la humedad de los suelos en que se situaban las poblaciones era clave para la salud. Por ejemplo, en un extenso tratado geológico los autores comenzaron anotando: “La higiene de la habitación y aquella de la ciudad están influenciadas de muchas maneras por la constitución geológica del suelo”. Los higienistas, añadían, debían poseer “ciertos conocimientos geológicos” y, especialmente, “cuando se trata de apreciar la calidad de un agua potable”.²⁸

El sentido expansivo, sistémico, de la higiene pública incluyó también reglas y procedimientos que debían seguirse al construir habitaciones. Esto, para la mirada de los geólogos, resultaba prioritario. La posibilidad de higienizar la ciudad era inherente a las condiciones del suelo en que se construía. Al tema se sumaron miles de páginas referidas a los suelos, materiales y métodos de construcción. Instructivos que ponderaban la porosidad de las paredes, clasificaban las edificaciones incorrectas, enlistaban los materiales prohibidos o incluían la influencia de la luz, aire y temperatura ideal como parte de su análisis de suelos. Cabe mencionar la atención singular que prestaron a las habitaciones de los pobres y trabajadores; a éstos se les asociaba, invariablemente, con los peores sitios y costumbres para residir. Asociados a suelos arcillosos, humedades, salitres acumulados en las paredes, espacios oscuros y sin aire, los manuales aconsejaban prestar atención en esa parte de la

población trabajadora que, para satisfacer sus necesidades básicas, circulaba por las ciudades transportando la amenaza creada en sus hogares hacia los del resto de la población. Esto apunta a que la higiene pública no sólo estuvo adherida a la prevención y salud, sino también a la política y al mercado; aquí, sin embargo, no centraremos la atención en ese aspecto, que llevó a la creación de especialidades donde se requerían tanto médicos como ingenieros, químicos, geólogos, arquitectos o veterinarios.²⁹

La humedad fue un enemigo clave de las ciudades modernas. Cegar acequias, desecar lagos, desviar cauces, entubar o desaguar era inherente al progreso sanitario. Toda población ubicada sobre sitios húmedos o cerca de ellos era vista como nociva para el “equilibrio corporal”; y en ese rubro entraban los pantanos, asociados a las “emanaciones telúricas”. Durante el siglo XVIII se creía que “exhalaban” gases o miasmas provenientes del centro de la tierra y eran temidos por ello.³⁰ Entre el agua, la humedad y los miasmas, estos ecosistemas quedaron bajo observación y sujetos, irremediablemente, a su extinción. En este tema, poco tratado para México, el doctor Denis Jourdanet nos lleva nuevamente de la mano. Luego de haber desembarcado en Veracruz, salió una madrugada rumbo a la capital. Su descripción habla más que mil palabras: halló un “cielo en estado puro, aire tranquilo y temperatura sofocante”. La descripción siguiente refiere sus observaciones sobre las zonas húmedas y supuestamente nocivas: “Atravesamos, sin ver nada, los pantanos inmundos que languidecían cerca de la ciudad, respirando a pleno pulmón los miasmas producidos en la oscuridad de la noche [...] nuestras mulas marchaban rápido y nos alejaron en pocos instantes de esa influencia mórbida a la cual el viajero no resistiría por mucho tiempo”.³¹

Antes de continuar con las anotaciones del doctor Jourdanet, es interesante referir el sentido original del término pantano, en el que reparó Anthony Wilson. Hallar su significado, expresa este historiador, resulta un desafío:

El *Oxford English Dictionary* da fe tanto de la vaguedad como de lo efímero de la definición original: define un pantano [*swamp*] como “Una extensión de tierra baja en la que se acumula el agua; un trozo de tierra mojada y esponjosa [...] Original y en uso temprano sólo en las colonias de América del Norte, donde denotaba una extensión de suelo rico en el que crecían árboles y otra vegetación, pero demasiado húmedo para el cultivo”. El *Oxford English*

Dictionary no sólo postula pantano como sinónimo de “marisma” o “humedal”, sino que también especifica que sus orígenes describen tierras “demasiado húmedas para la siembra”. En este sentido, dado que las tecnologías contemporáneas han hecho practicable la limpieza y el cultivo de prácticamente cualquier tierra no desértica, es posible que los pantanos como se describieron originalmente ya no existan.³²

El diccionario da fe de que, quizá, “los pantanos como se describieron originalmente ya no existan”. ¿Acaso la descripción del doctor Jourdanet proviene de ese tiempo en que los pantanos sí existían? No es difícil responder afirmativamente, considerando los pocos avances que sobre cuestiones de desecamiento se habían practicado en México antes de las últimas décadas del siglo XIX.

A la descripción del pantano por el que pasó al salir una madrugada de la ciudad de Veracruz, Jourdanet añadió que muchos “europeos poco favorecidos por la fortuna” habían sido víctimas de esas “emanaciones dañinas”, imagen que contrastaba con la “naturaleza tantas veces soñada” que habían esperado encontrar en el Nuevo Mundo.³³

Jourdanet conocía la experiencia de otros países respecto al “saneamiento” de los suelos y desecación de los pantanos, y dudaba de sus procedimientos. Aludía a los ingleses como pioneros: “*To drain* es palabra muy usada en Inglaterra para indicar los trabajos que tienen como objeto la desecación y saneamiento de los terrenos”, que habían creado un “sistema de tubos para desaguar el pantano”. También Holanda era otro país ocupado en “labrar la trayectoria de los pantanos”.³⁴ Las teorías de la higiene y la salubridad pública igualaron lo seco y la salud. Por lo tanto, desecar pantanos, lagos o corrientes fue una práctica común, a costa de cualquier entorno natural, ya que era la condición óptima para construir ciudades saludables. Ésta fue una parte importante, de la que poco sabemos, en la transformación del medio ambiente. Al desecar los pantanos, ya se ha establecido hoy día, se estaba liquidando una fuente de vida y gases primordiales para la existencia humana.

Para llevar a cabo el exterminio de los pantanos, según sugerían las comisiones de salud e higiene, era necesario que los gobiernos promovieran las tareas de desecación y facilitaran recursos y dinero a los campesinos.³⁵ Hoy estamos conscientes de que desecar lagos, acequias o pantanos no fue la mejor decisión. Indagamos sobre la posibilidad de que los gobernantes, médicos, ingenieros y demás especialistas

involucrados hubieran considerado otra salida. Otras aplicaciones de los avances científicos. Esa estrategia consensuada se aplicó sobre las innumerables acequias o canales que cruzaban ciudades como París o México. Referir al caso de España nos lleva un poco más lejos.

El higienista Arsenio Marín, consagrado al saneamiento de los pantanos, ilustró el peso que la higiene pública le dio a la cuestión. En sus “Instrucciones higiénicas para evitar los efectos de los pantanos” afirma que en las marismas de Lebrija se hallaba “un pantano de siete leguas de circunferencia, en donde todo era aislamiento, tristeza, miseria y enfermedades”, pero luego de ser desecado quedó “convertido en un vergel”, gracias al modelo de “arquitectura hidráulica” lograda por la unión de un ingeniero y un empresario.³⁶

Esta referencia ofrece un elemento clave: los proyectos higiénicos fueron de la mano con los avances técnicos y los intereses económicos. No obstante, quisiera resaltar, en las mismas palabras del higienista Marín, un aspecto que relativiza, a la distancia temporal, el efecto nocivo que se ha atribuido a los pantanos, haciéndolos víctimas del “ilimitado optimismo tecnológico que caracteriza a nuestros estilos de aprovechamiento de los recursos finitos del planeta”.³⁷ Después de referir a las siete leguas que ocupaba el pantano desecado, Marín añadió: “Algunas personas no contraen las fiebres intermitentes, no se envenenan por los efluvios, aunque respiren la atmósfera pantanosa”, hecho que, expresaba, “no deja también de ser excepcional”. Y luego, de manera contradictoria, en el punto cuarto, que trata de sus “Instrucciones”, habla sobre “los indígenas”, es decir, quienes viven en las proximidades o dentro del pantano, y al respecto aludió al alcance del daño que ese ambiente podía provocarles a largo plazo. Esos indígenas “se habitúan a los sufrimientos que producen los efluvios pantanosos, soportando, al parecer, la atmósfera miasmática; más no se olvide que esta es una inmunidad falsa, y que los habitantes se habitúan a los miasmas a expensas de una vida prematura y miserable”.³⁸

Aunque no queda claro a qué indígenas se refería Marín, por la investigación reciente elaborada por Anthony Wilson sabemos que para los primeros colonos europeos en Norteamérica, el pantano “era un lugar relacionado con el pecado y la impureza”, mientras que para los afroamericanos, nativos americanos, acadianos y blancos pobres de zonas rurales consideraban que ese ambiente proveía de muchas cosas necesarias. Wilson, además, muestra los varios significados que en el pasado pudieron tener los pantanos. Mientras para la élite de las plantaciones el pantano

constituía “un obstáculo práctico para el desarrollo agrícola, para los muchos excludidos de la aristocracia blanca [...] significaba algo muy diferente, refugio y sustento ante el avance de la ‘cultura de plantación’ dominante”.³⁹

Con la diversa recepción de aquellos cuerpos de agua destinados a la desaparición podemos terminar aquí. Su muerte pronta en manos de la tecnología evitó, incluso, que podamos reconocer el significado exacto que algún día tuvo el término “pantano”.

Desenlace

Guiados por Denis Jourdanet, hemos apuntado algunos de los muchos sentidos diferentes de naturaleza. El creciente interés por la interdisciplinarietà contrasta con las investigaciones que el médico galo hacía mientras se llevaban a cabo las excavaciones para construir el desagüe de la Ciudad de México. Sus textos, que apuntaban a un acercamiento menos corrosivo hacia la naturaleza, fueron conocidos, pero no atendidos. Su voz invita a indagar sobre otras voces menospreciadas o silenciadas por el poder institucional. Ante la inercia histórica, es decir, el progreso entendido entre otras cosas como la desecación, edificación de puentes, desagües, letrinas, o bien la instauración de consensos normativos, estudios como el de Jourdanet resultan valiosos por su razonable disidencia.

El enfoque de ese médico, que en sus planteamientos guardaba tintes humanistas, fue admitido entre los científicos mexicanos del siglo XIX, aun cuando sus postulados conducían a vías alternas a los que ellos propusieron para confeccionar la higiene en las urbes. Los análisis atmosféricos de Jourdanet cruzaron dos maneras de concebir el mundo. Hoy es posible preguntarnos si su perspectiva —holística en tanto su punto de partida (la atmósfera) envolvía por igual a hombres, sociedades, ciudades o animales— habría podido llevar a prácticas menos perjudiciales para el entorno natural o incluso beneficiosas para la población. En sus planteamientos se atisban soluciones que apuntaban a una dirección diferente que la que finalmente predominó. Desechar las corrientes y lagos, hoy lo sabemos, no fue una verdadera solución. En sus propuestas se hallaban rutas que no fueron advertidas. El azar que lo llevó a ser parte del núcleo de los científicos del México decimonónico lo sumergió en ese discurso predominante, sin que se reparara en el contenido de su obra. Cuando fue integrado al corpus de quienes clamaban por desecar pantanos, desviar

ríos y desaparecer lagos, Jourdanet ya había muerto; las nuevas tecnologías ya habían alterado los suelos de la Ciudad de México. La opinión letrada, casi en su totalidad, aplaudía al nuevo sistema de drenaje (aun cuando, durante su inauguración, el Gran Desagüe no hubiese funcionado).

* Centro INAH–Morelos.

¹ Jean Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII siècle*, París, Sevpen, 1963; Pierre Hadot, *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*, Barcelona, Alpha Decay, 2015.

² Una búsqueda del vocablo *interdisciplinario* en español, inglés y francés en títulos de publicaciones arroja las siguientes cifras (búsqueda por décadas, delimitada por las categorías “mundial” y “no ficción”): entre 1950 y 1970, 46 resultados en español, 5132 en inglés y 297 en francés; entre 1971 y 1980, 343, 28722 y 1354, respectivamente; entre 1981 y 2000, 1435, 71981 y 5504; entre 2001 y 2020, 3166, 276899 y 9127. Búsqueda realizada en <https://ucm.on.worldcat.org/search> el 10 de octubre de 2022.

³ Véanse, por ejemplo, Claudia Leal, John Soluri y José Augusto Pádua (eds.), *Un pasado vivo. Dos siglos de historia ambiental latinoamericana*, Buenos Aires, Unian-des / FCE, 2022; François Jacob, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, Laia, 1973; Serge Moscovici, *De la nature. Pour penser l'écologie*, París, Métailié, 2002.

⁴ Jörg Elbers, *Ciencia holística para el buen vivir. Una introducción*, Quito, Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental, 2014, p. 2.

⁵ Mauricio Torres Solís, Benito Ramírez Valverde, José Pedro Juárez Sánchez, Mario Aliphath Fernández y Gustavo Ramírez Valverde, “Buen vivir y agricultura familiar en el Totonacapan poblano, México”, *Iconos*, núm. 68, Quito, 2020, pp. 135–154.

⁶ Ehrard, *L'idée de nature...*

⁷ Miguel Ángel Puig–Samper y Francisco Pelayo (coords.), “La exploración botánica del Nuevo Mundo en el siglo XVIII”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 47, núm. 2 (número monográfico), 1995, disponible en <https://doi->

org.bucm.idm.oclc.org/10.3989/asclepio.1995.v47.i2; Andrea Wulf, *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander von Humboldt*, Barcelona, Taurus (Memorias y biografías), 2016.

⁸ Denis Jourdanet, *Le Mexique et l'Amérique tropicale: climats, hygiène et maladies*, París, J.B. Baillièrre et fils, 1864, p. 280, disponible en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc2.ark:/13960/t7qn6kq6d&view=1up&seq=8&skin=2021>, consultada el 3 de junio de 2022. Las traducciones son propias.

⁹ Gabriel Auvinet y Monique Briulet, "El doctor Denis Jourdanet: su vida y su obra", *Gaceta Médica de México*, vol. 140, núm. 4, México, 2004, pp. 426–429.

¹⁰ Jourdanet, *Le Mexique...*, p. 280.

¹¹ Jourdanet, *Le Mexique...*, pp. 4–7.

¹² Marcela Dávalos, "Orden y tecnología para la basura. Segunda mitad del siglo XIX", *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, núm. 4, México, 2018, pp. 55–69.

¹³ Jourdanet, *Le Mexique...*, p. VI.

¹⁴ Wulf, *La invención...*, 410.

¹⁵ Denis Jourdanet, *Influence de la pression de l'air sur la vie de l'homme. Climats d'altitude et climats de montagne*, 2a. ed., París, G. Masson, 1875, p. 16, disponible en <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hw1a4h&view=1up&seq=7>, consultada el 7 de junio de 2022.

¹⁶ David Wootton, *La invención de la ciencia. Una nueva historia de la Revolución científica*, Barcelona, Crítica, 2017, p. 44.

¹⁷ En la gestación de la ciencia positiva, antes de ser denominados científicos, los "adictos a la filosofía experimental" recibían nombres tales como *savants*, *Naturforscher* o *virtuosi*. Wootton, *La invención...*

¹⁸ "Proyecto de la comisión de Higiene Pública de la Sociedad Económica Matritense para mejorar las condiciones de salubridad de Madrid", *Annales de la Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 2ª serie, Madrid, 1862, p. 8.

- ¹⁹ Luis Enrique Otero Carvajal, “Expansión urbana y salud pública en España (1860–1936)”, en Luis Enrique Otero Carvajal y Santiago Miguel Salanova (eds.), *Sociedad urbana y salud pública. España, 1860–1936*, Madrid, Catarata, 2021, p. 18.
- ²⁰ Robert Darnton, *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, París, Librairie Académique Perrin, 1984, pp. 18–49.
- ²¹ Wootton, *La invención...*, pp. 18–19.
- ²² Tomás Pegues, *Catecismo de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino para todos*, Ciudad de México, Grupo Editorial Éxodo, 2010, disponible en <https://public.ebookcentral.proquest.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=6775586.P.198>, consultada el 10 de junio de 2022.
- ²³ Francisco Orrego G., “El *mundus subterraneus* de Juan Ignacio Molina o el geólogo como economista”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. 67, núm. 2, 2015, p. 4. disponible en <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2015.30>.
- ²⁴ Manuel I. Rodríguez, “Contribución al estudio de la higiene”, tesis, Escuela de Medicina / Imprenta del Gobierno en el Ex Arzobispado, México, 1898, p. 17.
- ²⁵ Leopoldo Río de la Loza, “Un vistazo al lñago de Texcoco. Su influencia en la salubridad de México”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, núm. 9, 1861; Ismael Flores Treviño, *Estudio sobre el análisis hidrotimétrico de algunas aguas del valle de México*, México, Facultad de Medicina / Tipografía Avenida Juárez 624, 1897; s. a., *Estudio bacteriológico de las aguas del canal de la villa de Guadalupe* [s.p.i.], México, segunda mitad del s. XIX.
- ²⁶ Marcela Dávalos, “Circulación y recepción de las observaciones higienistas urbanas, 1850–1930”, Esther Sánchez y Carmen Bernárdez (coords.), *Modernidad y servicios urbanos*, México, UAM–I, 2021.
- ²⁷ Alejandro Toledo, Alfonso V. Botello y Mónica Herzig, *El pantano: una riqueza que se destruye*, Veracruz, Centro de Ecodesarrollo–UV (Medio ambiente en Coatzacoalcos, 12), 1987, p. 15.
- ²⁸ L. de Launay, E. A. Martel, Ed. Bonjean, *Traité d’Hygiène*, vol. 2, *Le sol et l’eau*, París, Librairie J.B. Baillièrre et Fils, 1925.
- ²⁹ “Proyecto de la comisión...”, p. 10.

³⁰ Ehrard, *L'idée de nature...*, p. 701.

³¹ Jourdanet, *Le Mexique...*, p. 20.

³² Anthony Wilson, *Shadow and shelter: The swamp in Southern Culture*, Jackson, University Press of Mississippi, 2005, p. 14.

³³ Jourdanet, *Le Mexique...*, p. 10.

³⁴ Arsenio Marín Perujo, *Higiene rural*, Madrid, Tipografía de F. García, 1886, p. 135.

³⁵ Marín Perujo, *Higiene rural*, p. 136.

³⁶ Marín Perujo, *Higiene rural*, p. 138.

³⁷ Toledo, Botello y Herzig, *El pantano...*, p. 15.

³⁸ Jourdanet, *Le Mexique...*, p. 138.

³⁹ Wilson, *Shadow and shelter...*, p. 15

Territorios-movimiento:

praxis política en, con y desde la Sierra del Tentzon, Puebla

David Jiménez Ramos / Emilia Torres Sámano*

Resumen

En el presente trabajo se aborda la constitución y prácticas de las territorialidades simbólico-expresivas en *To Altépetl Tentzon* (Nuestro territorio Tentzon). El objetivo es mostrar la “lógica de la montaña Tentzon”, expresada por la organización social, comunitaria y su praxis política, mediante las narrativas y prácticas territorializadas en geografías comunitarias que enuncian los elementos y componentes de la estrecha relación con el territorio como praxis política: *el territorio movimiento*. Pensar el territorio como movimiento conlleva el precisar y situar la emergencia de los sujetos político-comunitarios por la defensa de los territorios; en ese sentido, se reflexiona sobre la geopolítica del saber-poder: cambia el lugar y sujeto de enunciación, ahora se realiza desde la otredad y por el derecho a la diferencia que contribuyen a reivindicar las geografías concretas, los territorios desde una perspectiva latinoamericana, que representan una mirada compleja, integradora y comprometida del conocimiento territorializado, que se reivindica por una ética de la vida en todas sus expresiones. Así, *To Altépetl Tentzon* es una invitación para abordar los estudios del territorio con las miradas y palabras de sus creadores, resignificando el conocimiento territorial y no sólo relaborando sobre convenciones geográfico-administrativo de los especialistas.

Palabras clave: sierra del Tentzon, praxis política y territorios-movimiento.

Abstract

This paper addresses the constitution and practices of symbolic-expressive territorialities in *To Altépetl Tentzon* (Our Tentzon territory). The objective is to show the "logic of the Tentzon mountain", expressed by the social, community organization and its political praxis, through territorialized narratives and practices in community geographies that state the elements and components of the close relationship with the territory as political praxis: *the movement territory*. Thinking of the territory as a movement entails specifying and situating the emergence of the

community political subjects for the defense of the territories, in this sense we reflect on the geopolitics of knowledge–power: the place and subject of enunciation change, now it is carried out from otherness and for the right to difference that contribute to vindicate the specific geographies, the territories from a Latin American perspective, which represent a complex, integrating and committed view of territorialized knowledge, which is claimed for an ethic of life in all their expressions. Thus, *To Altévelt Tentzon* is an invitation to approach the studies of the territory with the views and words of its creators, giving new meaning to territorial knowledge and not only re–elaborating on geographical–administrative conventions of specialists.

Keywords: Sierra del Tentzon, political praxis and territories–movement.

Introducción

El objetivo del presente trabajo¹ es mostrar la evidencia del territorio como praxis política, mostrar el territorio–movimiento a partir de dar respuesta a las preguntas: ¿Cuál es el territorio que vivimos?, ¿quién o quiénes hablan por el territorio?, ¿cómo y por qué lo defendemos? En la primera parte se expone la revisión teórica–conceptual del territorio desde una perspectiva latinoamericana y cómo ocurre la construcción y apropiación colectiva del territorio. En la segunda parte, se recuperan las prácticas y narrativas territorializadas de los actores sociales que dan muestra de la “lógica de la montaña”: formas y configuraciones del territorio, es decir, las geografías concretas de los actores sociales en tanto creadores y usuarios del territorio en la Sierra del Tentzon. Finalmente, en una tercera parte se abordan los principales elementos de los territorios movimiento y de la praxis política.

Aproximación al estudio del territorio desde una perspectiva latinoamericana

El concepto de territorio es entendido como una construcción social, compleja, multidimensional y multiescalar, determinada por las dimensiones política, jurídico– administrativa, biogeográfica (natural y cultural–simbólica). Al respecto vale, la pena precisar el enfoque utilizado en el presente trabajo, con base en las siguientes premisas:

1a. La noción de territorio, éste es producido socialmente y, por lo tanto, no es un concepto neutral, ni vacío, sino esencialmente político e históricamente construido.

2a. El territorio, como concepto práctico, permite su análisis desde las relaciones sociales (jurídico-administrativo), como producto de relaciones de poder (enfoque político-económico) y como promotor de identidades socio-territoriales (enfoque simbólico-cultural).

3a. El territorio es resultado de la conjunción de lugares, que también hace énfasis en su contenido y orientación como proceso constituyente de identidades socioterritoriales, y por tanto generador de tensiones en el territorio, dando lugar a respuestas múltiples de los actores locales.²

Dicha apreciación del territorio remite al espacio de creación colectiva en determinados espacios y tiempos, donde se elaboran y recrean constantemente todas las formas de relacionarse (cognitiva), de operar (instrumental) y de representación (simbólica) de una sociedad, por lo que se concibe como un concepto complejo o multidimensional. Dicha noción abarca desde el cuerpo individual —persona— hasta el enfoque en el que se destaca la centralidad de la política y la concurrencia de diversos actores sociales en la construcción de los territorios. Al respecto, no se puede obviar que el territorio también es, “un espacio donde distintas fuerzas sociales y poderes legitiman y disputan sus acciones de dominio y apropiación sobre él”,³ en donde las diferentes dimensiones, escalas y procesos sociales dialogan entre sí, como territorios de gobernanza, de propiedad e inmersos en procesos relacionales y de apropiación individual y colectiva; esto ocurre en un horizonte de pacientes y largos procesos de conformación de cientos de años y de vidas humanas, que proyecta al territorio desde el sujeto corporal hasta los flujos y redes de las relaciones globales.⁴

El estudio de los procesos territoriales entonces, no se reduce sólo a los elementos materiales, físicos y tangibles, sino que debe considerar la expresión de los comportamientos y la experiencia vivida o, si se prefiere, de la constitución de mundos personales e intersubjetivos, pero englobando las relaciones del territorio con lo desconocido, con otros espacios sociales creados. Lo que conduce a reconsiderar las relaciones sionaturales o socioecológicas para reconceptualizarlo y lograr una adecuada teoría socioecológica del territorio,⁵ que involucra desde el primer territorio —el cuerpo humano—⁶ hasta la expresión de las múltiples territorialidades,

individuales y colectivas en interacción permanente con el entorno material e in-material en sus diferentes escalas, dimensiones y temporalidades.

Debido a la situación actual en los territorios latinoamericanos, en el presente por distintos autores reconocen la emergencia de una *perspectiva latinoamericana del territorio*: el territorio como sustantivo crítico y praxis política.⁷ Desde ahí se visibilizan los territorios como espacios construidos social y culturalmente. Sí, en ellos se ejercen relaciones de dominio, de control, de poder, pero también son espacios de identidad y pertenencia. En esos territorios latinoamericanos existen movimientos sociales desde el accionar comunitario que se caracterizan por crear resistencias críticas y alternativas que responden al desarrollo hegemónico, en donde despliegan y ejercen poder social: autonomía, autogestión, autosuficiencia, apropiación productiva y formas de autogobierno, dando muestras de los pluriversos existentes; es decir, la reafirmación de múltiples formas de estar en el mundo y por una ética por la vida.⁸

En ese mismo orden de ideas, esta perspectiva teórica expresa la posibilidad de la apropiación y re-apropiación sociopolítica y ética del espacio geográfico de formas otras. En palabras de Eduardo Galeano, es el espacio-tiempo de *Los Nadie*, las territorialidades otras: *desde, en y con* diversos sectores populares, indígenas, afrodescendientes, campesinos sin tierra, sin techo, sin trabajo, sin derechos. Desde ahí se comparten y promueven nuevas territorialidades, nuevos patrones de organización del espacio, donde se recuperan experiencias, surgen nuevas prácticas y relaciones sociales, y donde el territorio es apropiado material y simbólicamente de cara a la reformulación de los Estados y de los viejos modos de dominación del capital.⁹ Desde allí se reorganiza la esperanza, la utopía concreta y pluriversa¹⁰ y en múltiples lenguajes, representaciones de narrativas territoriales,¹¹ polifonías y geo-ética-poéticas del habitar sur¹² y geo-narrativas.¹³

Esas luchas por la vida y el territorio son reafirmaciones profundas por la vida digna en los territorios y el derecho a la diferencia, dando lugar a su vez a la emergencia del sujeto político comunitario¹⁴ y a los *territorios en movimiento*, son los territorios como instrumentos de lucha. Éstos son espacios concretos en donde no sólo se ve comprometida la supervivencia campesina, afrodescendiente y étnica, sino también la construcción de modos de vida otro y en articulación para dialogar a nivel global con propuestas desde la *comunalidad* (Oaxaca), *Yeknemilis* (Puebla), *el buen vivir* y el territorio como *Pacha Mama* (Sudamérica) y cientos de experiencias desde Wallmapu-Chile, el Cauca en Colombia, hasta con los *Caracoles zapatistas*

en Chiapas, las policías comunitarias en Guerrero, y la experiencia de Cherán Keri, entre otros.¹⁵ Experiencias que están ocurriendo en un tiempo–espacio histórico concreto, de plena existencia y siempre en construcción permanente, como es el pensamiento crítico en Latinoamérica.¹⁶

La conceptualización de la palabra “territorio”, entonces se complementa y se desborda con otros conceptos como pueblo, comunidad, compromiso comunitario, espiritualidad, sagrado, reciprocidad, ayuda mutua, trabajo colectivo, cultural, saberes, ecología y, todos sus elementos visibles —paisaje— son resignificados: los ríos, las montañas con sus cerros y montes, el suelo, la flora y la fauna.¹⁷ Por lo tanto, el territorio, no es sólo lo visible, es mucho más que los montes, los ríos, el paisaje, las comunidades y sus cultivos, es el espacio habitado por la memoria, la tradición, la palabra y el hacer en la experiencia cotidiana de los pueblos, de las organizaciones y sus luchas.¹⁸

En resumen, para los fines del presente trabajo, el territorio es el espacio del habitar de la convivencia, la co–presencia de cada persona, y es resultado de complejos procesos de construcción social y de interacciones que expresan el cómo se vive, percibe, representa y cómo es apropiado. En ese sentido, el territorio es una realidad observable y a la vez una práctica política. Ahí ocurre la emergencia de movimientos de base comunitaria, que se constituyen en territorios específicos y donde se conjugan diferentes recursos políticos y culturales: poder social y colectivo, trabajo, danzas, fiestas, rituales, intercambios recíprocos, los cuales conducen a la revaloración del territorio frente a los agentes y sujetos del despojo en la era neo–extractivista de acumulación por despojo.¹⁹

Construcción y apropiación colectiva del territorio: prácticas y narrativas territorializadas

Las narrativas territoriales, son las formas específicas en que la territorialidad–multiterritorialidad adquiere concreción en el espacio vivido, es la construcción y apropiación colectiva del territorio que hace referencia a las formas, relaciones, prácticas y procesos concretos de cómo las personas —mujeres y hombres— interactúan estrechamente con su entorno histórico, simbólico y material.²⁰ Las narrativas territoriales integran una sólida base histórica de discursos, prácticas ancestrales, experiencias, testimonios y representaciones que tienen una dimensión territorial explícita y evidente, produciendo espacios relacionales no delimitados físicamente.

Con dichas narrativas, la memoria colectiva es permanentemente recreada en el presente y habitada en las personas, como nos precisa Eliana Acosta:

Existe en una memoria recreada en el presente vivo, a través de la narrativa y la acción ritual. El género narrativo encarna el “recordar narrando” que otorga orden al cosmos. A través del acto de la voz, con la ejecución de un sonido cargado de sentido, se produce la “puesta en texto”. La distinción entre historia y mito termina resultando inadecuada para abordar la propia perspectiva de los pueblos sobre su devenir, haciéndose necesaria la reflexión sobre las propias categorías históricas.²¹

En otras palabras, las narrativas se corresponden con la evidencia de las geo-grafías concretas, la geo-grafía de las personas²² entendidas como procesos y movimientos sociales de reafirmación y reivindicaciones territoriales. Así, las narrativas se apoyan en los recursos que proporciona la memoria, espiritualidad, el ritual, la identidad, el movimiento social y la experiencia en la vida cotidiana. Son experienciales porque incluyen rituales y prácticas cotidianas, las cuales son narradas y recreadas permanentemente por sus creadores y usuarios. Así, el territorio es relato y libro abierto al mismo tiempo, un texto que se resignifica cada vez que es leído y narrado. En palabras de Juan M. Carballeda:

La existencia está signada por la narración. Existimos como sujetos histórico-sociales en la medida que estamos insertos dentro de diferentes formas de discursos. Pero, los relatos no son circunstanciales o aislados se inscriben en espacios determinados más o menos exactos, donde la certeza la acerca y la confiere el territorio, desde un lugar, espacio, cartografía o coordenada donde algo es contado, narrado. De ahí que es posible pensar que la territorialidad se construye de forma discursiva.²³

En síntesis, las narrativas son descripciones realizadas por grupos sociales (a veces a través de individuos), por lo tanto, dan sustento espacial concreto a discursos, testimonios y prácticas colectivas. Las narrativas tienen la finalidad de legitimar y reafirmar la presencia, identidad y cohesión de los integrantes de una comunidad. En ese sentido, las narrativas son producidas por los actores y sujetos sociales concretos, que articulan las nociones de *tiempo-espacio-lugar*.²⁴

En términos metodológicos, las narrativas territoriales trascienden lo que convencionalmente desde las disciplinas antropológicas se identifica como guía, informante, interlocutor o colaborador, apelativos insuficientes para dar cuenta no sólo

de aquel sujeto que comparte —información, interlocución o colaboración—, se trata de visibilizar y posicionar la generosidad, experiencia y saber, con la palabra afectiva, encarnada en las “personas sabedoras y guardianes del conocimiento y la tradición y con las palabras ciertas de los abuelos y abuelas.”²⁵ En consecuencia, las narrativas se sustentan en los procesos pedagógicos que brindan la educación popular, las experiencias y prácticas de vivir el espacio, la memoria individual y colectiva que otorgan los recuerdos y los conocimientos adquiridos de las personas por intermediación de diversas fuentes de información, sean o no institucionalizada²⁶ (véase figura 1).

Por ello, las narrativas territoriales regulan o determinan las dinámicas y modos de vida, por lo tanto son partes constitutivas de los territorios, pero no constituyen territorios por sí mismas.²⁷



Figura 1. Narrativas y prácticas territoriales. Con base en Gerardo Damonte, *Construyendo territorios...*, y modificado de Sandra Luz de la Luna Fuentes Blancas, *Las narrativas territoriales...*

Las narrativas territoriales como procesos sociales y los territorios como praxis política, son el resultado de una intensa práctica social que se nutre tanto de procesos diacrónicos como sincrónicos. Por ello, se sugieren como evidencia de lo que hemos denominado *Territorios movimiento*, en la lucha y resistencia, y no sólo por su espacialidad geográfica, definida y estática, como mera entidad administrativa y económica o ya categoría teórica académica, las narrativas también son memoria social politizada.²⁸ En síntesis las narrativas evidencian de palabra y hechos el ejercicio de

las territorialidades, implicando el reconocimiento, visibilización y re-significación permanentemente de espacialidades emergentes.

Narrativas y praxis política en la Sierra del Tenzon

*El Tenzon es la Tomama, es la mamá de todos y de todo.
Es la creación, es la vida, es nuestro cuerpo. Es nuestro territorio,
es la serpiente de agua, es donde nacen nuestros sueños;
es donde nace la palabra, es el sustento de la palma y el otate,
es donde nace nuestra cultura nahuat de la mixteca...
Somos nosotros, con la Asamblea comunitaria y organizaciones.
Nuestras fiestas y celebraciones, los convivios que hacemos en la cañada,
en la punta del cerro el tres de mayo. Son los ameyales, los arroyos
, donde brota el agua, con la serpiente del Tenzon.
Es nuestra madre tierra, es la vida, con las nubes,
la lluvia y todo lo que nos rodea. Es el paisaje que vemos
desde la punta de los cerros,
son los texcales. Son los bienes comunales y los ejidos.
Donde cada quien tiene sus terrenos. Es la milpa y el Kalmil.
Donde producimos el alimento y donde vivimos. Son los atoros y los tlamantines.
Nuestros mayores que hablan y aprenden con el Abuelo,
allá en los montes, en el oztoc, en sus cumbres.
Los que sueñan nuestra vida y desean el bien para todos los hijos del Tenzon.
To Altepetl Tenzon es Nuestra memoria, nuestro corazón,
las palabras y el viento fresco que nos recuerda siempre,
que nos llama a cuidarlo.²⁹*

En los siguientes apartados se exponen las narrativas territoriales que configuran a la Sierra del Tenzon, organizadas en tres conjuntos de elementos:

- a) Narrativas de memoria y cosmovisión: historia e identidad colectiva.
- b) Narrativas que vinculan organización comunitaria: el ser, hacer y vivir común. Pueblos-territorios e instituciones propias.

- c) Narrativas y prácticas cotidianas: conocimientos, haceres-saberes en el territorio.

3.1 Narrativas de la memoria y cosmovisión: historia e identidad colectiva

Las narrativas de la memoria, recuperan la cosmovisión que se enraíza desde el territorio histórico y proyectan el sentido del territorio contemporáneo, mostrando las territorialidades de continuidad, desde las propias personas que las crean, piensan, reafirman y defienden, desde una ética y política de la vida. En el caso de *To Altépetl Tentzon*, estamos hablando de narrativas de más de 5000 años de existencia.

Cabe mencionar que, por ello, todas las representaciones realizadas son narrativas territoriales y territorios que ocurren en *el dándose*, en tiempos y momentos circulares, cíclicos, laberínticos y de largo aliento; más que de espacios físicos definitivos y estáticos. Es el despliegue del *performance*, donde los tiempos de la espiral y el laberinto presente en los códices adquieren sentido.³⁰ Es el despliegue espacial de los actores, atendiendo a las referencias y autoadscripciones del *yo soy, nosotros somos*: desde el yo situado, encarnado-corporizado, ¿el quién soy, de dónde vengo?, también desde el nos-otros somos con los otros, en los otros somos.

Nosotros somos del Tentzo, le pertenecemos... Somos el territorio del Tentzo. Su gente, nuestros trabajos, la fuerza de voluntad, muy animada. Con la fiesta, el convivio, la organización de los comunales y nuestra vida diaria. Con la milpa y sus maíces de colores, el frijol, los chiles y las calabazas que crecen a los pies del Tenzo, el alimento, nuestro sustento que dejaron los abuelos. Por eso nos dicen que somos hijos del Tentzo. Pero también las escuelas, la iglesia con sus campanas y el Kalmil con los árboles de guajes, mezquites, tempemquixtles. Po supuesto nuestra casa, el corral de chivos, el baño de temazcal, la troje, ahí es como vivimos, con su altar de flores, la ofrenda, los cirios y la Virgen de la encarnación.³¹

También somos comerciantes, por diferentes temporadas nos dedicamos a vender en varios estados del norte y sur de México: por Baja California, Sonora, Chihuahua, Durango, Sinaloa, Tamaulipas, Zacatecas; en Tabasco, Veracruz, Campeche, Oaxaca y Chiapas. Aparte, hay otros que ya se van de migrantes a Estados Unidos, bueno, algunos por costumbre desde los años 70, otros apenas muy reciente, principalmente los jóvenes.³²

Nosotras trabajamos para cuidar al Tentzon. Porque él está en los cerros, desde ahí nos cuida. A los pueblos de sierra nos protege, a veces se aparece, es como un abuelito, vestido de manta, todo de blanco. Te saluda y te pide cigarros o agua, te pregunta cómo estas, si buscas algo, y luego ya se va.³³

El Tentzon es el abuelito de todos, nos da la vida que soñamos, el cerro es para cuidarlo, para enseñar a los niños y jóvenes a cuidarlo. Nosotros le pertenecemos porque somos de aquí. Arriba en la parte media hay encinares que en otros lados ya no hay.³⁴

Del Tentzon somos todos, yo por ejemplo soy músico, ese don lo traigo del Tentzon. Mi papá me enseñó a cantar y a tocar la guitarra y el acordeón. Pero la música la hago cuando estoy en los montes, me nace cantarle a las plantas, a los animales, a las nubes. Como que me siento muy a gusto cantándole al abuelito, porque nos decían los mayores que a él le gusta que le canten. Por eso el tres de mayo se hace música y convivio en los manantiales y el monte Calvario. Además de convivir con él, también le agradecemos.³⁵

Sé que es el cerro que está allá, pues nos han platicado que se ve una persona, pero en el cerro, dicen que está para allá, se ve por allá por la montaña, que se ve bien, que tiene su cabeza, que tiene sus manos, que tiene sus pies, que tiene sus ojos, que todo tiene el cerro, que le dicen el Tentzon. Que es como una persona que se ve. Se oye decir que la gente le pide cosas, mucha gente tiene miedo porque no es algo... cómo le diré, no es algo que es... luego piensan que no es un buen lugar, pero cuando se deciden van.³⁶

Nosotros vivimos de los montes, tenemos que cuidarlos, porque nuestros padres nos enseñaron, lucharon por ellos. Así cuidamos al Tentzon, bueno cada quien en su tierra, desde los comunales de Zapata hasta más allá de Matamoros, porque cada quien tiene su responsabilidad como hijo o nieto del abuelito. Él es un viejito que se te aparece cuando estás en el monte. A los que somos de por sus tierras nos protege.³⁷

3.2 Narrativas que vinculan organización comunitaria e instituciones propias

Son las formas de organización social que abarcan los sistemas normativos: la elección de autoridades, funciones y competencias, sistemas de cargos cívico-religiosos, mayordomías y ciclos festivos, formas de intercambio y trabajo colectivo como

faenas, tequio, reglas de aprovechamiento de los recursos comunes, y la resolución de conflictos y determinación de sanciones. En otras palabras, es el conjunto de relaciones concretas, afectiva y emotiva con el territorio material e inmaterial, por medio de sus instituciones.

Somos pueblos originarios, dueños y poseedores del territorio que ocupamos desde antes de la conquista española, e integrantes de comunidades campesinas dueñas de la tierra, como ejidos y comunidades agrarias. Nuestro territorio es el lugar que habitamos, donde somos todos. Donde estamos y somos libres. Donde somos Pueblo, es la Asamblea Comunitaria. Es el ejido, son los bienes comunales.³⁸

En nuestra Asamblea del Pueblo comunitaria, se toman las decisiones, es la máxima autoridad de gobierno. Es obligatorio que todos los ciudadanos participamos. Ahí se exponen los problemas y proyectos para tomar decisiones, por votación y por consenso, porque lo que se haga nos afectan a todo el pueblo, a los grupos, y al territorio de la reserva, porque es comunal, es de todos.³⁹

El territorio comienza en la Asamblea del Pueblo. Es el órgano principal de gobierno y de autoridad. Así nuestras autoridades, es el respeto que le guardamos. Es la organización comunitaria, con sus fiscales y tópile, sus policías o comandantes. Los que cuidan los pueblos. El territorio somos nosotros, las personas en cada pueblo. También son nuestros bienes comunales, los terrenos de uso común y los de la reserva ecológica. Los que cuidamos y reforestamos.⁴⁰

Un elemento fundamental es la vigencia de la institucionalidad local, identificadas como *lo comunitario y colectivo*. La Asamblea, en los pueblos donde sigue vigente, representa el corazón de la vida comunitaria. Es el espacio de la democracia participativa y toma de decisiones, la instancia que se fundamenta en el consenso, la diversidad, la pluralidad y, por supuesto, los conflictos y disputas inherentes a cada pueblo. Otros elementos que reproducen lo comunitario son el mantenimiento, vigencia y respeto a los cargos de representación tradicional, la responsabilidad en el trabajo y servicio comunitario colectivo, así como en las diferentes celebraciones. Entre esos nombramientos se encuentran los fiscales de la iglesia, los mayordomos, los rezanderos, los topiles (campaneros), la policía comunitaria, con funciones de seguridad y prevención de riesgos.

La fiesta del pueblo es muy importante para nosotros porque se debe a que esos momentos representan nos encontramos todos, en unión, después del trabajo del campo y también del comerciar. Regresamos a la fiesta, para vernos, escucharnos, resolver problemas del pueblo. Por eso es muy importante. Así cada pueblo tiene sus celebraciones. Donde todos nos cooperamos y ayudamos, ya sea con dinero, mano de obra o llevando cosas para preparar comida, para todos. Por cualquier motivo, sí la gente no cumple, es sancionada por los propios comuneros, por los santos o por los huehues.⁴¹

Los pueblos de la sierra también comparten las formas tradicionales de vivir, festejar y trabajar en la sierra; además de la organización e instituciones comunitarias (asamblea general del pueblo, asamblea de bienes comunales o ejidales, mayordomías, jueces de paz, “comandantes”, y otros cargos comunitarios del mantenimiento del territorio y defensa de la asamblea, seleccionados por su trascendencia histórica y por dar base y energía a los procesos de resistencia ante la imposición de valores y modelos de vida no aceptables por la comunidad (figura 2). En ese sentido, en los Pueblos de la Sierra del Tetzon se observa aún un conjunto de sistemas normativos propios y acuerdos comunitarios que regulan y dan lugar a los etnoterritorios mediante un conjunto de relaciones sociales,⁴² entre ellas:

a) *Relaciones de reciprocidad, trabajo y ayuda mutua:* referidas a aquellos acuerdos colectivos para realizar actividades en beneficio de la comunidad, del entorno natural, en compromiso y correspondencia, son expresiones de reconocimiento y agradecimiento. Estas actividades se observan en actividades como:

- Cultivo de milpa y cuidado de los montes.
- Gestión de ejido y bienes comunales.
- Vigilancia y seguridad comunitaria (topiles).
- Construcción de casas.
- Organización de rituales, fiestas celebraciones comunitarias cívicas y sociales (fiesta del santo patrono).
- Arreglo de calles, puentes, construcción de templos religiosos.

- Grupos de trabajo para actividades productivas, culturales, deportivas, educación, agua y salud.

- b) *Ética del Don*: conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado. Entre ellas: Huehuentin, cargos comunitarios y las relaciones de compadrazgo.

- c) *Organización y acuerdos de sitios de peregrinaciones*: muestran e insinúan antiguas pertenencias étnicas y centros ceremoniales aglutinadores, territorios de viejos señoríos, antiguos mitos de fundación y migraciones sagradas: relaciones refrendadas entre comunidades afines que crean lazos simbólicos supracomunitarios.

- d) *Manejo y conservación de diversidad biológica*. En el caso particular del manejo, conservación, aprovechamiento y defensa de los bienes naturales existe toda una base social organizativa que responde al contexto local y a las externalidades (relación con empresas privadas, agentes de gobierno, academia y organizaciones civiles). Si bien la gestión recae en las autoridades agrarias (ejido, bienes comunales y comités de vigilancia), actualmente se han conformado comités específicos para lidiar con dichas situaciones.

Ésas son un conjunto de formas y acuerdos de trabajo colectivo, reciprocidad y mano vuelta, dando como base constitutiva e integral la autodeterminación en el territorio. La cual se expresa en la vigencia de la Asamblea del Pueblo, con sus diferentes variantes: Asamblea del Pueblo, Asamblea comunal, Asamblea ejidal, Asamblea general, Mayordomías y fiscales para la organización de las fiestas, entre otras. En la sierra del Tenzon, también habitan personas que “saben hablar con el señor del monte”. A dichos personajes en la zona se les reconoce como atoros, nahuales, o tiemperos (también como graniceros, ahuízotes, *tlatamines*, *tlatlasquis* y *quizcales*, en la zona de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl); a decir de ciertos investigadores, ellos representan una fuente viva que marca la continuidad de las culturas mesoamericanas.⁴³ Es el conocimiento y la experiencia de siglos de experiencia que se siguen reproduciendo. Esas personas son depositarias de conocimientos y técnicas de ancestros; representan una “meteorología

indígena”, basada en la observación precisa de los factores del medio ambiente del clima, de la geografía y de la naturaleza en general, así como de sistemas de clasificación no occidentales.

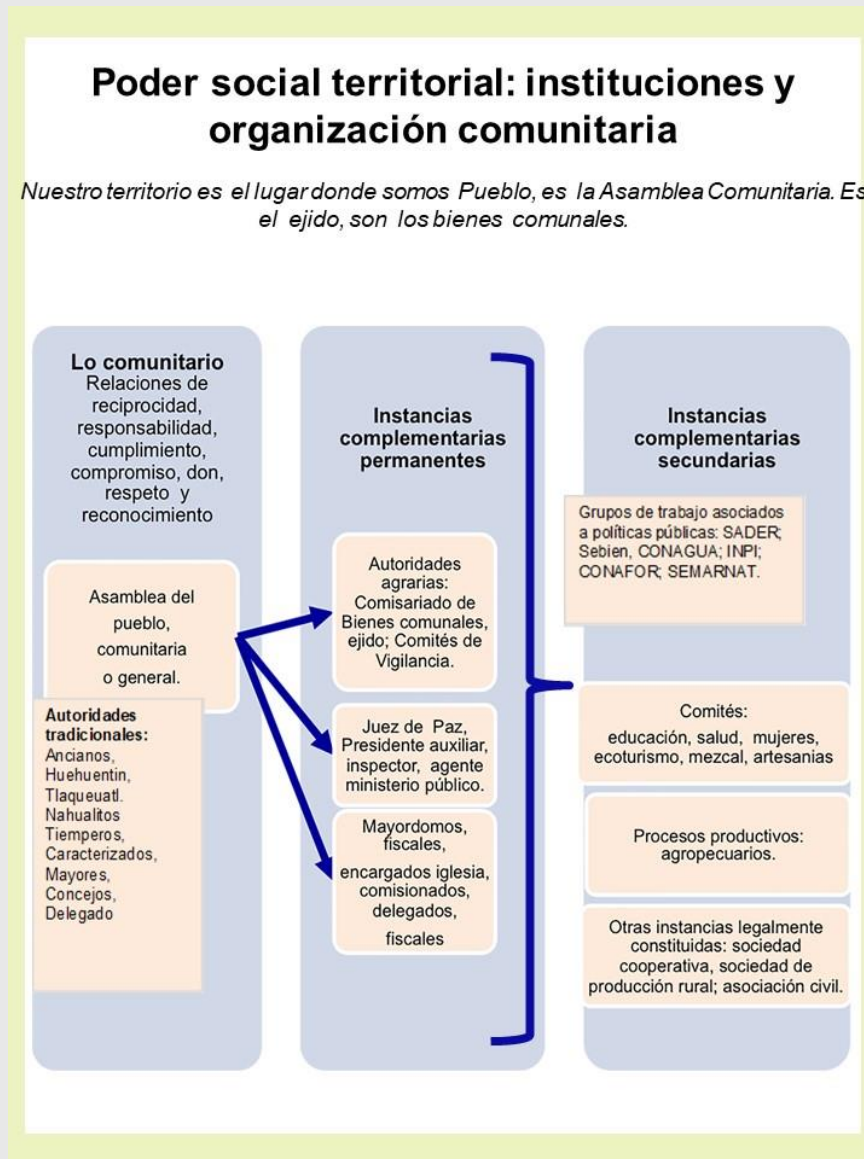


Figura 2. Legitimación del poder social y lo territorial: instituciones y organización comunitaria. Tomado de David Jiménez, “Procesos de conservación comunitaria mediante la gestión social del territorio”, en *Community-based Conservation in Latin America: innovations in research and practice* [actas de la conferencia], 6–9 de noviembre, Xico, Veracruz, México, 2014.

Narrativas y prácticas cotidianas: conocimientos, haceres-saberes en el territorio

El Tenzon es la vida. Es a la vez el origen del tiempo y de todas las cosas, de todos los elementos naturales: el viento, las estrellas, el agua de los ríos, los arroyos y los

manantiales —*con los peces y ranas*—, los rayos. El Tetzon es dueño de los animales del monte y de las plantas. De las semillas y los alimentos. *Él habla con los animales, les da señas para que lo digan a la gente cómo va a estar eso del temporal (clima); ayuda a controlar los vientos, las lluvias, los rayos, ah, y también el calor de la Mixteca.*

El origen de la lluvia. Cuando no quería llover, los hombres del pueblo iban al monte y hacían un montón de piedras, luego llevaban un cántaro de agua y cuando eran las tres de la tarde regaban el agua encima de las piedras. Después se echaban a correr y venía un aguacero. Si sólo caminaban, nada más empezaba a brisar, entonces debían correr y así la lluvia llegaba al pueblo y se daba la cosecha.⁴⁴

En el río tenemos varios nacimientos, el Tetzon produce mucha agua, viene del corazón del cerro. El Tetzon nos da de comer sus animalitos, los pescados. A mi compadre José le gustaba pescar mucho, se traía unos pescados bien grandes. Cuenta que un día llevo varios a un manantial y ahí se reprodujeron, porque había muchos pequeñitos, se limpió el ameyal y ahí estaban los padres unos pescadotes grandes. Como iba muy seguido, empezó a soñar con “maligno”, le dijo que ya no se llevara sus animalitos.⁴⁵

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

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

Desde lejos ya se divisa, se acerca a la sierra y se mete en los cerros más altos, ahí se reparte en las cuevas, en las barrancas, por todos lados. Luego ya sale en forma de serpiente, pero ya sin plumas. Algunas personas cuentan que la han visto que es así de gorda, como el cuerpo de niño, y mide muchos

metros, es muy grande. La serpiente no hace nada, busca las cuevas, busca el río, ahí se va a meter. Es el corazón del cerro, es donde hay agua.⁴⁶

El Tentzon produce mucha agua, viene del corazón del mismo cerro, además del mismo río de la Barranca de San Juan, hay más ameyales y nacimientos de agua, bien clarita y rica. De ahí se bombea para todo el Pueblo.⁴⁷

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

El origen del Petate

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

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

Al que hace la pura palma blanca lo llaman capisayo, y al que hace palma blanca y la pinta con un poco de pintura mascada, con dibujos o figuras, lo llaman *tlanmach*. Ésta es la leyenda sobre el trabajo que se hace desde hace muchos años.⁴⁸

El viejito nos ayuda, nos beneficia, se presenta en sus animalitos. Hay una víbora, que es su corazón, su corazón lleno de agua. Esta víbora nos indica donde hay agua, se vive en los manantiales y arroyitos, a esa víbora se le protege, no la matamos, porque es el corazón del cerro.⁴⁹

Aquí seguimos leyendo el tiempo con las cabañuelas, con los primeros días de enero, así sabemos cómo va estar el año... eso nos enseñaron los antiguos. También se cultiva con la luna. Cuando nace en luna tierna, en cuarto creciente, si está colgada, quiere decir que tiene agua, si está rojiza indica que va a hacer calor, que es clima seco. El tres de mayo se celebra la cruz,

pero también se hace oración en los pozos, en el manantial. Pero también hay personas que llevan ofrenda a las cuevas, llevan flores, incienso y ceras, al señor del monte, al Tentzon. Ahí forman círculos, con las velas, hay de color rojo, morado. Cuando no llueve le van a quitar las flores y las velas, las bajan y se llevan a bendecir, ahí en la cueva chica y la cueva grande esa que se ve cuando entras al Aguacate... es trabajo de los nahuales... también pueden hacer maldad para que no llueva.⁵⁰

Aquí en el pueblo hay un señor que habla con el Tentzon, va al monte a platicar con él. Ahí toman acuerdo para enviar el agua, para tener buen maíz, para protegerlo que no haya incendios, para limpiar las basuras, pura leña seca. Todo lo que ves de la sierra, el agua que viene de su corazón, las plantas, los animalitos, las nubes y nosotros también.⁵¹

Comentarios finales

Hablar del territorio en la actualidad implica el diálogo con otras disciplinas. Desde la propuesta presentada, las aproximaciones deberían ser *en, con, y desde* los territorios, en sus diferentes escalas y dimensiones, donde el protagonismo de los sujetos sociales se haga evidente. Los sentidos del territorio y ejercicio de territorialidades, son las prácticas, narrativas, representaciones y testimonios territorializados, ejercidos por sujetos individuales y colectivos políticos concretos. En ese tenor, la vigencia de los conocimientos indígenas, narrativas, prácticas y sentidos del territorio en sí, ya son estrategias de resistencia, re-existencia y decolonización de las relaciones de poder-saber, en otras palabras, es el uso y las relaciones sociales y no el espacio biogeográfico *per se*. Relaciones sociales y de poder que se visibilizan y modifican las dinámicas en los territorios: relaciones intercomunitarias, entre las comunidades con agentes externos.

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

nuestra vida. Cabe destacar que la *Tierra* es el referente oral y gráfico de todas las actividades cotidianas, agrícolas, productivas y sociales. Por ella se organiza el espacio, el tiempo, las relaciones y la historia.

Por tanto, el acercamiento a los estudios del territorio implica la realización de un diálogo epistemológico con diversas estrategias latinoamericanas para descolonizar el pensamiento, práctica y relaciones de poder (apropiación social), con el Estado, empresarios, académicos, y además atendiendo a la emergencia de los sujetos sociales (ontología política de los territorios). Al hacerlo, se aspira a contribuir al desmantelamiento de jerarquías en las formas de pensar, representación y prácticas en los territorios. Como se expuso, implica asumir un compromiso ético y político sobre los mundos y formas de convivencia que aspiramos, en un contexto de pluriversalidad en la constitución de conocimientos y mundos. Es decir, que en términos epistémico-metodológicos se propone un acercamiento investigativo que considera otras ontologías y políticas territorializadas históricamente negadas y permitiendo el reconocimiento y visibilización de actores y sujetos sociales por fuera de los lugares centrales de producción de conocimiento.⁵²

En este trabajo se reflexionó sobre una propuesta que contribuye al reconocimiento de las geo-grafías comunitarias y elaboración de una agenda propia.⁵³ Lo que es una posibilidad para reconocer que se pueden acercar a los territorios de una *forma otra*. A partir de la experiencia vivida de los movimientos sociales y ubicación en *los territorios vivos*. Se trata de evidenciar y cambiar el lugar epistémico, el sujeto y geografías de enunciación, es decir, escuchar la voz de los actores sociales, desde donde se enuncian los conocimientos territoriales. Se propone reconocer y visibilizar las posibilidades de creación, de diálogos pluriversos, en la interculturalidad, con alternativas y prácticas otras *en, con y desde* el territorio.

Implica asumir que el territorio no sólo es producido por lo moderno *y desde arriba*, sino que es posible *crearlo desde abajo*, desde donde se resiste, se re-apropia y re-significa, en el marco de las luchas de resistencia y movilización social por el cuidado y la defensa de los territorios.⁵⁴ Reconocer una mirada emergente de concebir el territorio, entonces implica vivir la experiencia y procesar una conceptualización dinámica de territorio, de reivindicación, sí por el espacio físico, pero antes es por la vida, valores y principios éticos, dados por las relaciones con la dimensión simbólico-afectivo. Lo que lleva a proponerse el territorio como proyecto político históricamente situado desde el sujeto político comunitario —emergencia de los *Territorios movimiento, Territorios de vida*— y reconociendo otras narrativas y

prácticas históricamente negadas e invisibilizadas y que apelan a resistencia y supervivencia de los movimientos sociales concretos, como: territorios de paz, *territorios de esperanza*, *territorios en resistencia*,⁵⁵ *territorios disidentes*,⁵⁶ *territorios insurgentes*,⁵⁷ *territorios bioculturales*.⁵⁸

Por lo tanto, la contribución lleva implícitamente una crítica a la academia convencional, así como plantea retos críticos y metodológicos para acercarse a su estudio. En ese tenor se habla entonces de conceptualizaciones producidas por los movimientos sociales: situados y corporizados, como afirma Haesbaert: “Es la dimensión simbólica de la propuesta latinoamericana”, que incluye diversos aspectos como memoria, ancestralidad, lenguajes, prácticas y narrativas diferentes al mundo occidental, con conceptualizaciones emergentes de los propios actores y movimientos sociales.

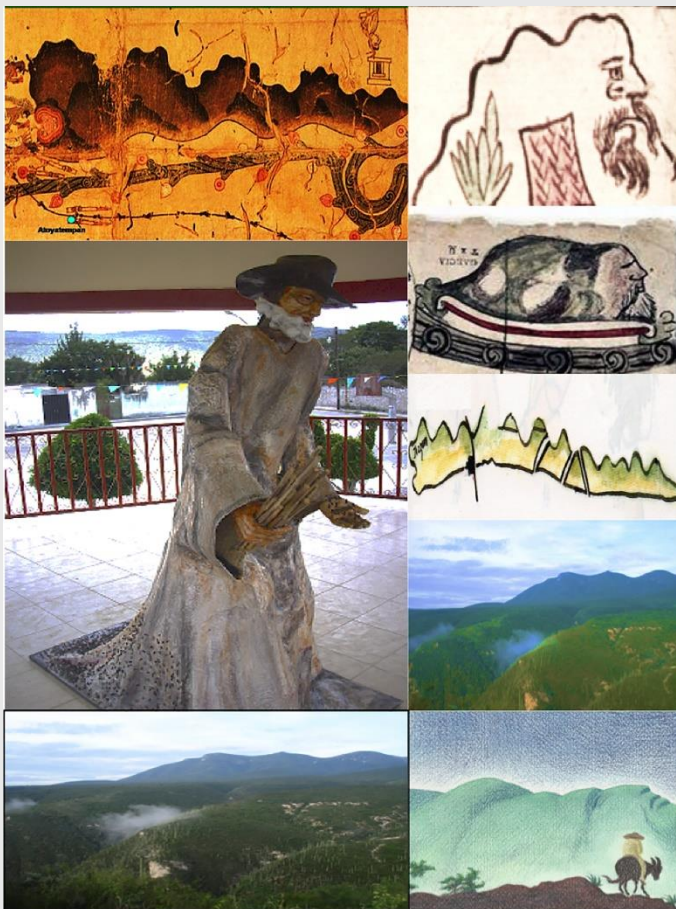


Figura 3. El Tenzon es la Tomama: Territorios movimiento. Tomada de David Jiménez, *To Altépetl Tenzon...*

* Colectivo Geo-grafías Comunitarias.

¹ Este artículo se elabora como resultado de la reflexión planteada en David Jiménez, “To Altépetl Tentzon, (Nuestro Territorio, Nuestra Vida). Construcción y apropiación social del territorio, narrativas, practicas territoriales y testimonios geográficos”, tesis de doctorado, UNAM, México, 2021, y en los diálogos sostenidos durante los Talleres de Geo-grafías Comunitarias para el cuidado y defensa de los territorios de vida (Jiménez y Sámano, 2022). Quienes suscribimos este texto somos coordinadores y facilitadores de dichos talleres desde 2016, como parte de los trabajos desarrollados en el Colectivo (independiente) Geo-grafías Comunitarias. Contacto: geo.grafias.comunitarias@gmail.com.

² Rogério Haesbaert, *El mito de la desterritorialización: del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI, 2011.

³ Carlos Zambrano, “Territorios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural”, en Carlos Zambrano (et al), *Territorio y cultura, territorios de conflicto y cambio sociocultural*, Manizales, Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas, 2001.

⁴ Beatriz Nates (coord.), *Enfoques y métodos en estudios territoriales*, Manizales, Red Internacional de Estudios sobre Territorio y Cultura (RETEC), Grupo de Investigación Territorialidades, 2013.

⁵ Arturo Escobar, *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, Bogotá, Envión Editores, 2010.

⁶ Lorena Cabnal, “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, Asociación para la Cooperación con el Sur-Las Segovias, 2010, pp. 11–25; Delmy Cruz, “Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos”, *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 12, vol. 12, núm. 1, Lima, 2017, p. 46.

⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Foro social mundial. Manual de uso*, Barcelona, Icaria, 2005; Carlos Walter Porto-Gonçalves, *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XXI, 2001; Carlos Walter Porto-Gonçalves, “De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 8, núm. 22, 2009, pp. 121–136; Pablo Mansilla, José Quintero y Andrés Moreira, “Geografía de las ausencias, colonialidad del estar y el territorio como sustantivo crítico en las epistemologías del sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, vol. 24, núm. 86, 2019, pp. 148–161, DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3370675>; Rogério Haesbaert, *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina*, Río de Janeiro,

Clasco / Universidade Federal Fluminense, 2021.

⁸ José Ángel Quintero, *El camino de las comunidades*, Cochabamba, Seminario de Integración Abya Yala Desde Abajo, 2015; Ulrich Oslender, “Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. VI, núm. 115, Barcelona, 2002; Ulrich Oslender, “Ontología relacional y cartografía social: ¿Hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica?”, *Tabula Rasa*, núm. 26, Cundinamarca, 2017; Ana Patricia Noguera de Echeverría, *Cuerpo-tierra. El enigma, el habitar, la vida. Emergencias de un pensamiento ambiental en clave del reencantamiento del mundo*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012; Ana Patricia Noguera de Echeverría, Diana Alexandra Bernal Arias y Sergio Manuel Echeverría Noguera, “Voces y silencios de la tierra en la composición polifónica de las geografías ético-poéticas sur-sur”, *Azafea. Revista de Filosofía*, vol. 21, Salamanca, 2019, pp. 33-54.

⁹ Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones: América Latina en Movimiento*, México, Bajo Tierra Ediciones / Sísifo, 2008.

¹⁰ Ana Cecilia Dinerstein, “Organizar la esperanza con utopías concretas pluriversales contra y más allá de la forma de valor”, *Educação e Sociedade*, vol.37, núm. 35, CEDES Sao Paulo, 2016, pp. 351-369.

¹¹ Gerardo Damonte, *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*, Lima, Grupo de Análisis para el Desarrollo, 2011.

¹² Ana Patricia Noguera de Echeverría y Diana Alexandra Bernal Arias, “Geografías del habitar: un habitar geopoético en la era planetaria”, *Geograficidade*, vol. 4, núm. 2, 2014, pp. 19-31.

¹³ Mansilla, Quintero y Moreira, “Geografía de las ausencias...”.

¹⁴ David Barkin, Alejandra Sánchez, Ana Lilia Esquivel, Erika Carcaño y Wuendy Armenta, “Sujeto revolucionario desde la comunidad y sus modalidades de transformación social”, *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, año. 14, núm. 27, México, 2019, pp. 35-75.

¹⁵ Eliana Acosta Márquez, “El lugar del tiempo. Apuntes desde la etnografía sobre el vínculo entre palabra, voz y memoria” (manuscrito), en 2º Congreso Internacional Poéticas de la Oralidad, México, DEAS-INAH, 2019; David Jiménez, “Sierra del Tentzon, Puebla: paisaje, territorio y gestión social del patrimonio biocultural”, en Rivera, R., M. Ventura y J., Gómez, (coords.), *Patrimonio cultural y paisaje*, México, Universidad Autónoma Chapingo / Comité Mexicano para la Conservación del Patrimonio Industrial / BUAP, 2019; Casimiro Leco y Consejo Mayor de Cherán Juchari Eratsikua, *Cherán keri, Retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, Cherán, Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán, 2018.

¹⁶ Hugo Zemelman, *Configuraciones críticas, Pensar epistémico sobre la realidad*, México,

Siglo XXI, 2011.

¹⁷ Alejandro Argumedo, *Territorios bioculturales indígenas. Una Propuesta para la protección de territorios indígenas y el buen vivir*, Cusco, Asociación ANDES, 2015.

¹⁸ Darío Restrepo, “Eslabones y precipicios entre participación y democracia”, en *Curso de Extensión Desarrollo Local y Gestión Ambiental*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Instituto de Estudios Ambientales IDEA / Departamento de Trabajo Social, 1998.

¹⁹ David Harvey, “Identidades cartográficas: los conocimientos geográficos bajo la globalización”, en David Harvey, *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007, pp. 225–252; Daniel Ruiz, “El territorio como víctima. Ontología política y las leyes de víctimas para comunidades indígenas y negras de Colombia”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 53, núm. 2, 2017, pp. 85–113; Felipe Reyes (coord.), *Construir un Nosotros con la tierra. Voces latinoamericanas por la descolonización del pensamiento y la acción ambientales*, México, Itaca, Unicach, 2018.

²⁰ Damonte, *Construyendo territorios...*

²¹ Acosta Márquez, “El lugar del tiempo...”, p. 1.

²² Porto-Gonçalves, *Geo-grafías: movimientos sociales...*

²³ Alfredo Juan Manuel Carballeda, “El territorio como relato. Una aproximación conceptual”, *Margen*, núm. 76, marzo, 2015, p. 1.

²⁴ Thomas Abercrombie, *Caminos de la memoria y del poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*, La Paz, Institut Français d'études Andines, 2006.

²⁵ Acosta Márquez, “El lugar del tiempo...”.

²⁶ Sandra Luz de la Luna Fuentes Blancas, “Las narrativas territoriales de los habitantes de Huexca, Morelos y las significaciones generadas con la irrupción de la termoeléctrica”, tesis de maestría, UAM-X, México, 2018.

²⁷ Damonte, *Construyendo territorios...*

²⁸ David Figueroa, “Memoria social y territorio en la conflictividad por tierras en una comunidad indígena. Un acercamiento desde la tradición oral politizada”, *Tabula Rasa*, núm. 22, pp. 189–207, Bogotá, 2017.

²⁹ Los hijos del Tentzon. Tochmatzintla, Puebla, 2019.

³⁰ David Carrasco y Scott Sessions, *Cave, city and eagle's nest: An interpretative journey through the Mapa de Cuauhtinchan, vol. 2*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 2007.

³¹ Gregorio Herrera, Tochmatzintla, 2009.

³² Jesús Ochoa, joven comerciante, Tochmatzintla, 2009.

- ³³ Señoras que se encontraban barriendo la plaza pública de San Miguel Acuexco-
mac, 2009.
- ³⁴ Alejandra Estévez, maestra y comunera, Atoyatempan, 2009.
- ³⁵ Pablo Pedro, ejidatario, músico, Tzicatlacoyan, 2010.
- ³⁶ Facunda Juárez, campesina, San Antonio Juárez, 2010.
- ³⁷ Eugenio Portador, Tochmatzintla, 2008.
- ³⁸ Taller regional Tochmatzintla, 2011.
- ³⁹ Maestra Alejandra, *Ti nochtin ti kate ikan Wewetsin Atoyatempan*.
- ⁴⁰ Eugenio Portador, excomisariado de los Bienes Comunes de Tochmatzintla,
2010.
- ⁴¹ Eugenio Portador, excomisariado de los Bienes Comunes de Tochmatzintla,
2010.
- ⁴² Alicia M. Barabas, *Diálogos con el territorio. IV: simbolizaciones sobre el espacio en las
culturas indígenas de México*, México, INAH, 2004; Alicia Barabas, “La territorialidad indí-
gena en el México contemporáneo”, *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, vol. 46,
núm. 3, Arica, 2014, pp. 437–452.
- ⁴³ Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros de la cuenca de México: apuntes para la
discusión sobre graniceros”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cos-
movisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, México, UNAM / El Colegio Mexiquense,
1997, pp. 50–90.
- ⁴⁴ Noé Aguilar Ocelotl, Copalcotitla, Huatlatlauca, Mixtín, 2004.
- ⁴⁵ Sr. Trinidad, Tzicatlacoyan, Grupo de Acuacultura, 2011.
- ⁴⁶ Artemio Leal, campesino, albañil, El Aguacate, 2010.
- ⁴⁷ Grupo de acuacultura, Tzicatlacoyan, 2010.
- ⁴⁸ Cristian Tadeo Cuautle, estudiante, Tepetzitintla, Mixtín, 2004.
- ⁴⁹ Teresa Leal, campesina, El Aguacate, 2010.
- ⁵⁰ Ángel Meza, ejidatario y comerciante, El Aguacate, 2010.
- ⁵¹ Eugenio, ejidatario, mezcalero, San Nicolás Huajuapán, 2009.
- ⁵² Arturo Escobar, “Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territo-
rio”, *Cuadernos de Antropología Social*, vol. 41, 2015, pp. 89–100.
- ⁵³ Jiménez, *To Altépetl Tentzon...*

⁵⁴ Porto-Gonçalves, “De saberes y de territorios...”.

⁵⁵ Raúl Zibechi, *Territories in resistance: A cartography of Latin American social movements*, Oakland, AK Press, 2012.

⁵⁶ Boaventura de Sousa Santos, “Epistemologías del Sur”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, vol. 16, núm. 54, 2011, pp. 17–39.

⁵⁷ Juan Wahren, “‘Territorios insurgentes’. Aportes conceptuales en torno a la dimensión territorial de los movimientos sociales de América Latina”, *Revista NERA*, vol. 24, núm. 61, 2021, pp. 15– 35.

⁵⁸ Argumedo, *Territorios bioculturales indígenas...*; Eckart Boege, *El patrimonio de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH / CDI, 2008.

Cosmohistorias incómodas: de la idolatría a la defensa del territorio

Carlos Arturo Hernández Dávila*

Resumen

El presente artículo describe las formas mediante las cuales las idolatrías indígenas del pasado colonial, ahora estabilizadas dentro de una serie de prácticas rituales de los pueblos otomíes que habitan el poniente del valle de México, se han convertido en una poderosa estrategia identitaria y legal contra el extractivismo inmobiliario y los megaproyectos que amenazan el equilibrio territorial. Se privilegia la visión no de una historia, sino de diversas cosmohistorias que ofrecen variadas visiones del tiempo, la memoria y la resistencia en esta región del centro de México.

Palabras clave: cosmopolítica, cosmohistoria, idolatría, defensa del territorio, otomíes, sierra de las Cruces, Montealto.

Abstract

This article describes the ways in which the indigenous idolatries of the colonial past, and now stabilized within a series of ritual practices of the Otomi peoples who inhabit the west of the Valley of Mexico, have become a powerful identity and legal strategy against real estate extractivism and megaprojects that threaten territorial balance. The vision is privileged not of a history, but of diverse cosmohistories that offer diverse visions of time, memory, and resistance in this region of central Mexico.

Keywords: cosmopolitics, cosmohistory, idolatry, defense of territory, Otomi, Sierra de las Cruces, Montealto.

“En lo incógnito de los cerros...”

Con esta frase el sacerdote del curato de Huixquilucan se refería, hacia 1786, al incierto sitio donde los infieles e idólatras otomíes de su parroquia ascendían para conjurar granizos y ofrendar flores, copal y gallinas a oscuras divinidades pidiendo por la buena marcha del ciclo estacional. Los curas de ese y otros pueblos de la región denunciaban tal situación un año tras otro, y sus insistentes cruzadas evangelizadoras sólo recibían, o bien la burla o el desprecio de los indios, cuyas almas y mentes —según declaraban sus impotentes pastores— se encontraban nubladas por Satanás.¹ En esos mismos cerros de la sierra de las Cruces y Montealto² el sistema ritual que procura y regula el buen temporal se mantiene saludable y en funcionamiento bajo la responsabilidad de los especialistas rituales (llamados *mēfi*, “peones”). Tal es su importancia que durante los años 2020 y 2021, en sus cimas se erigieron trincheras chamánicas contra el covid-19 y desde ellas, los *mēfi* enviaron *nzaki*, “fuerza”, a los científicos que bregaban por encontrar una vacuna.³



Figura 1. Trabajador del rayo (*mēfi*) del Divino Rostro, laborando en lo alto de los cerros. Fotografía: Carlos Arturo Hernández Dávila.

Pocos años atrás, los *mēfi* habían sumado fuerzas con los grupos locales en resistencia que pretendían detener la construcción de una carretera que conectaría al municipio metropolitano de Naucalpan con el aeropuerto de Toluca, en el Estado de México. El trazo de esta autovía requería devastar decenas de hectáreas de un bosque, en donde los otomíes comparten hábitat con los *dueños* de la tierra y del agua, Mixenthe y Minthe, respectivamente, también conocidos con sus referentes católicos como el Divino Rostro y Virgen de Guadalupe y quienes son los destinatarios de los rituales que ejecutan los *mēfi*. En la defensa del bosque, los pobladores de uno de estos pueblos (San Francisco Xochicuautla, municipio de Lerma, estado de México) recibieron de los *dueños*, mediante sueños, primero la orden de luchar por detener dicha obra y, luego de una extenuante lucha que dilató más de una década (2007–2020),⁴ la de negociar con el gobierno la apertura de la carretera a cambio de diversos beneficios comunitarios.

Así, *mēfi* y activistas mantienen y sustentan, con métodos diferentes, al territorio que hace lo mismo por ellos y sus pueblos, familias, animales y por el mundo entero. Los primeros siguen siendo considerados tildados de “brujos y montachivos” lo mismo por curas católicos que por pastores evangélicos. Los activistas (especialmente las mujeres en resistencia de Xochicuautla) fueron tanto elogiadas como defensoras del bosque, como vilipendiadas como “indias atrasadas, enemigas del progreso”. Pero en esta convergencia, ¿cómo analizar las relaciones entre ambos colectivos humanos a partir de una percepción común del territorio como alguien vivo y actuante? ¿Cómo dejar atrás la idea de idolatría o atraso y entender al sistema ritual y a las luchas por la defensa de la tierra bajo la perspectiva de la historia climática y ambiental? Sin duda, ensayando *otras formas de entender la historia*, más allá de lo humano en donde el territorio es parte activa de esta historia.

Si una región en México ha sido permanente transfigurada en su composición biocultural es justo la Sierra de las Cruces y Montealto, cuyos pueblos se han mantenido como una región más o menos compacta desde la época prehispánica. Al contacto con los españoles, éstos y otros pueblos habían sido parte de la provincia tributaria de Quauhuacan, la cual era rica, según se confirma en la *Matrícula de Tributos*, en las profusas reservas acuíferas y en la abundante masa forestal de sus montañas. Las constantes alteraciones no han cesado desde hace siglos, y su otrora propensión de albergar tierras comunales, ranchos y haciendas se vio radicalmente trastocada cuando a mediados del siglo XIX en el Monte bajo (hoy municipio de Nicolás Romero) se levantaron las fábricas textiles de La Colmena, Barrón y San Ildefonso en el Monte Bajo (hoy municipio de Nicolás Romero, Estado de México),

dando por inaugurado el arribo de la Revolución industrial al valle de México. Las fábricas atrajeron a centenas de familias que conformaron, en muy pocas décadas, una nueva a clase social y económica de obreros–campesinos otomíes llegados, en su momento, de los pueblos más lejanos de la sierra, y quienes se fueron amestizando al paso del tiempo, conservando, sin embargo, diversos rasgos de raíz otomiana. El siglo XX inició con la creación de la fábrica de papel El Progreso Industrial.

El que el Monte Bajo haya sido elegido como la sede de aquellas fábricas se explica por el generoso flujo de los ríos Xinthe y Grande, alimentados por un numeroso conjunto de manantiales de aguas cristalinas. Su escurrimiento hacia el valle se aprovechó mediante canales que dieron pie a las primeras centrales de generación de energía eléctrica en el valle de México, propiedad de la Compañía Explotadora San Ildefonso (antecesora de la Mexican Ligth & Power, reconvertida en las primeras décadas del siglo XX en la Compañía Mexicana de Luz y Fuerza del Centro). En esos años se tendieron también las vías de los ferrocarriles de Montealto, y el de México–Toluca, reconstruyendo la lógica de circulación de personas y mercancías entre ambos valles. Por otra parte, en la región serrana que corresponde a la Ciudad de México florecieron las fábricas textiles de La Fama Montañesa y Loreto y Peña Pobre, en los contornos de Tlalpan, así como La Hormiga, La Magdalena, La Alpina y Puente de Sierra, en Magdalena Contreras.⁵ Al igual que en San Ildefonso, en la Magdalena Contreras se construyó la central hidroeléctrica en los Dinamos, alimentada por el cauce de los ríos Magdalena y Eslava, actualmente los únicos ríos vivos de toda la ciudad de México.

Como el lector podrá apreciar, el agua estuvo y sigue estando en la mira del extractivismo: la creación de la presa Taxhimay (1934) dotó de agua a la zona industrial de Tepeji del Río, en el estado de Hidalgo, pero forzó la reubicación del antiguo pueblo de San Luis de las Peras, en Villa del Carbón. Otra grave afectación hídrica se vivió con la desecación de las ciénegas aledañas al nacimiento del río Lerma para construir las diversas interconexiones del sistema Cutzamala. A ese desecamiento le sobrevino la especulación inmobiliaria y el establecimiento de amplias franjas de naves industriales en Lerma, Ocoyoacac y Metepec.⁶ Por otra parte, los grandes desarrollos habitacionales no se restringieron a la creación de vivienda popular: el poniente de la Ciudad de México se convirtió en una zona exclusiva de suburbios de alta gama en Atizapán de Zaragoza, Naucalpan y Huixquilucan, Cuajimalpa y Santa Fe. Todas estas zonas están delimitadas por enormes murallas, resguardados por elementos de seguridad pública y privada, y varios de ellos cuentan con bosques y clubes de golf, en detrimento de las áreas contiguas que presentan graves

carencias de seguridad y de abasto de agua potable. Estos *hinterland* de *élites* enfrentados a pueblos y colonias *populares* ofrecen una curiosa versión de la segregación urbana aplicada por una lógica discriminatoria, selectiva y que divide a la región entre unos pocos espacios con servicios privilegiados y una enorme capa urbana marginada.⁷ Esta gentrificación de la naturaleza también está disfrazada de fines turísticos: en la segunda mitad del siglo XX los bosques y valles de La Marquesa (municipio de Ocoyoacac) se declararon “parque nacional”, destinado a la explotación de un turismo de tipo rural que no necesariamente acarrea beneficios integrales a las comunidades de la zona.



Figura 2. Vista de la sierra de las Cruces y Montealto, vista desde las alturas de Temoaya, Estado de México. Fotografía: Carlos Arturo Hernández Dávila.

Los otomíes han participado en las reconfiguraciones de su territorio de forma no pasiva, pues cada nueva transformación propicia nuevos acuerdos o confrontaciones entre quienes se hallan implicados en esta tarea. En la sierra, como en muchas regiones de Mesoamérica, la humanidad es una cualidad compartida no en tanto

especie sino en condición, pero no existe como una condición equitativamente repartida: como en otras regiones de México (y del mundo), existe distinción entre la gente de la tierra (los indígenas) y los *mbæhe* (en otomí son los no indios, la gente de la ciudad, los que usan zapatos y corbata, vinculados con el diablo y fácilmente reconocibles por su gusto por el dinero). Pero el catálogo de existentes es más amplio: los otomíes saben que los meteoros (los aires, el granizo, el arcoíris) así como los dueños del monte junto con los difuntos, los santos y vírgenes, las fuentes de agua, los animales, los árboles y cerros cuentan con un punto de vista y una agencia propios, que hacen imposible seguir sosteniendo que la historia ambiental o climática de la sierra se limite exclusivamente a las acciones humanas sobre el territorio como si éste sólo albergara un tipo muy limitado de existentes activos. En un espacio con tal cantidad de grupos en conflicto, la negociación cosmopolítica interespecie exige contar también con instrumentos que narren estas confluencias con una audaz disposición cosmo-histórica, pues la memoria no es exclusiva de los agentes humanos.⁸

Las historias climáticas y ambientales: entre cosmopolítica y comohistoria

El *giro ambiental* dentro de las disciplinas históricas impulsó nuevas reflexiones sobre lo que se conoce como “la construcción social del ambiente”. En un artículo inspirador, Rivera y Chávez sugieren que:

La historia ambiental como disciplina es relativamente reciente y coincide con la aceptación de la crisis ambiental contemporánea. No obstante, las discusiones sobre la sociedad humana y su entorno natural son antiguas y conllevan un bagaje de discusión profunda. Su carácter novedoso, sumado a la diversificación del análisis social del entorno ecológico, resultó terreno fértil para la rápida acogida y ampliación del campo. Desde ella ha sido posible revisar, analizar y explicar ciertos contextos que otrora eran abordados desde disciplinas individuales y con enfoques unidisciplinarios, gracias a la alta receptividad que este campo tiene con respecto de los demás ámbitos de estudio.⁹

La ampliación de temas y enfoques de ese giro es, empero, urgente y necesaria. No es casual que la más reciente convocatoria del *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* haya elegido, para el *dossier* de su volumen 51 (enero-junio de 2024), el tema de “Historia climática y climatología histórica en las Américas, siglo XVI a XX”, con la siguiente justificación:

Aún en la actualidad, con todo nuestro arsenal tecnológico, el clima sigue marcando la pauta en asuntos como la oferta hídrica, la supervivencia de las especies vegetales, y animales de las cuales obtenemos alimento y materias primas, la cantidad y calidad de las cosechas, la oferta y demanda de energía, las condiciones para la propagación de vectores de enfermedades infecciosas, entre otros. Las alteraciones en las series de precios o curvas demográficas, las crisis de subsistencia, las revueltas por pan, las derrotas militares, los usos de suelo predominantes, los proyectos civilizatorios o extractivistas, entre una larga lista, son temas que suelen explicarse únicamente debido a factores antrópicos, como si los seres humanos actuaran en el vacío.¹⁰

Algo, sin embargo, suena discordante. Estas y otras iniciativas de reflexión dentro de la academia aparecen aún bajo un estatuto ontológico decididamente naturalista (tal y como lo describe Philippe Descola¹¹) que, a pesar de sus genuinos esfuerzos, sigue ofreciendo una visión de sujeto-objeto en la relación entre las sociedades humanas y la naturaleza. En efecto, han sido pocos los trabajos que parecen dedicarse de forma exhaustiva a las formas de relación entre las comunidades humanas y no humanas, pues la mayoría las aborda con objetividad científica, pero las priva de personificación ontológica. La presunción de que el mundo natural y el mundo social son la antítesis uno de otro se torna cada vez más un obstáculo analítico que un facilitador metodológico. Con fortuna, el más reciente libro inspirado y coordinado por Margarita Loera y Ramsés Hernández¹² resulta seminal. Habiendo convocado a un conjunto heterogéneo de colegas, los coordinadores analizan en él no sólo el itinerario bibliográfico reciente de la historia ambiental, sino que, de la mano de los autores se avocan a proponer tendencias que la enriquezcan en un contexto cada vez más atribulado. La conjunción de reflexiones históricas, arqueológicas y etnográficas del volumen, si bien necesita una mayor discusión en los ámbitos académicos (no hay que olvidar que el libro fue publicado en tiempos pandémicos), no impide reconocer que el más grande de sus indiscutibles méritos es la firme convicción de recurrencia al dato etnográfico. Los trabajos contenidos en este volumen exponen casos en los cuales la naturaleza presenta un ámbito social en donde los humanos son sólo una parte de un cosmos más amplio, y en donde la coexistencia se garantiza únicamente mediante acuerdos mínimos entre los diversos seres.

Este y otros trabajos proponen un método dentro de la historia ambiental que apuesta no por construir una *antropología histórica* o una *historia antropológica* del clima o la naturaleza, sino que invita a poner en crisis ambas disciplinas y transitar hacia historias y antropologías que vayan más allá de las versiones que los

humanos generamos de la naturaleza. Y en esto las ecocosmologías indígenas nos llevan delantera. Si los historiadores del ambiente o el clima hoy más que nunca están invitados a dialogar con geógrafos, demógrafos, biólogos y demás, no debería existir el escrúpulo de dialogar sólo con quienes habitan la casa contigua (la que alberga a las ciencias antropológicas) sino con los pueblos indígenas en sus contextos de defensa, descripción y luchas por el territorio.¹³ En mi opinión, un punto de encuentro entre ambas disciplinas y quienes las practican se construye no gracias a la similitud de sus temas de investigación sino a una cierta disidencia intelectual que permite pensar las *prácticas* y *memorias* de todos los existentes involucrados en la gestión climática como verdaderas *cosmopolíticas* y *cosmohistorias*. Si Eduardo Kohn, trabajando con los quichua de la Amazonía ecuatoriana ya había propuesto construir antropologías *beyond the human*¹⁴ o *transhumanas*, la cosmohistoria, en palabras de Federico Navarrete, es una provocación similar en toda línea:

Para aprovechar estas posibilidades nuevas, o más bien redescubiertas, debemos dejar atrás el régimen de historicidad que llamaré “monohistórico”: la concepción dominante de que existe una historia única, con su propio cronotopo, es decir, su propia concepción del tiempo y el espacio, que es producto únicamente de la acción “humana”, y que la ciencia histórica es igualmente singular en la capacidad de investigarla y encontrar su verdad (Hartog, 2003). En su lugar debemos construir un régimen plenamente “cosmohistórico” que reconoce la existencia de diversas historicidades o más bien mundos históricos diferentes que construyen cronotopos diferentes, incluyendo diversos protagonistas, más allá de los meramente “humanos”, y conciben formas distintas de devenir histórico. Como la cosmopolítica en que se inspira (Stengers 2005), la cosmohistoria no busca construir una verdad única ni un mundo histórico unificado, sino que se preocupa por comprender las interacciones siempre complejas, violentas y frágiles entre estos mundos históricos cuya totalidad nos es desconocida, incluso inalcanzable, para poder construir verdades históricas parciales y negociables.¹⁵

Complejo, violento y frágil, el sistema territorial serrano puede ser analizado desde esta orilla cosmohistórica en la cual las voces protagonistas están dispersas lejos del archivo. Algo (alguien) habla en el (medio) ambiente. Escuchémoslo como un ejercicio necesario.

Por ejemplo, Marisol de la Cadena¹⁶ detona la imposibilidad de separar el territorio (*ayllu*) de la gente (*runakuna*), pues ambos *están siendo y son* al mismo tiempo. Su etnografía describe las luchas por el territorio en el sur del Perú y las delicadas relaciones entre mundos radicalmente diferentes y, al mismo tiempo, íntimamente conectados, ordenados por un conjunto heretogéneo y sofisticado de prácticas bio y cosmopolíticas, destinadas a negociar la concordancia entre dichos mundos. El concepto *seres-tierra* (*earth-beings*) es una traducción del vocablo quechua *tira-kuna* (literalmente “tierra-kuna”) que refiere a entidades que no sólo *habitan*, sino que *son y están siendo*. Esa existencia es posible sólo en alianza con los humanos (*runakuna*), estableciendo relaciones de mutuo cuidado. De la Cadena describe la forma en la que, como antropóloga, *descubre* la inexacta traducción que impone la palabra *naturaleza*, que reduce las relaciones entre humanos y ésta a simples *creencias* sobre lo *sagrado*.

En efecto, hay relaciones que no son creencias. La excesiva sacralización de la naturaleza (paisaje ritual/paisaje sagrado) no siempre alcanza para explicar las redes y conexiones entre existentes, pues reproduce hasta el infinito la certeza de una relación sujeto-objeto que sólo se explica desde el naturalismo occidental. Tal y como lo han expuesto Donna Haraway,¹⁷ Bruno Latour¹⁸ así como Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro,¹⁹ las consecuencias de esa radical separación han logrado que el así llamado Antropoceno o su escalamiento catastrófico, el Chthuluceno sean, al día de hoy, fenómenos de una violencia geológica que marcan no sólo una época, sino una era. Esta disociación es justo la que nos hace creer que aún son verosímiles las categorías de ciencias objetivas *versus* especulativas o la creencia (está sí, creencia) de que las disciplinas de la historia y la antropología existen separadas sin capacidad de alteración o influencia creativa la una con la otra. Por fortuna, los campos de investigación compartidos impulsan a apostar por métodos más audaces que ayuden a remediar tales desconexiones.

El cuerpo de Cristo se ampara

Regresemos a la sierra de las Cruces y Montealto. Cuando en 2007 inició la construcción de una autopista que enlazaría a Naucalpan con el aeropuerto de Toluca, la resistencia se concentró en las comunidades de San Lorenzo Huitzilapan y San Francisco Xochicuaotla. Para los otomíes, la carretera no era sino un episodio más de la pulsión devoradora del Estado-Nación (y sus aliados empresarios) contra la unidad que conforma la gente con su territorio, pulsión que engulle lo mismo mano

de obra y fuerza de trabajo, que energía, agua, bosques y oxígeno. La tenaz afición de los otomíes por vivir entre montañas les hizo ganar (desde la época de la colonia), los mote de “intratables”, “huraños” “ásperos y esquivos”, irreductibles a todo género “de policía y buen gobierno”, como atestiguan diversas fuentes documentales.²⁰ Pero en 2007 y hasta 2021, la batalla por la carretera se convirtió en una intrincada y desgastante cruzada contra el “progreso” impuesto desde el centro político del país. Si bien existe una memoria bien documentada de las asambleas del Frente en Defensa de la Madre Tierra que congregaban a cientos de campesinos y comuneros de varios pueblos, con el tiempo las negociaciones del Gobierno Estatal con las asambleas de propietarios de la tierra avanzaron por las únicas dos vías posibles: “por la buena o la mala”; a decir de uno de los comuneros otomíes del pueblo de Huitzilapan. La política de “plata o plomo” (dinero o balas) ha sido un lenguaje de negociación por medio del cual los gobiernos priistas locales suelen imponer su voluntad. Lo escribimos antes: los integrantes del frente indígena local de Xochicuautla se fueron quedando solos, pues el resto de los pueblos en resistencia fue sucumbiendo ante el avance del proyecto gracias a las presiones, co-rruptelas, chantajes o amenazas de cárcel para líderes y opositores.

Vamos unos cuantos años atrás: hacia el año 2008, y cuando todavía existía un mínimo consenso entre los pueblos de la montaña por no permitir el paso de la carretera, se crearon en cada uno de ellos los “Consejos Supremos Indígenas Otomíes”, que declararon a las comunidades en resistencia como “pueblos de indios gobernados por usos y costumbres”. La respuesta del gobierno estatal fue acotar al mínimo, mediante los tribunales agrarios, a los comuneros con derecho a voz y voto en las asambleas que decidirían el futuro del proyecto carretero. Ganando tiempo, el gobierno estatal compró las voluntades necesarias y se entregó a quienes abandonaron la lucha, la suma de 40000.00 pesos (unos 2000 dólares al tipo de cambio del 2022) a cambio de aceptar la venta de su parte de monte a la empresa constructora. La asamblea convocada por el Gobierno para legitimar esta operación era tan irregular que fue menester montar un escandaloso operativo de casi mil policías que no dudaron en ejercer su fuerza contra los cada vez menos opositores, como habían hecho antes en el resto de los pueblos ya sometidos.

Esta fraudulenta asamblea desgarró para siempre el ya frágil tejido social de Xochicuautla, dividiendo al pueblo entre los “vende-pueblos” (quienes aceptaron negociar con el gobierno) y los “revoltosos” (los opositores), quienes cada vez se aglutinaron en torno del Consejo Supremo Indígena y que, en los años más siniestros

de los embates gubernamentales, recibieron una cantidad notable de apoyos nacionales e internacionales para visibilizar su causa. Este contexto los llevó a convertirse en una de las sedes del Primer Festival Mundial de las Resistencias y Rebel-días contra el Capitalismo, promovido por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su brazo civil, el Congreso Nacional Indígena (CNI), en diciembre de 2014. En su inauguración, el vocero del Consejo Supremo Indígena Otomí de Xochicua-tla señalaba: “Nuestra misión es cuidar nuestra tierra, la que nosotros ve-mos como una madre. Fuimos creados para recordarle al mundo que no hay valor más precioso que la vida misma, manifestada en esta tierra. Y que ésta no puede ser reemplazada por el oro, plata o billetes creados por el hombre”.²¹

La radicalización del movimiento provocó una violenta respuesta del gobierno es-tatal, quien encarceló a algunos activistas y quebró, mediante la cooptación de nu-merosos comuneros, la unidad del movimiento antiautopista. El Consejo Supremo perdió apoyos y prácticamente se vio reducido a un puñado de familias aisladas y debilitadas. Hacia 2018, los dueños del Monte y el agua se comunicaron mediante sueños con algunos *mēfi* y miembros del Consejo Supremo, aconsejándoles encon-trar una vía de negociación con el Estado mediante la solicitud de un amparo ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación: Uno de los receptores de este mensaje me describió el mensaje del Divino Rostro: —Vayan con los jueces y aleguen que mi cuerpo no puede ser destrozado—, dijo a los destinatarios del sueño, entre lá-grimas, el Divino Rostro. —¡Muévanse! Que les hagan el escrito, que los abogados metan un amparo por mí. Yo ablandaré a esos *mbæhe* (“mestizos”, “gente de la ciudad”) para que me escuchen. ¡Cómo que no lo harán!—.²²

En esos días inciertos, Antonio Reyes (miembro del Consejo Supremo Indígena Otomí de Xochicua-tla) expresaba en las reuniones de la resistencia: “Nosotros sí somos defensores del bosque, pero en realidad estamos defendiendo al cuerpo de Cristo”. En una entrevista exprofeso, declaraba:

Es que las venas de agua del cerro, del territorio, son en realidad las venas del cuerpo de Cristo. Los abuelos decían así: Cristo tiene su cuerpo repar-tido en todo el territorio otomí, en todos los pueblos, montañas, no hay modo de que lo que uno haga no afecte al cuerpo de Cristo porque este es lo mismo que la tierra. En la sierra hay cinco cerros sagrados, eso ya los conoce. Imagina que el Cristo está crucificado: su cabeza cae en el cerro de la Campana, mientras que su brazo derecho descansa en el cerro del pocito de Ayotuxco; el izquierdo va a la palmita de Huayamaluca, Acazulco. Su

corazón está en la Verónica, entre Zacamulpa y Xochicuautila, y sus pies van a dar hasta allá en Tepexpan, en Jiquipilco, allá hasta Ixtlahuaca. Sus lágrimas, su sudor, su sangre, son el agua de la lluvia y de los manantiales. Por eso está vivo. Respira. Le corre sangre al Divino Rostro. Si abren la autopista cortarían en dos su cuerpo, porque la carretera pasa por donde está el corazón, y también cortarían los caminos por donde los tiempos de los abuelos caminan a esos cinco cerros a pedir lluvia, vida, aire, maíz. Al cuerpo de Cristo le nacen las frutas, las hierbas del campo, por eso el trabajo de los campesinos es tan delicado: en realidad están trabajando sobre la piel del Señor.²³

Defendiendo al bosque, en realidad estos otomíes defendían al cuerpo de Cristo. ¿Por qué decidió Cristo ampararse contra la destrucción de su cuerpo? ¿Cómo decidió proponer, para su defensa, una herramienta del mundo *mbæhe* en lugar de utilizar su poder divino? ¿Fue escuchado y vencido en juicio, como marca el canon jurídico del sistema de justicia mexicano? Sabemos de experiencia en otras regiones en donde los existentes no humanos han adquirido personalidad jurídica y, legalmente, pueden acceder a los recursos de los que disponen los Estados nacionales en materia de protección, sobre todo, de los recursos naturales.

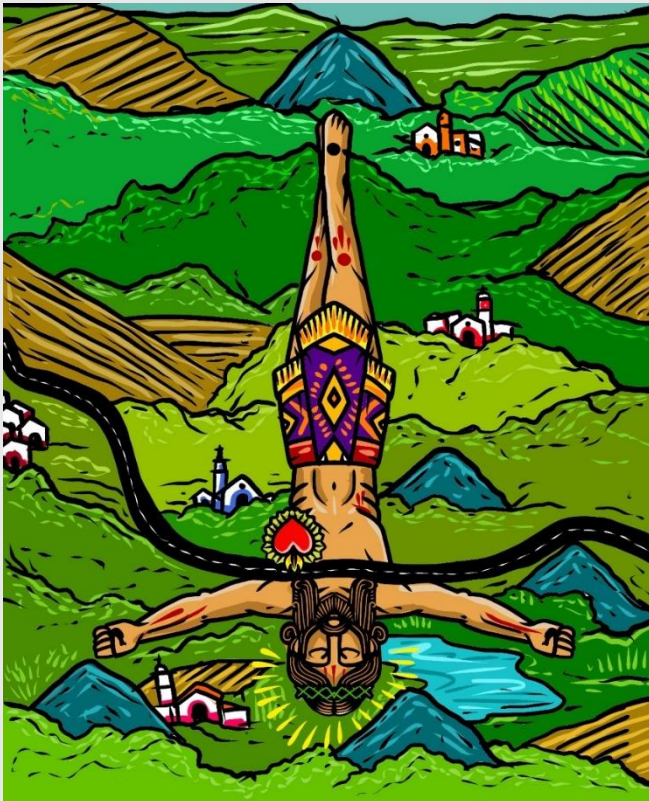


Figura 3. El cuerpo de Cristo, repartido en cinco cerros sagrados, base del amparo promovido por el Concejo Supremo Indígena Otomí de Xochicuautila, Estado de México. Ilustración: Genaro T. Sánchez.

En este caso, Cristo delegó su representación en los integrantes de la resistencia de Xochicuautla y en sus abogados, quienes —a pesar de su buena fe— redactaron una demanda de amparo cuyo argumento central no recuperaba el mensaje recibido por la vía onírica: “Es que los abogados no quisieron o no pudieron entendernos” —sostiene una mujer de la resistencia—, y eligieron una argumentación que apelaba al respeto y de la defensa de los “usos y costumbres” del pueblo otomí, con lo cual confirmaban que las *creencias* no son una fuente legítima de derechos; sin embargo, el Cristo-territorio apeló a una vieja estrategia cosmopolítica: la negociación. “Él es el dueño del mundo, pero es pobrecito, anda descalzo o es huarachudo. Lo ven mal por ser indio. En cambio, los *mbæhe* son los dueños del dinero como hijos que son del diablo y obviamente están cobijados por su padre”, sostenía Pascual Mendoza, *mēfi* de Xochicuautla.²⁴

Conclusión: vino nuevo en odres (epistémicos) nuevos

Reflexionando sobre las relaciones entre los sistemas de comprensión aborígen del territorio y las estructuras socioeconómicas y políticas australianas, Elizabeth Povinelli narra una relevadora anécdota: un comisionado gubernamental escuchaba los relatos de una mujer aborígen de probada experiencia en el ámbito onírico comunitario.²⁵ Perplejo, el funcionario escuchaba que la Roca del Viejo, un importante lugar del Soñar, era capaz de escuchar a los aborígenes que merodeaban cerca, e incluso percibir su sudor. La mujer explicaba además la importancia de esas relaciones entre humanos, sueños y medio ambiente en la fertilidad agraria. La etnógrafa, con una singular capacidad de observación, descubre que el comisionado *no cree* en la importancia de la roca, pero que en cambio sí es capaz de aceptar que los aborígenes creen en ello.

El juego de espejos de esta anécdota australiana es replicable en Xochicuautla, en donde los abogados, el gobierno, los antropólogos e historiadores no pueden creer que Cristo y el territorio, junto con quienes lo habitan, conforman una unidad indivisible, pero son capaces de conceder el sistema de creencias otomíes, rebajadas a “idolatría”, “usos y costumbres”, “cosmovisión”, pero útiles para reforzar la autoridad estatal sobre el territorio mismo. Las disputas territoriales por el control de ciertos recursos están cada vez más expuestas, como se aprecia en la privatización del viento en el istmo de Tehuantepec en nombre de las “energías limpias”, la minería a cielo abierto en territorio wixárika o el complejísimo debate sobre la apertura del Tren Maya. De ahí que, en la medida que el Estado y la academia se sigan

arrogando el derecho de decidir sobre qué “tradiciones” o creencias son valiosas (por ancestrales) y cuáles son irracionales, premodernas o conservadoras (por oponerse al progreso), la apuesta por construir historias climáticas o ambientales plurales seguirá dejando fuera modelos epistemológicos que se revelan, cada vez más, como necesarios para comprender que, en la ecocosmología mesoamericana, la separación naturaleza–cultura es no sólo inútil, sino incluso peligrosa para quienes sostienen, como la activista amazónica Nemonte Nenquimo, que “nuestros pueblos no defendemos la naturaleza, sino que somos la naturaleza defendiéndose a sí misma”, convicción que postula un diálogo con la intuiciones de Latour cuando afirma que Gaia (la Tierra), como actor político, está de regreso. Atender estas cosmohistorias es una tarea cada vez más apremiante aunque, con fortuna, la furibunda multiplicidad del pensamiento salvaje al que aludía Claude Lévi–Strauss, no nos ha abandonado del todo.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Escribano Nicolás de Meraz Velasco, “Testimonio del cura de Huisquiluca Joseph Isidro González y Pliego, con testimonio de burlas ocurridas entre naturales vecinos de Texcaluca y barrio de Magdalena hacia su persona”, 1768, Archivo General de la Nación, Indios, caja 1349, exp. 012, ff. 1 y 2.

² Esta sierra es un espinazo montañoso que divide a los valles de México y Toluca, y sigue un eje Norte–Sur que abarca desde Jilotepec (Estado de México), atravesando la Ciudad de México y que desciende hasta Huitzilac, en Morelos.

³ Carlos Arturo Hernández Dávila, “Alteridad viral: imágenes del pensamiento salvaje”, *Cuiculco Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 28, núm. 81, México, 2021, pp. 25–47.

⁴ Una buena cronología de esa lucha está disponible en el recurso “Xochicuautla, una comunidad indígena contra una carretera, Lerma, México”, disponible en <https://ejatlas.org/conflict/xochicuautla-comunidadotomi-mexico/?translate=es>, consultado el 10 de noviembre del 2022.

⁵ Mario Trujillo Bolio, *Operarios fabriles en el valle de México, 1864-1884*, México, CIESAS / El Colegio de México, 1997.

⁶ Beatriz Albores, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización del alto Lerma*, Toluca / Zinacantepec, El Colegio Mexiquense / Gobierno del Estado de México, 1995.

⁷ A la distancia, lejos de caducar, parece tener cada vez más vigencia la reflexión del EZLN acerca de los conflictos políticos, económicos, sociales y culturales en el Estado de México, redactada en 2003; *cfr.* <https://www.jornada.com.mx/2003/02/18/006n1pol.php?printver=1>, consultado el 18 de noviembre del 2022.

⁸ Carlos Arturo Hernández Dávila, “Multinaturalismo y corporalidad en la sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México”, *Cuicuilco, Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 25, núm. 72, México, 2018, pp. 171-196.

⁹ Patricia Rivera Castañeda, Refugio Chávez Ramírez, “La construcción de la historia ambiental en América Latina”, *Revista de El Colegio de San Luis*, vol. 8, núm. 16, San Luis Potosí, 2020, disponible en <https://www.scielo.org.mx/pdf/rcsl/v8n16/2007-8846-rcsl-16-171.pdf>, consultado el 10 de noviembre del 2022.

¹⁰ Convocatoria en línea, disponible en https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/ACHSC_51_1, consultado el 22 de noviembre del 2022.

¹¹ Phillipe Descola, *Mas allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrourtu, 2012.

¹² Margarita Loera Chávez y Peniche y Ramsés Hernández, *Diálogos con la historia ambiental*, México, INAH, 2020.

¹³ Sobre las relaciones entre antropología y estudios climáticos, *cfr.* Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, CIESAS / CEMCA / Institute de Recherche pour le Développement, 2008; las mismas autoras habían editado los dos volúmenes de *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, Abya-Yala, 1997-1998.

¹⁴ Eduardo Kohn, *How the forest think. Toward an Anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press, 2013.

- ¹⁵ Federico Navarrete, “La cosmohistoria: cómo construir la historia de mundos plurales”, en María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath (coords.), *Cosmopolítica y cosmohistoria. una antítesis*, Buenos Aires, SB Editorial, 2022, p. 24.
- ¹⁶ Marisol de la Cadena, *Earth beings. Ecologies of practice across Andean words*, Berkeley / Lon Ángeles, University of California Press, 2017.
- ¹⁷ Dona J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- ¹⁸ Bruno Latour, *Facing Gaia. Eight lectures on the New Climatic Regime*, Cambridge, Polity Press, 2017.
- ¹⁹ Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y fines*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- ²⁰ Juzgado General de Indios, “Informe dirigido al virrey Yturriagaray sobre si los indios de los pueblos de San Luis Sayuca, Huisquiluca y Chimalpa están en costumbre de no dar posada a los españoles, para que los curas ayuden a remediarlo”, AGN, 1804, fojas 1-6.
- ²¹ “Xochicuatla: hacer valer nuestro derecho”, Centro de Medios Libres, 23 de diciembre, 2024, disponible en <https://www.centrodemedioslibres.org/2014/12/23/xochicuatla-hacer-valer-nuestro-derecho/>.
- ²² El amparo conocido como “Amparo del Divino Rostro”, se encuentra disponible en www.scjn.gob.mx/sites/default/files/listas/documento_dos/2021-11/AR-498.pdf
- ²³ Entrevista realizada a Antonio Reyes en San Francisco Xochicuatla, 1 de noviembre de 2020.
- ²⁴ Entrevista realizada a Pascual Mendoza en La Concepción Xochicuatla, Lerma, Edo. Mex., 31 de diciembre de 2019.
- ²⁵ Elizabeth A Povinelli, “Escuchan las rocas? La política cultural de la aprehensión del trabajo aborígen australiano”, en Montserrat Cañedo Rodríguez (ed.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, Madrid, Trotta, 2013, pp. 456-483.

Caso vaquita marina: ecología política y periodismo

Víctor Renné Rodríguez Sánchez*

Resumen

El siguiente texto que comparto es un seguimiento periodístico sobre la problemática de la vaquita marina en México. El extracto de una investigación llevada por un periodo de cinco años que me ha permitido comprender un problema ambiental local complejo con ramificaciones internacionales. El Dr. Lorenzo Rojas-Bracho —uno de los científicos dedicados a la conservación de la vaquita marina con mayor visibilidad en los últimos años— comentó que lo que comenzó como un problema de conservación pequeño creció sin control hasta enredarse con la entrada de grupos criminales internacionales para convertirse en un conflicto complejo y difícil de resolver. Mientras los científicos proponían las vías para la conservación de la marsopa mexicana, la organización de inteligencia verde, Earth League International, estudió el caso desde una perspectiva de seguridad internacional. Este texto que comparto evidencia una red de tráfico ilegal internacional que alimenta el problema de la vaquita marina, siendo la marsopa mexicana una víctima incidental del entramado. El lector entenderá la problemática del cetáceo mexicano desde una vista cenital global: desde las tiendas de productos ilegales en China, sobre las lanchas de pesca ilegal en el mar de Cortés, en la corrupción de las autoridades mexicanas y la violencia generada por el crimen organizado cuando falta el Estado de derecho. Es un capítulo del drama de la vaquita marina que va más allá de su hábitat en el alto golfo de California.

Palabras clave: vaquita marina, totoaba, crimen organizado.

Abstract

The following text is a journalistic follow-up on the problem of the vaquita marina in Mexico. The excerpt from an investigation carried out over a period of five years that has allowed me to understand a complex local environmental problem with international ramifications. As Dr. Lorenzo Rojas-Bracho, one of the most visible scientific and spokesman about the vaquita conservation in recent years, once told me, what began as a small conservation problem grew uncontrollably until it became entangled with criminal groups to become a complex and difficult conflict. While international scientists proposed ways to conserve the Mexican porpoise, the

green intelligence organization, Earth League International, studied the case from an international security perspective. This text is based on this second perspective, on how an international illegal trafficking network is feeding the vaquita problem being the specie an incidental victim of the network. The reader will understand the problem of the Mexican cetacean from a zenithal perspective: from the buyers in China, the illegal fishing boats in Mexican waters, the corruption of the Mexican authorities and the violence generated by the organized crime due to the absence of rule of law. This is a chapter about the drama of the vaquita that goes beyond its habitat in the Upper Gulf of California.

Keywords: vaquita marina, totoaba, organized crime.

Introducción¹

La vaquita marina (*Phocoena sinus*) es una marsopa endémica de México que se encuentra en grave peligro de extinción. El crimen ecológico anunciado del cetáceo mexicano, víctima colateral de la pesca ilegal de totoaba, pone en evidencia la falta de gobernanza en los mares mexicanos, donde los tentáculos del crimen organizado han encontrado un área para ejercer su poder y obtener jugosas ganancias. Ello ha causado una degradación social y ambiental donde la vaquita marina fue puesta en la crítica posición de peligro de extinción.

El caso de la marsopa mexicana resulta singular por varios aspectos: se reduce a un conflicto en un espacio geográfico limitado, el alto golfo de California; donde la vaquita marina se ha mantenido con una población reducida; que a su vez comparte el hábitat con la totoaba (*Totoaba macdonaldi*), un pez también endémico de aquellas aguas y cuya vejiga natatoria es apreciada en los mercados orientales clandestinos, razón por la cual es pescado con redes de enmalle o agalleras, artes de pesca prohibidas que son la principal causa de muerte de la vaquita marina.

Investigar el caso de la vaquita marina ha sido un camino sinuoso con partes claras y otras oscuras. Un caso en el que existe la corrupción, el abandono, la negligencia. También la pasión científica por la conservación y el ímpetu de organizaciones ambientales internacionales imparables. Mafia china, subastas clandestinas, cárteles mexicanos, actores de Hollywood y seis administraciones federales; todos son parte de una historia socioambiental compleja, de un conflicto que al día de hoy no se le

ha logrado crear el escenario para alejar a la vaquita marina del riesgo de extinción en la que se encuentra y ofrecer a las comunidades ribereñas una alternativa que les garantice una vida digna.

Sirve estudiar el caso desde la óptica de la ecología política, considerando que el Estado mexicano está obligado, por la Constitución política mexicana y por acuerdos internacionales, a proteger a la vaquita marina de los elementos que pongan en riesgo su supervivencia. Cada uno de los actores, desde la comunidad científica hasta la presencia de grupos delictivos, entran dentro de un mapa donde la política, en la acción u omisión, impactan en la realidad de la marsopa mexicana. Y es a través del periodismo que encontré el mejor vehículo para narrar este drama ambiental mexicano.

Cartel del Mar

Es difícil dibujar la estructura de una organización tan pequeña. No comparte la robusta maquinaria de otros brazos del crimen organizado, pero responde a la misma lógica organizativa: supone un control de recursos, una nómina, un aparato logístico y una forma de generar ganancias fuera del campo del radar de lo legal. A partir de la detención de nueve personas mientras intentaban cruzar buches de totoaba ilegalmente por Mexicali y Tijuana, ambas ciudades fronterizas en Baja California, las autoridades federales de Estados Unidos dieron luz sobre una naciente ruta de tráfico impulsada por un lucrativo mercado ilegal en China. Miles de kilómetros, altas cantidades de dinero, muchas manos y corrupción estaban detrás de esa naciente ruta ilegal que no solamente ponía en riesgo la existencia de la totoaba, catalogada como especie en peligro de extinción desde 1976, sino que la repentina irrupción de este hilo de dinero estaba financiando la entrada de redes de enmalle al alto golfo de California las cuales estaban afectando colateralmente a una segunda especie, la vaquita marina, igualmente en peligro de extinción.

El escándalo internacional que ha significado que la demanda por una especie en riesgo ponga en inminente peligro de extinción a otra ha atraído todo tipo de reflectores mediáticos. Debido a su elevado precio en los mercados negros asiáticos, el periodista mexicano Carlos Loret de Mola comparó el buche de totoaba con la cocaína, ya que ambos productos pueden alcanzar en el mercado negro un precio promedio de hasta 45 mil dólares. De ahí el mote: “cocaína del mar”.

Por un tiempo, esa etiqueta sirvió para presentar la problemática de la pesca ilegal de totoaba en el alto golfo y el involucramiento del crimen organizado en el tráfico de buche de tal pez, generando a la par un imaginario colectivo alejado de lo que realmente sucede en el opaco mundo de los mercados negros.

Una mejor lectura de la problemática es posible a partir de la investigación de la agrupación de inteligencia ambiental, Elephant Action League (hoy operando como Earth International League, EIL). En su reporte *Operation Fake Gold*, publicado en 2018, no solamente trazaron a detalle la ruta del buche, desde su extracción en el golfo de California hasta su venta comercial en el sur de China, sino que también presentaron el perfil de cada uno de los actores involucrados, desde los pescadores ilegales hasta los intermediarios y, principalmente, los compradores o financiadores. Como un primer paso para comprender la envergadura de la problemática, el informe invita a entender al buche desde una nueva óptica. Apreciarlo con la misma lógica con que se le ofrecía el producto durante las subastas clandestinas, ya que la motivación de los compradores era otra.

En tiempos pasados, el buche de totoaba fue catalogado como un tesoro nutricional con propiedades curativas en varias regiones de la China continental, en especial en la provincia de Guangdong. Junto al abulón, el pepino de mar y la aleta de tiburón, eran considerados como auténticas delicias, presentadas exclusivamente en ocasiones especiales como ceremonias nupciales, cumpleaños o las celebraciones de Año Nuevo Chino. Si bien en el presente se mantiene la práctica de adquirir el buche de totoaba para cuestiones culinarias o medicinales, nació una nueva motivación que permitiría que su valoración lograra cifras estratosféricas.

Esta nueva variable derivó de una nueva percepción del producto, cuando éste comenzó a ser visto como una inversión financiera. Un producto de lujo, exclusivo de las nuevas cúpulas empresariales y políticas chinas, para quienes presumir este producto infunde respeto y admiración. Representa poder. Como cualquier producto escaso en el mercado y con una demanda constante, su paso por el tiempo permite un aumento de su valor. Por esas razones, teoriza el documento, el buche de totoaba tiene una mayor similitud con el oro metálico que con la cocaína. Tanto el buche como el oro se valoran con el tiempo a partir de su escasez; además, comparten que ambos son vistos como bienes de inversión.

Parece algo nimio, pero esta nueva forma de apreciar el buche sería lo que alimentará una industria poderosa, con capacidad de pagar enormes cantidades de dinero en los diferentes puntos de la ruta, corrompiendo todo a su paso. Los facilitadores,

ciudadanos chinos con negocios formales pero abiertos a participar en actividades ilegales de bajo riesgo, financiarán el trasiego de buche a través de diversas rutas, tanto por México, a través de los aeropuertos de Tijuana y Ciudad de México, como por Estados Unidos, por diferentes aeropuertos y puertos marítimos, siempre con destino a China.

Cuando las vías por Hong Kong o Shanghái se volvieron inviables debido al incremento en la vigilancia, los financiadores optaron por nuevas rutas. Desde Corea del Sur o, principalmente, a través de países del sudeste asiático como Tailandia y Camboya, que si bien implicaba un camino largo, resultaría mucho más seguro en su trasiego por tierra hacia los mercados del sur de China.

Toda la demanda de buche de totoaba viene de China, la parte superior de la pirámide de esta industria. Es difícil de controlarla, ya que deriva de una necesidad creada en el corazón del mercado negro. No es necesario justificarlo; mientras existan personas que den fe de su valor mediante una intención de compra, su valor existe y lo vuelve real. Todo individuo que cuente con los recursos para comprar un buche, tarde que temprano, dará con la información necesaria que lo guíe hasta la provincia sureña de Guangdong. Ya sea como inversión o como un regalo especial, práctica común entre empresarios y políticos para ganar favores y premiar lealtades, fácilmente encontrará algún establecimiento donde, sin mayor problema, se le ofrecerán el producto seco y listo para llevar. En subastas clandestinas, su precio ha llegado hasta los 80000 dólares por kilogramo.

Los proveedores del producto ilegal normalmente administran tiendas especializadas en la venta de productos marinos secos. Vitrinas llenas de carnes secas, amarillentas, de varias especies pertenecientes a una larga lista de productos reconocidos en su tradición culinaria y para fines medicinales. En la ciudad de Shantou, un 60% de los trabajadores de las tiendas reconocían sin tapujos manejar buche de totoaba dentro de su inventario, según el reporte de EIL. Para obtener ese cúmulo de información, los agentes infiltrados de la organización, normalmente de descendencia china para entablar una mejor conversación con los vendedores nativos y ganar así su confianza, registraron las interacciones mediante equipos de grabación ocultos entre su ropa. En muchas de las intervenciones lograron que los vendedores mostraran el producto en el lugar mismo, aunque la gran mayoría lo hacían a puertas cerradas.

La dinámica sucedía, más o menos, de esta manera: en Shantou, el agente encubierto de EIL entra a la tienda de productos del mar. Gran parte de la mercancía a

la venta es producto seco ordenado dentro de vitrinas empotradas en madera. Piezas irregulares de aspecto poco atractivo, pero que para el ojo conocedor representan entrar a una tienda de milagritos. Buches y aleta de tiburón. Empresarios, cocineros de lujo y médicos tradicionales babean al entrar.

El siguiente paso es dirigirse con el dueño de la tienda y preguntar si todavía tienen algo de buche de totoaba disponible. Para ganar su confianza, dice que escuchó a su hija presumiendo sobre una venta de buche que alcanzó los 100 000 yuanes (14 500 dólares). El dueño confirma. Pone las bases para un ambiente de complicidad. Explica que el producto es de origen foráneo, importado desde Estados Unidos. Confiesa que su valor de salida fue de 70 000 yuanes por medio kilo. Aumentó el precio comparado con el año pasado, cuando el medio kilo alcanzó un precio de 60 000 yuanes. El dueño del establecimiento se muestra confiado de que el precio continuará aumentando con los años. Dale 2 o 3 años más, para que veas cómo aumenta otros miles más, dice muy seguro. Sigue confirmar que el producto provenga de México. Para obtener este dato, el agente infiltrado sólo debe preguntar si los buches son “grandes tipo pipa”, término clave para confirmar su origen mexicano. Si el dueño asiente, lo que está diciendo es que son vejigas natatorias de *Totoaba macdonaldi* traídos de contrabando. Lo que básicamente quiere decir que una parte de la tienda tiene un brazo dentro del mercado negro. Gracias a la perspicacia del agente, se crea un puente de confianza que permite al dueño relajarse y contar un poco más del *modus operandi*; le confirma que los buches son transportados entre buches de bacalao. Mezclados para pasar desapercibidos en las aduanas aeroportuarias. Es una inversión extra de 300 yuanes por embalaje con tal de obtener el valioso buche totoaba. La demanda es tal que motivó este movimiento financiero y logístico transnacional. La mano invisible del mercado permitirá que el precio por kilogramo de buche de totoaba aumente con los años por una sencilla razón: su valor se aprecia al ser un bien escaso. En el fondo, que se halle en peligro de extinción lo vuelve todavía más atractivo para los inversionistas. A su forma de pensar los negocios y la vida, si la totoaba llegase a desaparecer, quiere decir que sus buches aumentarán exponencialmente su valor. Y eso es bueno para los negocios.

El suministro

Si la demanda de buche de totoaba existe, por ende, coexiste quien la abastezca. Toda esta labor primaria se lleva a cabo en dos comunidades del alto golfo de Ca-

lifornia: San Felipe, Baja California, y Golfo de Santa Clara, Sonora. La zona de extracción de la totoaba coincide con el hábitat de la vaquita marina. La primera es la buscada; la segunda es un daño colateral problemático, ya que atrae los reflectores de periodistas y es a quien dedican la mayor parte de los esfuerzos de protección, lo que se traduce en mayor presencia de inspectores ambientales y fuerzas de seguridad en todas sus modalidades.

Los buches, ansiados en el mercado asiático, son obtenidos por pescadores ilegales, los bucheros del alto golfo de California. Básicamente existen tres tipos de pescadores: los independientes, que son aquellos pescadores orillados por la prohibición y que se arriesgan a la faena para apoyar a la familia; los pescadores reclutados por el crimen organizado, a quienes suministran con redes de pesca y el equipo necesario y pertenecen a la nómina del crimen organizado. Y están los narcobucheros, criminales que realizan la pesca con sus propios medios.

Quienes aceptan enrolarse en el negocio de suministro deben prepararse para entrar en acción durante la temporada de desove de la totoaba en el alto golfo de California, que corre desde marzo hasta mayo. Al ser prohibida la pesca de la totoaba, penado desde la entrada en vigor de la veda en 1975, conseguir el producto requiere de pericia y astucia por parte de los atrevidos pescadores.

La única y mejor forma de capturar totoabas del tamaño buscado es mediante el uso de redes de enmalle. Fuertes paredes tejidas con una luz de malla justa para neutralizar la fuerza de estos enormes peces que pueden llegar a pesar hasta 100 kilogramos. Lo que en verdad buscan son totoabas hembras, contenedoras de un buche apreciado por su grosor, color y tamaño.

Quienes no cuenten con el dinero, pero sí con las ganas, fácilmente encontrará con un intermediario que le ofrezca un crédito en efectivo para la adquisición de este tipo redes de pesca. Se paga con producto, y se hace un balance para mantener la relación de negocios.

Gracias a la memoria histórica de los pescadores de la zona, existe un conocimiento de los sitios donde normalmente se encuentran los peces en esta parte de su ciclo. Al inicio, las faenas se realizaban de noche, de preferencia en noches sin luna. Colocan las redes en una coordenada del mapa oceánico, y regresarán por ellas pasado cierto tiempo para recolectar sus presas. Impunes en un mar con autoridades limitadas, muchos pasaron a llevar sus labores de pesca a plena luz del día. Introdujeron innovaciones en sus redes, como el aseguramiento de plomadas en la trampa

tejida, lo que les permite mantenerse hundidas en todo momento y así evitar ser detectadas por las autoridades navales o por las embarcaciones de Sea Shepherd.

Al retirar las redes del mar, comienza una tarea que debe hacerse con extrema rapidez. La clave es eliminar la mayor cantidad de pruebas y proceder al punto de encuentro en tierra. Los peces más grandes son separados de las redes, y con un cuchillo, son abiertos para extirpar el buche. Todo lo que resta del animal es arrojado al mar. Algunos meten una roca en la boca del pez para ayudar a que la gravedad desaparezca las evidencias en el fondo marino; pero esos son casos contados. Lo práctico es simplemente desechar los cuerpos y dejar que el mar se encargue de ellos. Otros, presionados por la posibilidad de un encuentro con las autoridades, preferirán entrar a los terrenos detrás del Cerro El Machorro, extirpar el órgano y abandonar los cuerpos en pleno desierto. Un recorrido por las playas al norte de San Felipe permite constatar el ecicidio llevada a cabo en la ilegalidad; cientos de cuerpos de totoaba escupidos por la marea, inertes, secándose al sol. En todos los casos, los ejemplares muestran una incisión que evidencia que su buche fue extirpado.

Obtenido un producto de calidad que cumpla con las características buscadas por los compradores, entonces se puede proceder a la entrega. Estos encuentros suceden en puntos previamente acordados; playas desoladas, de preferencia al norte de San Felipe, en Puertecitos o en las inmediaciones de Santa Clara, donde la ley es endeble y el cártel ha logrado imponer su modo de trabajo. La tarifa en playa oscila entre los 3500 y los 5000 dólares por kilogramo de buche de totoaba. Una vez se entrega el producto, se pesa y se recibe el pago en efectivo. Hasta este punto, el pescador ilegal, la base de la pirámide de esta red de tráfico, ha cumplido su parte.

No es difícil entender las razones que motivan a muchos de los pescadores a participar dentro del mundo del crimen organizado. A su modo de ver, el riesgo que conlleva la realización de actividades de pesca ilegal se justifica con creces por el nivel de paga obtenida. Un pescador legal gana entre 400 y 500 dólares al mes. Con un buen día de trabajo al margen de la ley, que les permita entregar un kilo de buche de totoaba de calidad, les aporta un ingreso equivalente al que obtendrían después de 5 meses de trabajo.

Este flujo de dinero fue modificando las aspiraciones de muchos pescadores, trastornando la percepción de la recompensa por trabajar en el mar. Una entrada de dólares que financiará lujos y placeres. Esa seductora bonanza sirvió de imán para la llegada de pescadores de otros estados de México. La “fiebre del buche” introdujo

personas nuevas en las comunidades ribereñas, individuos ajenos a las costumbres locales que no ocultaban su objetivo único de hacerse de dinero rápido con la venta del “buchi”. Incluso aquellos sin conocimientos de mar, normalmente jóvenes provenientes de otros estados, vieron una buena oportunidad para ganar buen dinero en poco tiempo.

Sin capacidad para detener el crecimiento de las actividades ilegales, el gobierno mexicano aportó con la impunidad al abrumador crecimiento. Nuevos financiadores se sumaron para obtener un pedazo del lucrativo pastel de la totoaba. Cada red de enmalle, con las características necesarias para cumplir con la labor, tiene un costo aproximado de 4000 pesos. Quienes no tienen pangas, las rentan. Entre 2012 y 2013, el negocio de la totoaba floreció a la vista de las autoridades federales.

Los pescadores que accedían a los prestamistas prometían pagar los adeudos con los resultados de la pesca ilegal. Si por alguna razón perdían esas redes, o eran decomisadas por elementos de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa), la Secretaría de Marina o por una embarcación de Sea Shepherd, el pescador mantenía la deuda con el prestamista. Y se le cobrará, con intereses, hasta que cumpla su compromiso financiero. Valga mencionar que los métodos de cobranza, por su carácter ilegal, generan mejor efecto mediante amenazas y violencia. Sólo aquellos que tienen dinero pueden continuar en el negocio.

Este ambiente hostil obligó a pescadores a protegerse con rifles y armas de alto calibre para proteger sus inversiones. Tanto en San Felipe como en Golfo de Santa Clara nacieron dos bandos de pescadores: los ilegales, con un dominio impune del mar, y los pescadores legales, obedeciendo las reglas impuestas por el gobierno desde tierra, con una compensación incapaz de proporcionar un nivel de vida digno para una familia mexicana.

El primer comprador es el encargado de limpiar los buches de sangre y coágulos. Enrollan las piezas frescas y esconden dentro de las unidades de transporte. En el mejor de los casos, los vehículos cuentan con compartimientos especiales para ese tipo de maniobras. Deben completar un viaje hasta Mexicali, la ciudad más cercana. Por cumplir esta labor, el precio por kilogramo sube a 6 500 dólares el kilogramo; ello se debe a que deben superar un punto de revisión militar justo en la carretera que une a San Felipe con Mexicali. Existen dos vías para completar la operación: o se corre el riesgo de transportar el cargamento sin previo aviso, arriesgándose a ser capturados, o se cuenta con cómplices en el punto de revisión, y contar aliados en el negocio significa que una cuota debe pagarse.

Asegurado el traslado del paquete, un segundo operador entra al juego. Compra los buches a un precio desconocido, y es quien comanda la operación de envío a ciudades como Tijuana o Ciudad de México, o, en su caso, organizar la operación de contrabando hacia Estados Unidos. Normalmente, esa persona se encarga del secado de buches a partir de técnicas que eviten dañar el producto; debe tener en cuenta que el precio aumentará su valor a partir del nivel de calidad del producto; en este punto del proceso, el operador colocará los órganos de manera ordenada frente a un escape de aire caliente, calibrado a una temperatura promedio de 60 a 80 grados Celsius, por dos días seguidos; este personaje es quien hace arreglos necesarios con las autoridades necesarias para evitar decomisos; es quien corrompe la cadena para garantizar su paso.

Por un tiempo, gran parte de toda esta operación se mantuvo bajo el control de una sola persona, el capo del cártel, de nombre Oscar “N”. Arrogante. Violento. Enloquecido de poder. Controlaba todo lo que tuviera que ver con el acopio y venta de buche de totoaba en San Felipe, Baja California. Presumía acceso a 17 casas y 27 automóviles en la zona. También apodado como “El Chapo de la Totoaba”, hacía uso indiscriminado de la amenaza y la intimidación para infundir miedo y dejar en claro su posición en la zona. Sobornaba a la policía local y elementos estatales para mejorar su operación dentro del territorio. Como parte de sus prácticas, solía hacer visitas sin aviso a las la casa de los capitanes de barcos para amedrentarlos con amenazas de muerte. Él controlaba ciertas zonas del mar, las más productivas, donde operaban sus redes ilegales, y no se limitaba a la hora de hacer valer su dominio sobre el mar. Armado, siempre se mostraba dispuesto a la pólvora y el fuego con tal de hacer valer su ley. Muchos de los pescadores, hombres de familia, no tenían otra opción más que acatar las reglas del jefe. Él quiso tomar a San Felipe como parte de su reinado. Y tal vez, por un tiempo lo fue.

Tenía las armas y el dinero suficientes para reclutar un ejército de pistoleros. Voló alto, mientras pudo, hasta que su propio carácter explosivo le jugó en contra. Llegó la noche de Año Nuevo de 2017, y entre el acelere del alcohol bajado con droga, una persona desconocida osó acercarse a preguntar por unos cables para pasar corriente. Exasperado por la falta de respeto, tomó la AK-47 de su camionetón y disparó contra el individuo. Esas balas de alto calibre silenciaron una vida, la de un militar en descanso. Desde aquel momento, comenzará la persecución de Oscar “N” hasta su captura en 2018. Fue puesto en libertad y recapturado ese mismo año con cargos de homicidio en su contra.

Mientras este personaje cumplía una labor de control, los agentes de ELI detectaron un segundo personaje posicionado en la estructura; un chino que operaba, tranquilamente, desde sus negocios legales en territorio mexicano. Catalogado como un elemento clave en la cadena, el principal financiador. En el *dossier* se le nombró con el seudónimo de: “el viejo chino”. Conectado a los círculos empresariales de alto nivel en la frontera, suele presentarse como comerciante de productos de mar, tanto legales como ilegales, o como experto en exportaciones e importaciones. Sin más. Las investigaciones apuntaron a que se especializaba en el contrabando de especies, al trasiego de buche y el tráfico de personas. Su fuerte recae en su posición de poder y acceso a recursos para establecer acuerdos con autoridades corruptas y facilitar el contrabando. Un hombre de la comunidad china que, desde Mexicali y Tijuana, financiaba la adquisición de redes de enmalle, pagaba en efectivo por el producto y por su traslado a través de Baja California y hacia Estados Unidos. Dice no pertenecer a la mafia china, pero entabla negocios con la organización para que todo fluya sin problemas.

Rutas de tráfico

Dos países participan en la primera etapa de la ruta del buche: México, en la etapa de extracción primaria, y Estados Unidos, como país de tránsito. A partir de este punto, la decisión de cómo hacerlo llegar hasta el continente asiático dependerá en buena parte de cómo perciban los niveles de vigilancia aeroportuaria en las diferentes ciudades del continente asiático. Existen varias rutas conocidas gracias a los decomisos conseguidos por donde pasan los cargamentos de buches hasta su destino final, en China. Las rutas más socorridas de tránsito son vía Hong Kong, Corea del Sur, Japón y Taiwán. En la mayoría de los casos, los puertos y aeropuertos de Estados Unidos sirven de puntos de partida.

Una vez reunido un cargamento de tamaño aceptable, comenzará el plan de traslado internacional. Comúnmente se apoyan de un transportador para esta labor. Esconderá los envoltorios dentro de maletines o maletas de mano. Quienes se encargan de los envíos saben cómo han evolucionado las revisiones en los aeropuertos internacionales en Asia.

Evitarán el vuelo directo a Shanghái debido a que la ruta concentra buena parte de los esfuerzos de vigilancia y es reconocida como una ruta en activo de contrabando; por ello, invertirán en puntos medios, vuelos con escalas en diferentes ciudades de

Japón para, desde esos puntos, conectar con ciudades menores de la República Popular de China como Chengdu o la provincia norteña de Shanxi. Desde esta ubicación, el traslado será vía terrestre hasta los epicentros comerciales en el sur del país oriental.

Una segunda ruta utilizada es vía Vietnam, país en el sudeste asiático donde la vigilancia es mucho menor. Este detalle le ha ganado fama para el tránsito de todo tipo de productos ilegales derivados de animales en peligro: desde cuernos de rinocerontes, marfil de elefantes, hasta buchec de totoaba. El entramado de caminos selváticos y las endeble fronteras con China permiten que el contrabando se lleve a plena luz del día sin mayor problema para los inversionistas.

Guangzhou es el destino preferido en el mapa para completar con éxito la empresa de traslado de productos ilegales. Otras rutas alternativas entrarán en juego ante el endurecimiento de la vigilancia en los diferentes puntos de entrada a China. Corea del Sur y Taiwán serán consideradas por su viabilidad y bajo porcentaje de decomisos. En todos los casos, los ciudadanos chinos son elegidos como transportadores del producto, presentándose como comerciantes u hombres de negocios de regreso a casa después de una larga jornada de trabajo en el continente americano.

Los puntos de partida también fueron cambiando en la medida en que los puertos fronterizos de Estados Unidos complicaron el contrabando de buchec. Ante las dificultades, los financiadores optaron por puntos de salida desde México. El vuelo directo Tijuana-Shanghái no ofrecía certidumbre debido al nivel de vigilancia en la metrópoli oriental. No había otra opción, al menos en México, que optar por una salida segura vía el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México, ya que les ofrecía un abanico de opciones en rutas de conexión.

En parte debido al desconocimiento para identificar el producto y, por otra parte, debido a la susceptibilidad de los agentes aduaneros a la corrupción, se convertiría este aeropuerto en un punto de salida promisorio. Desde aquí lograron hacer, mediante escalas, que dichas maletas lograran llegar hasta su destino; sin embargo, como todo negocio que opera al margen de la ley, siempre llega el punto de quiebre. La razón de que ello suceda pueden ser varias: desde un ligero desliz en el plan o exceso de confianza que derivó en errores de cálculo, hasta la falta de pago a uno de los agentes o la mala suerte de encontrarse con un elemento incorruptible.

Lo cierto es que a partir de 2014 comenzaron a concretarse decomisos en el Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. El primero documentado allí se dio el

27 de noviembre de 2014. Un paquete con 385 piezas de buche seco de totoaba fueron incautados dentro de las instalaciones de Correos de México, en el mismo aeropuerto. El paquete, con destino a la República Popular de China, carecía de documentación que acreditara su procedencia ni de los permisos necesarios para su exportación que sólo puede emitir la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.

A partir de ese momento, la ruta por la Ciudad de México sirvió de trampolín a los cargamentos enviados desde Baja California hasta el continente asiático. Los métodos de contrabando fueron cambiando al mismo ritmo en que eran descubiertos por las autoridades. Imposible saber el nivel de corrupción que alcanzó a salpicar esa ruta de trasiego de buches; comprando conciencias para no actuar y permitir el paso del producto ilegal, sin importarles el impacto de una acción que afectaba no solamente la vida de un pez endémico y protegido por ley, sino también arriesgando a la vaquita marina a la extinción.

El 2 de octubre de 2018, una maleta abandonada, procedente de Panamá, fue detectada e inmediatamente revisada por las autoridades aeroportuarias capitalinas. Al abrirla, encontraron envoltorios de plástico con 271 vejigas de totoaba. El producto fue decomisado sin dar con el dueño de la maleta. Meses antes, otro importante decomiso se registró el 22 de abril de 2018, cuando oficiales de control notaron dos maletas de volumen irregular que pertenecían a un hombre de rasgos orientales. Al proceder a una revisión de rutina, encontraron dentro del primer *valise* 197 piezas deshidratadas y 211 en el segundo, para contabilizar un total de 408 buches de totoaba. Al ser detenido, el individuo confirmó ser de nacionalidad china. Contaba con papeles de residencia legal en México. Su boleto de avión era para el mismo día: un vuelo directo a Seúl, Corea del Sur.

* Colaborador del portal de periodismo ambiental: Son Playas, <https://sonplayas.com/>.

¹ El siguiente texto es un extracto del libro bajo mi autoría: *Odisea por la vaquita marina*, Alicante, Rincón del Lector, 2022.

Miradas desde la complejidad. Comunidades indígenas, impactos y resiliencia ante el cambio climático

Alejandra Pacheco Mamone* / Carlos Robles Guadarrama**

Resumen

El presente artículo estudia el proyecto de organización comunitaria de los grupos indígenas nahua y popoluca de la sierra de Santa Marta, en el estado de Veracruz, para trabajar en la restauración ambiental de sus territorios ubicados en la Reserva de Biosfera “Los Tuxtlas”, en Veracruz, México. Iniciado en 2005, un componente de dicho proyecto es estudiar el impacto del cambio climático en la región, así como conocer las percepciones de la población, las respuestas y formas de adaptación como parte de los procesos de resiliencia. Los estudios han incluido: instalación de estaciones climáticas en la red, análisis agrometeorológicos y desarrollo de etnografías, encuestas y entrevistas, además de la aplicación de herramientas de enfoque cognitivo, entre otras actividades. Se propone una reflexión que resume cómo las diversas estrategias de adaptación son moduladas, tanto por variables de etnicidad y cosmovisión como por aquellas relacionadas con un historial de conflictos y riesgos inadecuadamente gestionados por las instituciones gubernamentales. Se presentan unos breves antecedentes históricos y se revisan los resultados correspondientes.

Palabras clave: cognición, riesgo, cambio climático, cosmovisión, enfoque decolonial.

Abstract

This paper studies the process of community organization of nahua and popoluca indigenous groups from the Sierra Santa Marta, in the state of Veracruz, to work on the environmental restoration of their territories located in the "Los Tuxtlas" Biosphere Reserve in Veracruz, Mexico. Started in 2005, one component of the project is to carry out studies on the impact of climate change in the region, as well as known the perceptions of the population, the responses and forms of adaptation as part of resilience processes. The studies have included: installation of climatic stations on the network, agrometeorological analyzes and development of ethnographies, surveys and interviews, in addition to the application of cognitive approach tools, among

other activities. A reflection is proposed that summarizes how the various strategies for adaptation are being modulated, both by variables of ethnicity and worldviews, as well as those related to a history of conflicts and risks inadequately managed by government institutions. A brief historical background is presented and the corresponding results are reviewed.

Keywords: cognition, risk, climate change, worldview, decolonial approach.

La región y el proceso de interacción para la conservación ambiental

La sierra de Santa Marta (municipios de Soteapan, Mecayapan y Pajapan), ubicada en el sureste del estado de Veracruz, se encuentra poblada desde hace más de cinco siglos por grupos zoque–popolucas y nahuas.¹ Los pobladores mantuvieron la propiedad comunal de su territorio hasta los años sesenta del siglo XX, cuando la presión del gobierno mexicano los obligó a parcelar sus territorios, proceso que culminó con la instauración del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares y con la demarcación de la Reserva de Biósfera “Los Tuxtlas”, en medio de graves tensiones. Al mismo tiempo, la pérdida de grandes extensiones de selvas y bosques alentó la actividad ganadera. Ramírez² halló que la cobertura forestal de la reserva se redujo de 46.38% a 45.79% en 2011 (70 996 ha). En el periodo 2007–2011 hubo una pérdida de cubierta forestal de 928 ha. Cabe mencionar, además, que la región abastece el consumo de agua de más de medio millón de personas de las ciudades de Acayucan, Cosoleacaque, Minatitlán, Coatzacoalcos y sus conurbaciones. En ese escenario se produjo la conformación de un comité que actualmente reúne a grupos de treinta y cinco comunidades de cuatro municipios.³ Se elaboró un programa de restauración de las cuencas y más tarde se llevaron a cabo los estudios que se presentan en este escrito.

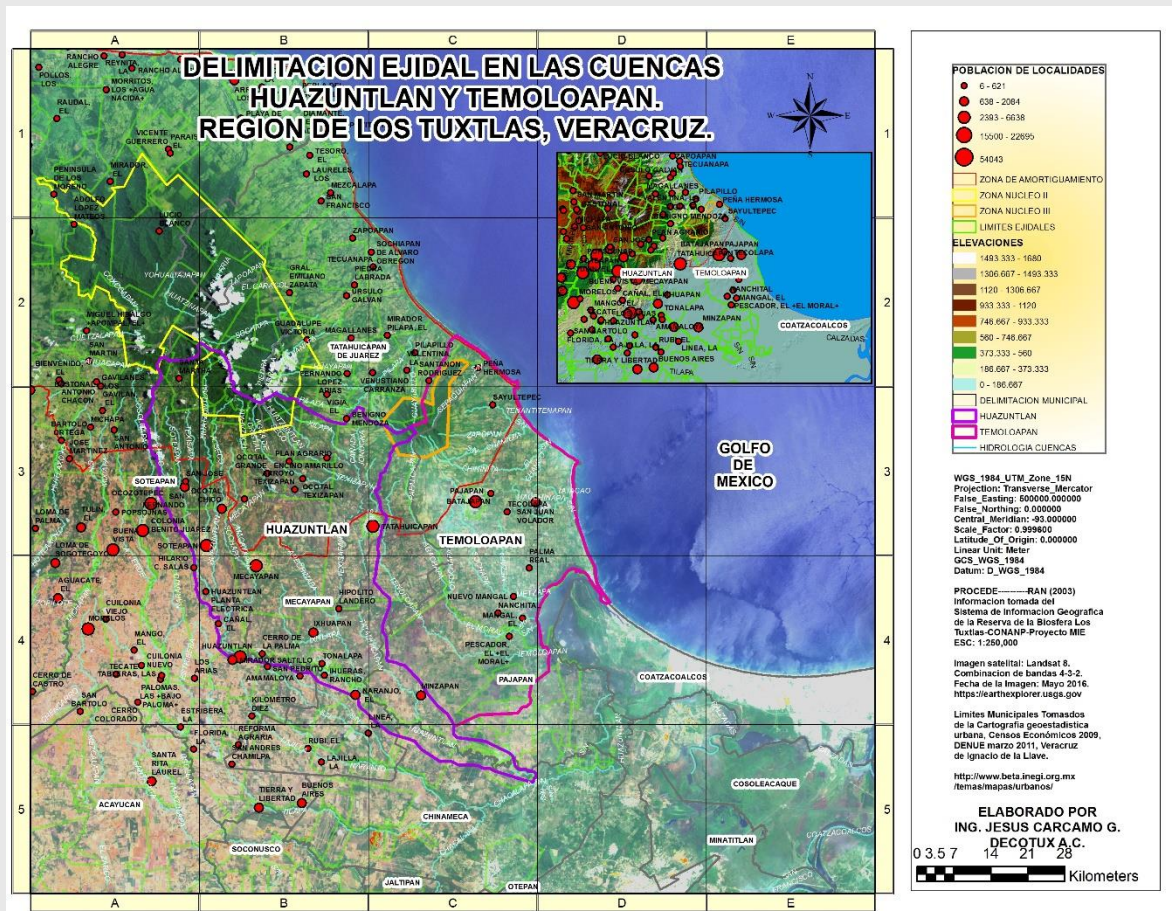


Figura 1. Panorámica de la cuenca Tezizapa–Huauzuntlán con sus poblaciones. Fuente: Alejandra Pacheco Mamone, “Reflexiones en torno a una experiencia de restauración ecológica; análisis de percepciones y cosmovisiones en torno al proceso en contexto de cambio climático, en comunidades de las etnias nahuas y popolucas de la sierra de Santa Marta, Veracruz”, Peruggia, Congreso Internacional de Americanistas, mayo de 2018. Elaboración cartográfica por Jesús Cárcamo (Decotux).

Resumen de resultados del análisis de estaciones climáticas y de otros evaluadores como índices de sequía y de estrés hidrológico

Gutiérrez–García y Ricker,⁴ luego de un análisis de 48 años, destacan una tendencia al alza de temperaturas y una leve tendencia a la baja de las precipitaciones. Cervantes⁵ ha señalado la necesidad de enfatizar la forma en que los cambios de uso del suelo pueden estar afectando el clima local regional. Su cartografía evidencia los aumentos interanuales significativos de temperatura y la proliferación de prolongados

periodos de sequía más acentuados en algunas zonas de la región. El mismo autor destaca que en el periodo 2015–2039 los valores de disminución de precipitación irían de 8% a 15%, mientras que las temperaturas máximas y mínimas aumentarían entre 1.5 °C y 1.75 °C.

Por nuestra parte, con los datos de las estaciones climáticas instaladas en la región, nos concentraremos en los datos de temperatura y precipitación, aunque nuestros estudios monitorean variables como viento, humedad y radiación solar. Se observan marcadas diferencias regionales entre las estaciones ubicadas a mayor altitud (comunidades de Plan Agrario, 700 msnm, y Santa Marta, 1100 msnm), con mayor tendencia a la acumulación de precipitaciones en pocos días, y las estaciones de la parte baja (Magallanes, 100 msnm, y Minzapan, 0 msnm), con una tendencia a la disminución. Consideramos que, dado el acotado periodo considerado 2017–2020, lo observado debe ser considerado de forma relativa.⁶ Aun así, destacamos los siguientes puntos:

1. En la región más alta las temperaturas oscilan entre 20 °C y 33 °C, hallándose incluso valores superiores a los 40 °C. La transformación se da no sólo en los meses más cálidos (abril a junio), también en enero y febrero. De septiembre a diciembre, 90% o más de los días de cada mes presenta una temperatura máxima superior a 25 °C; mientras que para los días con temperatura mínima superior a 20 °C, la tendencia es que la mayoría de los meses sobrepasa 60% de días cálidos, e incluso alcanza 80–90% en varios meses.

2. En cuanto a la precipitación, se observa una diferencia entre las estaciones más altas, ubicadas en las comunidades de Santa Marta y Plan Agrario; esta última comunidad muestra mayor regularidad en la presencia de lluvias. En Santa Marta no se registraron lluvias de octubre a diciembre de 2018, ni tampoco de marzo a mayo de 2019, mientras que en 2020 diciembre tuvo un máximo acumulado de 274.6 mm. En 2021 hubo un cambio: mayo presentó un acumulado de 3 662.4 mm correspondiente a dos días.



Figura 2. Instalación de estaciones climáticas en el ejido de Plan Agrario, Sotepan, Veracruz. Fotografía: Carlos Robles Guadarrama, 2017.

El enfoque etnoclimático y las estrategias de adaptación ante escenarios de impacto

En ese contexto, ¿cómo perciben las comunidades los cambios y qué hacen frente a ellos? Para responder a tal pregunta se aplicaron encuestas y *tests* a cuatrocientos dieciocho habitantes de seis comunidades serranas (El Naranjo, Plan Agrario, Ocotál Grande, Ixhuapan, Encino Amarillo y Minzapan) de los municipios de Sotepan y Mecayapan, considerando edad, sexo, posesión de tierras y religión entre las variables clasificatorias. El formulario contenía un total de 96 reactivos que exploraron: *a)* información sobre variabilidad climática y cambio climático que poseían los entrevistados; *b)* aspectos de memoria oral y de eventos extremos; *c)* percepciones relativas al grado de afectación y daño humano, animal y ecosistémico que atribuían al tema climático; *d)* emocionalidad y aspectos cognitivos asociados al proceso; *e)* análisis básico de persistencia o fragmentación de saberes tradicionales; *f)* percepción de

instituciones gubernamentales y actores ciudadanos externos a las comunidades; *g)* estrategias que espontáneamente ensayaban los entrevistados frente a los factores de presión e impacto de cambio climático. Por motivos de espacio sólo se presenta una muy acotada ejemplificación de dichos resultados focalizada en: información de cambio climático; percepción de variabilidad climática; estrategias adoptadas por los entrevistados y percepción de instituciones.

Encuadre conceptual

El encuadre de nuestra reflexión incorpora tres ejes: *a)* enfoque decolonial; *b)* enfoque de riesgo y sesgos cognitivos, y *c)* perspectivas de emocionalidad y cognición situada. Al referirnos al giro decolonial, consideramos el concepto de “lugar de enunciación en la construcción del conocimiento”, es decir, la importancia que reviste la forma en que los procesos de creación y legitimación del conocimiento están imbricados con los lugares desde donde dicho conocimiento se elabora (centros académicos occidentales).⁷ En segundo término, el enfoque cognitivo aplicado al ámbito ambiental⁸ estudia cómo los grupos humanos causan perturbaciones en los ecosistemas, negativas y positivas, mediante la aplicación de sus técnicas y saberes.⁹ La incertidumbre sobre el grado y el momento en que tienen lugar los impactos pueden ocasionar confusión; y la forma de percibir una problemática tiene diversas fases y posee modulaciones muy variadas por edad, sexo, etnia, formas de interacción social y memoria colectiva. Por último, en el tercer eje, el sesgo cognitivo es un proceso que involucra una distorsión sistemática de la información al procesarla, y que incluye aspectos emocionales, normativas sociales, creencias, valores e intereses.¹⁰

El estudio se focalizó en conocer qué percepciones, decisiones y respuestas están produciendo los campesinos para adaptarse al cambio climático y cómo se reconfiguran sus ideas y cosmovisiones, para identificar qué aspectos pueden estar favoreciendo o dificultando dicho proceso.

Panorámica de resultados: acompañamientos individuales, familiares, grupales sin vínculo de parentesco

La forma elegida de acompañamiento —observación participante— siguió un criterio de visitas a las familias tanto para entablar entrevistas, aplicar cuestionarios, a la vez que se realizaron acompañamientos no sólo en la cabecera de los poblados sino

también en áreas parcelarias donde los entrevistados desarrollaban labores de res-
tauración o tareas de cultivo. Presentamos una síntesis de los resultados.

En cuanto a la información sobre cambio climático, una constante en todas las co-
munidades, más allá de diferencias de edad y sexo, fue que no habían recibido más
información que la difundida por los medios de comunicación masiva, televisión
principalmente. Otro elemento interesante es que algunos entrevistados, sobre todo
los mayores de sesenta años, tendían a confundir variabilidad climática con cambio
climático.

En lo que se refiere a la percepción de cambios atribuidos al cambio climático, hubo
diferencias intercomunitarias, así como diferencias intracomunitarias por edad y
sexo. De ellas, destacamos que las diferencias principales intercomunitarias entre
comunidades nahuas y popolucas, atribuibles tanto a las diferentes formas de rela-
cionarse con sus recursos como al territorio ocupado, pues los popolucas ocupan
zonas altas de la montaña y los nahuas ocupan zonas intermedias y bajas. Entre los
popolucas prevalece, aunque fragmentariamente, la milpa diversificada y, entre los
más ancianos de algunas comunidades, el uso de maíces criollos, aunque cada vez
más en declive. El manejo de ganado suele ser una labor compartida por toda la
familia y el cultivo cafetalero de sombra incluye otros productos como palma y tepe-
jilote, que comercializan.

Todas las comunidades popolucas han experimentado ciclos migratorios largos (va-
rios meses) al norte del país, a Sonora, principalmente, y cortos (de veinte días a un
mes) hacia otras regiones de Veracruz como Villa Isla, donde acuden al corte de piña.
Los migrantes de las comunidades popolucas son en general hombres, desde los
doce o trece años, y suelen viajar en grupos de familiares o vecinos. Ocasionalmente
también viajan parejas jóvenes o familias: hombre, mujer, hijos y, generalmente, una
hermana o prima que auxilia en el cuidado de los niños si no pueden dejarlos al
cuidado de otros familiares. Para comunidades nahuas, si bien se mantiene la más
alta frecuencia de hombres en los flujos migratorios, la participación de mujeres
como acompañantes de los esposos ocurre con mayor frecuencia.

Los entrevistados de las comunidades popolucas perciben el impacto climático fun-
damentalmente a través de las afectaciones; por ejemplo, mayores precipitaciones
concentradas en pocos días, ondas de calor cada vez más intensas que dañan al
ganado y secan los cultivos, y variedad de plagas en cada periodo. La percepción de
hombres y mujeres sigue el curso de la distribución cotidiana de tareas: las mujeres
constatan el impacto a través de la afectación de los animales de traspatio, y los

hombres, en los procesos de atención a las parcelas y la ganadería; ambos coinciden en que se han alterado los ciclos de floración y rendimiento de los cafetales, en cuyo cultivo participan las familias completas. Las comunidades también han notado cómo los periodos de seca más prolongados afectan la disponibilidad de agua para consumo humano. Hay un común acuerdo en la creciente erraticidad de las lluvias y el desplazamiento de fechas durante los últimos cinco años, sobre todo entre los entrevistados de treinta y cinco a cincuenta y cinco años.

Un tema particular, que citamos brevemente porque amerita en sí otro desarrollo, son los saberes etnoclimáticos y cosmovisiones relacionadas. Para los jóvenes de quince a veinticinco años, existe una discontinuidad en la transmisión de saberes. Si bien conservan algunos elementos transmitidos por padres o abuelos, tanto los procesos de migración como la irrupción de iglesias protestantes parecen haber debilitado este conocimiento; sin embargo, aún recuerdan de forma fragmentaria ciertas prácticas relacionadas con las formas de sembrar y cuidar la milpa y cultivos asociados, así como mecanismos de predicción a partir de cambios en el comportamiento de la fauna local. Los hombres de edad madura (35 a 50 años) afirman que ya no confían en las formas aprendidas de sus padres o abuelos, pues los cambios ambientales y climáticos recientes las contradicen. Por otra parte, se observa una diferencia en la percepción de los pobladores que pertenecen a iglesias protestantes con respecto a quienes se declaran sin religión o católicos: los primeros afirman que existen ciclos de eventos catastróficos, de los cuales forma parte la actual situación del ambiente, y que frente a ello sólo queda esperar.

En cuanto a las percepciones institucionales, los entrevistados se sienten abandonados a su suerte, debido a que, sin contar algún taller esporádico impartido por alguna organización no gubernamental o la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), se han hallado solos ante numerosos desafíos: adaptación de cultivos, fertilidad de semillas, cambios en el suelo, gestión hídrica, plagas... Los funcionarios gubernamentales alegan que no tienen tiempo, recursos ni gente para asesorar a las comunidades. En resumen, la mayoría de las instituciones han sido vistas como lejanas y conflictivas en un escenario ya de alto riesgo.

En las comunidades nahuas, la relación con los recursos es diferente. Aunque la milpa y la ganadería siguen siendo parte fundamental de su economía, no diversifican cultivos como las comunidades popolucas, sino que practican la ganadería de forma más intensa y extensiva, y se emplean más fácilmente como albañiles o peones en las ciudades cercanas. Participan en los circuitos migratorios con las características

antes señaladas hacia el norte del país, y en el ámbito regional se desplazan hacia Minatitlán y Coatzacoalcos para labores de construcción. En cuanto a la información sobre cambio climático, al igual que para las comunidades popolucas, la mayoría de los entrevistados menciona que no ha recibido más información que lo poco que se menciona en la televisión. Sólo algunos jóvenes en las preparatorias recibieron un panorama básico al respecto.

La percepción de estas comunidades se concentra en la prolongación de los periodos de secas, anuales e interanuales, y sus efectos. En cuanto al impacto sobre la ganadería, el estado de los suelos, los niveles de agua superficial y disponibilidad de este recurso en general, parece existir una fuerte homogeneidad en la percepción de los pobladores independientemente de edad, sexo o tenencia de la tierra (se mantiene aquí la diferencia vinculada con las iglesias protestantes). Los nahuas coinciden también en la opinión acerca de las instituciones de gobierno, semejante a la de los popolucas.

Los elementos compartidos por todos los entrevistados que podemos destacar son: *a)* aumento de la erraticidad de lluvias; *b)* aumento de temperaturas en general más allá de la variabilidad estacional; *c)* modificación de los ciclos de los cultivos, y *d)* afectación del ganado vacuno. A continuación veremos otros ejemplos derivados de talleres focales.

Aspectos derivados del proceso de talleres focales

Entre 2017 y 2018, se organizaron talleres de diversas formas: en pequeños grupos de cada comunidad, con representantes de varias comunidades, y la asamblea de comités intercomunitarios de la cuenca Tezizapa-Huauzuntlán. Todos tuvieron por objetivo evaluar la percepción de las problemáticas e impactos del cambio climático, y a la vez compartir información derivada de análisis climáticos y meteorológicos, observando cómo este aporte era recibido y asumido o cuestionado por los participantes. A continuación se muestran dos ejemplos de esas dinámicas.

Los talleres con modalidad interétnica congregaron a varias comunidades en 2018. Al primero asistieron habitantes y autoridades de comunidades nahuas (Cerro de la Palma, Ixhuapan, Hipólito Landero, Minzapan, Ocotál Texizapan, Minzapan y Tonatlapan); y al segundo, autoridades y acompañantes de comunidades popolucas (Buena Vista, Magallanes, Mazumiapan Chico, Ocotál Grande, Ocozotepec, San Fernando y Soteapan). Si bien hubo coincidencias en temáticas y percepciones, es importante

destacar que los sesgos étnicos, de conformación comunitaria, la relación con los recursos y las particularidades geográficas marcaron diferencias en el planteamiento de las problemáticas, así como en las percepciones y demandas de los asistentes. Las etapas de los talleres implicaron un trabajo previo con las experiencias y expectativas de los asistentes, y luego una interacción basada en la evidencia de diversos datos ambientales.

Como recuerdo de eventos climáticos extremos se mencionaron el huracán Stan (2005) y la tromba (2006), que causaron cambios en los cauces de ríos y arroyos, y cuantiosas pérdidas en cultivos, materiales, ganado y parcelas. Y para fechas más recientes, la prolongación de secas (más de siete meses) en 2017 y 2018, cuyas afectaciones se concentraron en los cultivos de café y las pasturas para el ganado: más de 90% para cultivos, entre 60 y 70% para pasturas y hortalizas; 60% para ganado, especialmente en las comunidades nahuas, y 80% para animales de traspatio (aves, gallinas, pollos, patos) en comunidades de ambas etnias. También destaca la percepción del incremento de plagas en años recientes, afectando los cultivos de maíz, frijol, chile y jitomate. Los canales de información meteorológica y climatológica se reducen únicamente a la televisión y la radio.

Los siguientes puntos resumen la percepción de los eventos de variabilidad climática y procesos asociados:

- a) Lluvias cada vez más erráticas durante los últimos cinco años, y aumento de las precipitaciones concentradas en pocos días.
- b) Periodos de sequías más frecuentes y prolongados.
- c) Alza de temperatura en general más allá de la variabilidad estacional, tanto de día como de noche.
- d) Aumento de la fuerza e intensidad de vientos en los periodos en que nortes y suradas son más frecuentes.

Las explicaciones predominantes sobre el origen de estos fenómenos son, en orden de prioridad: deforestación intensa, uso constante de agroquímicos y contaminación de aire y ríos. Los entrevistados mantuvieron la relación del deterioro ecosistémico con un ciclo de naturaleza divina frente al que poco puede hacerse.

La percepción de instituciones gubernamentales evidenció una gran distancia y un prolongado historial de conflictos de diversa magnitud. La relación con los ayuntamientos dependía mucho del perfil de las autoridades en turno. Para el caso de dependencias estatales y federales, la hostilidad en las interacciones, el sentimiento de abandono y la ausencia de diálogo, acompañamiento y asesoría fueron la tónica.

Como estrategias se propuso cambiar las fechas de cultivos, modificar y reorganizar los periodos de cosecha, especialmente en el caso del café, instalar sistemas de riego caseros como refuerzo (para aquellos que podían costearlos), y probar con otras variedades de café. En cuanto al ganado, sólo aquellos productores con cuatro o más reses y que en general compartían la crianza con otros familiares apostaban por tratar de conseguir insumos, enseres y mejoramiento de razas, para enfrentar el cambio de clima. En adición, un tercio de los campesinos entrevistados mencionaron haber realizado nuevas reforestaciones en zonas riparias con árboles nativos. Como estrategia última se observó que, frente a las citadas pérdidas en varias escalas, la mayoría de los campesinos (78 a 82%) solían migrar dentro y fuera de la región para ejercer diversos empleos. Por último, se observó una total carencia de estrategias orientadas hacia la gestión hídrica, es decir no hubo inversión de ningún tipo hacia ollas de agua, jagüeyes, captadores de agua pluvial u otras tecnologías de auxilio.

Entre las demandas y expectativas compartidas destacan:

- a) Mayor acercamiento con municipios e instituciones gubernamentales. Los entrevistados esperan ser oídos y tener un acompañamiento cercano en sus actividades tanto de forma preventiva como en los momentos graves de desastre.
- b) Capacitación en técnicas de gestión hídrica y de captación y procesamiento de agua para uso humano, animal y agrícola. Procesamiento de aguas residuales.
- c) Capacitación para la atención a plagas de diversos cultivos.
- d) Apoyos para reforestación y restauración.
- e) Capacitación en técnicas para calendarizar con base a pronósticos que detallen los riesgos climáticos por temporadas y sectores. La mayoría de los entrevistados no confía en la radio o televisión; requiere información más regionalizada.



Figura 3. Talleres comunitarios sobre clima y ciclo hidrológico en Huazuntlán. Fotografía: Benjamín Ledesma, 2017.

A continuación se abordarán tres aspectos relevantes derivados de la encuesta y sus componentes: la información general sobre conocimiento climático y sus efectos, las estrategias de adaptación y la percepción comunitaria de los agentes externos.

Información general sobre conocimiento climático y percepciones de variabilidad, impactos y afectaciones

De los encuestados, 57.22% mencionó que sí está enterado de qué es el cambio climático, siendo el porcentaje muy semejante entre hombres y mujeres (30.13% y 27.09%, respectivamente). Dos terceras partes de los encuestados (65.42%) opinan que han perdido una parte de sus cultivos debido al cambio climático y 34.58% responde que no. Se encontraron diferencias significativas de acuerdo a tenencia de la tierra y edad, pero no en cuanto a sexo y comunidad.

Sobre las afectaciones del cambio climático a la vida cotidiana, el 34.06% mencionó que “casi siempre” nota enfermedades en su persona, 36.92% en sus animales de traspatio, 39.27% pérdida de pastura y 33.90% escasez de agua (figura 5).

En cuanto a las percepciones de variabilidad climática reciente (últimos tres o cuatro años), 85.89% opina que llueve menos; 10.46%, que llueve más pero en fechas diferentes; 2.19%, que llueve más que antes y en más cantidad, y 1.46%, que sigue igual. Respecto a la percepción de temperatura, 48.18% opina que el calor es mayor que años atrás; 44.53%, que es mucho mayor que años atrás; 4.87% que es menor, y 2.43% que sigue igual.

En cuanto a las percepciones de las oportunidades que representa la variabilidad climática reciente, 79.04% opina que un incremento de la lluvia representaría oportunidad o ventaja; 13.38% lo considera una amenaza, y 7.58% permanece indiferente. Por otra parte, ante la pregunta sobre disminución de lluvia, 87.44% opina que eso representaría una amenaza; para 6.53% es una oportunidad, y 6.03% se muestra indiferente. Los porcentajes de indiferencia son bajos y están concentrados en jóvenes de quince a veinte años y mujeres.

En adición a lo anterior, una mayoría de 72.34% opina que hay más plagas debido al cambio climático; 17.55% responde que no, y 10.11% afirma que sigue igual. De la misma forma, 63.42% asegura que ha tenido pérdidas de cultivos debido a la presencia de plagas, contra 36.76% que responde que no.

Estrategias generales utilizadas de forma espontánea para adaptarse a los impactos

De los entrevistados, 32.41% aseguró que casi siempre ha cambiado las fechas de siembra. Respecto a las especies cultivadas, 42.25% ha tenido que cambiar algunas veces la variedad del maíz. Si bien un alto porcentaje de los encuestados mencionó que no ha cambiado la variedad del café (62.28%) ni el tipo de pasto (64.51%), otros resultados permitieron detectar que 53–60% de los encuestados, según las comunidades, implementaba cambios en los ciclos de cultivo, atrasando las fechas de siembra de maíz y café.

A la pregunta: ¿El cambio climático ha impactado en la escasez del agua?, las respuestas más frecuentes entre comunidades, sexos y pertenencia religiosa fueron “algunas veces” y “casi siempre”. De aquellos de entre treinta y cincuenta y nueve años, 16.83% respondió algunas veces, 19.02% casi siempre y 11.71% siempre. En

las comunidades popolucas de Ocotal Grande y Plan Agrario, los hombres de este mismo rango de edad son quienes ponen en práctica mayor número de estrategias ante el impacto del cambio climático.



Figura 4. Grupo de familia desarrollando actividades para trabajos de restauración ambiental en el vivero comunitario de Ocotal Grande, Sotepan. Fotografía: Alejandra Pacheco Mamone, 2018.

Percepción de agentes externos a las comunidades y de instituciones: un primer acercamiento a aspectos cognitivo-emocionales

En respuesta a si han recibido apoyo de alguna institución gubernamental para enfrentar los impactos del cambio climático, 83.82% de los entrevistados aseguró que nunca, 15.94% que algunas veces y 0.24% que sí. En referencia a la percepción de cómo actúan los presidentes municipales y sus auxiliares, 86.23% respondió que nunca enviaban apoyos ni asistían a las comunidades en caso de afectaciones, y 13.04% que algunas veces. Al preguntar si la Comisión Nacional Forestal asistía a las

comunidades serranas cuando hay inundaciones, huracanes, sequías o plagas, 91.33% de los entrevistados respondió que nunca y 7.47% que algunas veces. Respecto a la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), 84.58% respondió “nunca”, 13.25% “algunas veces” y 1.93% “casi siempre”. En cuanto a la Secretaría del Medio Ambiente (Sedema), 96.31% de los entrevistados percibe que nunca fue asesorado o atendido, y el 1.45% que algunas veces. Con referencia a la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), 79.7% de los entrevistados no ha recibido ayuda nunca, y 17.9% sólo algunas veces.

Para evaluar el aspecto cognitivo-emocional, se les preguntó: ¿cómo se siente usted respecto a la actitud de las instituciones (Sagarpa, Sedesol, Conafor)? Entre el abanico de emociones negativas, 35.92% se siente enojado; 13.38%, angustiado; 14.79%, con una mezcla de frustración e ira; 3.52% cansado; 3.52%, triste; 0.70%, con miedo, en tanto que 19.01% manifestó estar acostumbrado y 9.15%, que ya le resultaba indiferente.

Se practicó un análisis de correspondencia para evaluar las asociaciones por comunidad a la pregunta: ¿Cómo se siente con respecto a los impactos del cambio climático y los problemas que causa? En él destaca que los entrevistados de El Naranjo respondieron, sobre todo, “con miedo”; los de Minzapan se sienten angustiad y enojados, mientras que Ixhuapan y Encino Amarillo aseguran estar tranquilos, y las comunidades de Plan Agrario y Ocotál Grande se identifican mayoritariamente con la respuesta “bien” (figura 5).

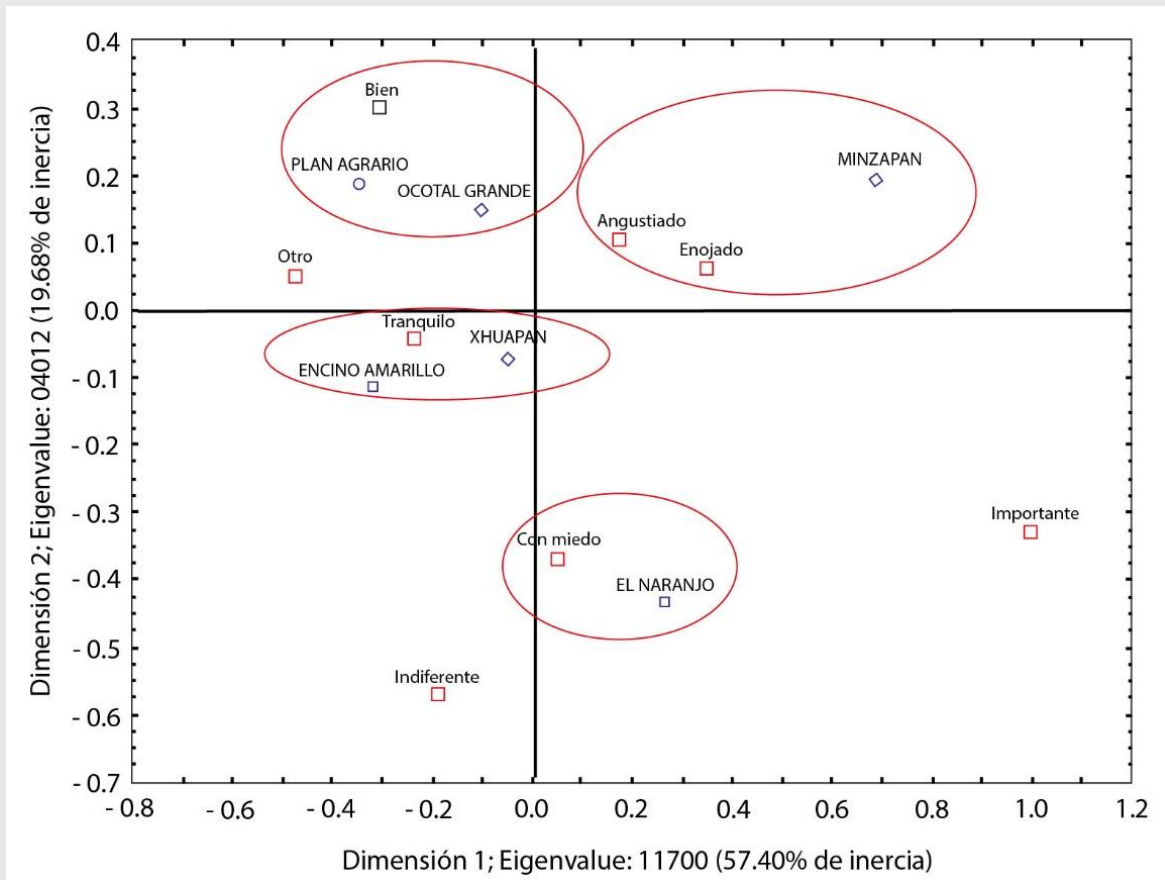


Figura 5. Evaluación de percepciones mediante análisis de correspondencia. Fuente: Alejandra Pacheco Mamone *et al.*, “Reporte técnico del subproyecto Evaluación de impactos de cambio climático en pobladores de la sierra de Santa Marta”, en *Proyecto cuencas y ciudades*, México, Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza / Fondo Golfo de México, 2021. Vectorización de la gráfica realizada con ayuda de Juan Manuel Cruz Inostrosa.

Discusión

Es notorio el esfuerzo de adaptación social y ambiental con que los campesinos indígenas de la sierra afrontan los efectos del cambio climático. En lo social se ha intensificado el proceso de incorporación campesina al mercado del trabajo asalariado; esto es consecuencia de la creciente desconfianza en el cultivo de maíz y café, y ha aumentado la expectativa —sobre todo en los más jóvenes— de encontrar la subsistencia en medios cada vez más alejados de las actividades agropecuarias. Por otra parte, las políticas y programas públicos dedicados a la agricultura vigentes en este

momento, y que fueron diseñados para casos de estabilidad ambiental (periodos de lluvia y sequía más o menos regulares, suelos más o menos productivos, disponibilidad de agua), han mostrado su ineficacia y su incapacidad para adaptarse a los cambios socioambientales en curso.

Ante tal situación, quienes dirigen la producción en las cada vez más pequeñas parcelas despliegan imaginación, pero también perplejidad y angustia, provocadas por la creciente incertidumbre que impera en la producción de maíz y la subsistencia alimentaria de las familias. El hecho de que 65% de los encuestados haya manifestado haber tenido pérdidas y afectaciones en sus sistemas productivos, explica la búsqueda de medios de vida en otras actividades. Por otra parte, las encuestas muestran una erosión importante de los conocimientos tradicionales para la producción agropecuaria. A ello debemos sumar que los cambios en el clima han sido muy rápidos, por lo que no ha habido tiempo para adaptarse. Más aún, dichos cambios no devienen en una nueva “regularidad temporal” a la que puedan adaptarse los sistemas productivos rurales, sino en un paisaje climático caótico, cada vez más difícil de comprender y predecir.

Un aspecto en el que las comunidades no parecen alcanzar resultados favorables es la gestión hídrica. La falta de agua va en aumento pese a que la región es considerada una de las zonas más húmedas y lluviosas del país. La deforestación y las crecientes sequías han convertido en arroyos de temporal cuerpos de agua que hace pocos años todavía eran permanentes. La gestión del agua ha generado tensiones y conflictos intra e intercomunitarios, pero no soluciones colectivas para la grave crisis. Algunas comunidades han decidido reforestar las áreas de sus nacimientos, pero eso no es suficiente para resolver la escasez, sobre todo en la época de estiaje, cada vez más larga. Esencialmente, consideramos que en las comunidades de la sierra se requiere poner en práctica una estrategia de adaptación que contemple: difundir información climática local, construir un sistema de alerta temprana y capacitar a la población para la experimentación agropecuaria en el contexto del cambio climático basada en sus conocimientos, aunque tales sean fragmentarios.¹¹

* Investigadora adscrita al Centro INAH, Veracruz.

** Director de Desarrollo Forestal, Secretaría de Medio Ambiente (Sedema) del Estado de Veracruz.

¹ Antonio García de León, *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento, 1519-1821*, México, Gobierno de Veracruz / Universidad Veracruzana / FCE, 2011.

² Fernando Ramírez, *Actualización de la tasa de cambio de uso del suelo en la Reserva de la Biosfera Los Tuxtlas*, México, Proyecto Sierra de Santa Marta / Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, 2011, p. 2.

³ Carlos Robles Guadarrama y Alejandra Pacheco Mamone, “Sustentabilidad y las caras de la modernidad en la sierra de Santa Marta”, en Alberto Conde Flores, Pedro Antonio Ortiz Báez, Alfredo Delgado Rodríguez, Francisco Gómez Rábago (coords.), *Naturaleza y Sociedad. Reflexiones desde la complejidad*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Desarrollo Regional / Cuerpo Académico de Sistemas Socioambientales Complejos, 2013; Alejandra Pacheco Mamone, Carlos Robles Guadarrama, María de Lourdes Velasco Vázquez, Ernesto Pereda Rivera, “Balance histórico y análisis de procesos cognitivos referidos a una experiencia de restauración integral ecológica en la sierra de Santa Marta, Veracruz”, en *Memorias del IV Congreso Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas*, México, Instituto de Ecología / Universidad Veracruzana / Fondo Golfo de México, 2016.

⁴ Genaro Gutiérrez-García y Martin Ricker, “Climate and climate change in the region of Los Tuxtlas (Veracruz, Mexico): A statistical analysis”, *Atmósfera*, vol. 24, núm. 4, México, 2011, pp. 347-373.

⁵ Juan Cervantes Pérez, *Climatología de la región San Andrés Tuxtla-Catemaco de apoyo al análisis de vulnerabilidad regional*, México, Centro de Ciencias de la Tierra / Universidad Veracruzana, 2015.

⁶ Alejandra Pacheco Mamone, Carlos Robles Guadarrama, María de Lourdes Velasco, *Percepciones campo-ciudad. Impacto de cambio climático, estrategias y saberes*, México, Proyecto C-6 / Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza, 2021; Alejandra Pacheco Mamone, María de Lourdes Velasco Vázquez, J.A. Rosario Bautista, Carlos Robles Guadarrama, J. Cárcamo García, “Reflexiones sobre una experiencia comunitaria. Red de estaciones meteorológicas en la sierra de Santa Marta. Datos y percepciones”, ponencia, XXVII Congreso Nacional y XII Congreso Internacional de Meteorología, Xalapa, 2018.

⁷ Walter Mignolo, “El pensamiento decolonial. Giro y apertura”, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar, 2007, pp. 25-46.

⁸ Helena Matute, Fernando Blanco, Ion Yarritu, Marcos Díaz-Lago, Miguel A. Vadillo, Itxaso Barberia, “Illusions of causality: How they bias our everyday thinking and how they could be reduced”, *Frontiers in Psychology*, vol. 6, núm. 888, julio, 2015, pp. 1-2; Alexa Spence, Wouter Poortinga, Nick Pidgeon, “The psychological distance of climate change”, *Risk Anal.*, vol. 32, núm. 6, 2012, pp. 957-972.

⁹ Jesús Moreno Arriba, “La gestión de recursos naturales en la sierra de Santa Marta en Veracruz (México). Un ejemplo de alianza estratégica de saberes locales y conocimientos técnico-científicos para la sustentabilidad”, tesis de doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2014; Pacheco, Robles, Velasco, Pereda, “Balance histórico...”; Luciana Porter-Bolland, Isabel Ruiz-Mallén, Claudia Camacho Benavides, Sussana R. MacCandless, *Community action for conservation: Mexican experiences*, Nueva York, Springer, 2013.

¹⁰ James N. Druckman y Mary C. McGrath, “The evidence for motivated reasoning in climate change preference formation”, *Nature Climate Change*, vol. 9, 2019, pp. 111-119.

¹¹ Agradecemos a la maestra María de Lourdes Velasco del Laboratorio de Asesoría Informática y Estadística de la Universidad Veracruzana, quien colaboró con el proceso de análisis estadístico; al Fondo Mexicano para la Conservación de la Naturaleza, que ha financiado el monitoreo ambiental a través de su programa Cuencas y Ciudades; a las autoridades de la Comisión del Agua del Estado de Veracruz (CAEV) y de Conagua, quienes aportaron bases de datos históricas para la realización de cartografías y análisis; al doctor Juan Cervantes, director del Centro de Ciencias de la Tierra de la Universidad Veracruzana, quien aportó varios documentos y comentarios desde su experiencia como asesor del Consejo de Cuencas Tuxpan al Jamapa; al ingeniero Jesús Cárcamo de la asociación civil Desarrollo Comunitario de los Tuxtles, y a la ingeniera Jessica Anahí Bautista, quienes aportaron datos ambientales y cartográficos.

El golfo de México en el siglo XXI

Claudio de Jesús Vadillo López* / Andrés Latapí Escalante**

Resumen

Ésta es una historia del devenir humano en la región del golfo de México. La actividad humana en relación histórica indisoluble con el medio ambiente natural, que tiene como eje una masa de agua, enmarcada en una cuenca al occidente del Atlántico: que se extiende por el fondo marino, pero también en la superficie por cadenas montañosas, planicies costeras y sistemas hidrológicos de ríos que desembocan en el golfo, habitadas y recubiertas por una compleja flora y fauna en constante interacción. Ésta es una historia de larga duración en el que identificamos diferentes periodos de ocupación productiva en los que se crean los cambios en los sistemas productivos que marcan sus estrategias adaptativas como vinculación estrecha entre el ser humano y el medio ambiente y que da vida a una dinámica histórica regional. La corta duración de los procesos políticos ha hecho olvidar que existen capas culturales, identidades de los habitantes del golfo, y que son reservas de potencias humanas para el cambio necesario. La construcción de las naciones, las ambiciones territoriales, las disputas ideológicas y las diferencias de criterios jurídicos han obstaculizado, hasta fechas muy recientes, la adopción y puesta en marcha de acciones comunes para preservar el ecosistema, para atacar conjuntamente los fenómenos que lo perjudican y que son consecuencia de una larga historia común de devastación local del mismo.

Palabras claves: golfo de México, historia de larga duración, estrategias adaptativas, cultura y medio ambiente

Abstrac

This is a story of human evolution in the gulf of Mexico region. Human activity in an indissoluble historical relationship with the natural environment, which has as its axis a body of water, framed in a basin to the west of the Atlantic: which extends along the seabed, but also on the surface through mountain ranges, coastal plains and hydrological systems of rivers that flow into the gulf, inhabited and covered by a complex flora and fauna in constant interaction. This is a long-term story in which we identify different periods of productive occupation in which changes are created

in the productive systems that mark their adaptive strategies as a close link between human beings and the environment and that gives life to a regional historical dynamic. The short duration of the political processes has made us forget that there are cultural layers, identities of the inhabitants of the gulf, and that they are reserves of human powers for the necessary change. The construction of nations, territorial ambitions, ideological disputes, differences in legal criteria, have hindered, until very recently, the adoption and implementation of common actions to preserve the ecosystem, to jointly attack the phenomena that harm it and that are the consequence of a long common history of local devastation of it.

Keywords: gulf of Mexico, large scale history, adaptive strategies, culture and environment.

*Hoy comienza a faltarnos el espacio:
el mundo resulta cada vez más estrecho.*

Fernand Braudel¹

*El mar bullente en el calor de la noche,
el mar que lleva adentro su cólera,
el mar, sepulcro de las letrinas del puerto,
nunca mereció ser este charco que huele a ciénega,
a hierros oxidados, a petróleo y a mierda,
lejos del mar abierto, el golfo, el océano.
No hay olas en este mar encadenado, esta asfixia,
cada vez más oscura en la noche que se ahoga,
pudriéndose,
no espejo sino el reverso de azogue, la cara sombría.
Ya progresamos hacia el fin del mundo.*

José Emilio Pacheco²

El propósito central de este ensayo es llamar la atención sobre un hecho histórico inédito: el reto antropogénico que significa que el golfo de México, entidad geográfica, sea protagonista de la vida cotidiana y de la civilización material de millones de mexicanos. Ésa es la consecuencia de que Petróleos Mexicanos (Pemex) haya

adquirido la refinería de Deer Park³ en Houston, Texas —con tráfico de 2 500 barcos petroleros al año y flujo de un millón de barriles de crudo—, exactamente al otro extremo de la costa mexicana, a 2 156 kilómetros de distancia de la principal zona productora de petróleo, la Sonda de Campeche, a la que no se puede acarrear petróleo por tierra o por aire, solamente por el mar, en embarcaciones gigantescas que atraviesan el golfo contra viento y marea.

Una revisión de la historia de la región nos hace destacar que por primera vez se ha construido, en el siglo XXI, una unidad productiva entre dos instalaciones industriales localizadas en las orillas extremas del golfo, el norte y el sur, lo que fortalece su unidad territorial. La integración, mediante cemento, hierro y petróleo, de dos regiones contrapuestas, pero complementarias: Texas–Luisiana y Tabasco–Campeche. Vínculo estructural y económico, que profundiza la naturaleza del golfo como un sustrato común por debajo de las fronteras nacionales de Estados Unidos, Cuba y México. La capacidad de refinación de Deer Park es superior a la de cualquier otra refinería en territorio mexicano,⁴ lo que genera una dependencia plurirregional en el seno del golfo de México nunca antes vista. Es un logro del avance tecnológico de la humanidad en esta porción del globo terráqueo, bajo las reglas del capitalismo corporativo más poderoso del mundo.

Esta unidad productiva que atraviesa el golfo establece la posibilidad de detener la contaminación integralmente y de manera transnacional, por el bien de la humanidad y de la biodiversidad que habita en sus costas y en su lecho marino. El constante fluir de miles de barcos petroleros es la base para transformar el golfo en una zona limpia de contaminación en el siglo XXI; el Estado mexicano está ante la posibilidad de emprender una estrategia anticontaminante en todas sus costas.⁵

¿Qué nos ha llevado a la elevadísima magnitud actual de contaminación en el golfo y sus vertientes, a la pérdida de biodiversidad, a llenar de plásticos los océanos? El golfo es a la vez un basurero y una gasolinera. Sufre de un incremento en la extinción de especies marinas, sobrepesca, derrames de petróleo y uso indiscriminado de diésel. Pese a las políticas ambientales en vigor, la tendencia es cada vez más proclive al deterioro y al riesgo del colapso. ¿Es posible revertir dicha tendencia? ¿Es posible la sustentabilidad?⁶

Nuestra propuesta es retomar el enfoque histórico de estrategias adaptativas⁷ junto con el enfoque de la historia de larga duración⁸ como una posible vía hacia la sustentabilidad. Podemos desarrollar instrumentos pertinentes a través del conoci-

miento de la historia y valorar lo que se puede hacer, como plantear un ordenamiento ecológico del golfo⁹ o la administración basada en la naturaleza,¹⁰ o defender la aplicación de los Objetivos del Desarrollo Sustentable 2030.¹¹

Una historia así orientada debe considerar conjuntamente lo económico, lo social, lo político y lo ambiental como resultado del proceso de intercambio y extracción ser humano-medio natural. La historia ambiental es una interpretación sociocultural que busca hacer aportes en términos bioculturales.¹² Buscamos entender cómo se hace uso del agua, del suelo, del aire, cómo se produce energía y con qué consecuencias. Cómo constituir formas de vida que sustituyan a los modos contaminantes actuales, por ejemplo, a los procesos agroindustriales cuyos desechos químicos son arrojados al mar, o alternativas a la sobrecapitalización de la pesca o a la utilización de los combustibles fósiles en el transporte, entre otros temas.¹³

La antropología y la historia ambiental y ecológica nos permiten hacer un balance de las estrategias adaptativas que se han practicado a lo largo del tiempo; de cómo se ha venido gastando los ecosistemas hasta llegar al actual agotamiento de recursos, y cómo la construcción y socialización del nicho natural genera cultura y a la vez organización social y política. Esta versión es así una propuesta para tomar decisiones inteligentes sobre la base de estrategias adaptativas. Por ello, la construcción del proceso histórico debe entenderse como una tensión entre resistencia y desgaste; lo que podemos hacer a través de un análisis de los procesos que nos conducen a la situación presente. Entender la conformación de las sociedades anteriores es crucial para conocer los impactos ambientales y sociales.¹⁴

El reto antropogénico en la historia del golfo de México en el siglo XXI

En el siglo XXI habrá más gasolina que oxígeno.

Mario Molina¹⁵

Nuestra visión es heterodoxa; ¿qué historia no lo es? Hacer historia del siglo XXI es un trabajo sincrónico, basado naturalmente en documentos de esta centuria, no exentos de intereses en lucha por los bienes naturales, entre los que destacan el extractivismo del petróleo, la minería y la pesca como ejes de la economía. Nos

propusimos visualizar, entonces, desde hoy día, los acontecimientos a partir de los intereses tanto nacionales como internacionales y globales.

El sujeto de esta historia, nuestro personaje, es de una gran magnitud, considerado en términos geográficos como sigue:

El golfo de México tiene una superficie de 1 602 000 km² y es una unidad oceanográfica que forma parte de la región del Gran Caribe, considerada como la cuenca de aguas protegidas más grande del océano Atlántico. La Zona Económica Exclusiva de Estados Unidos de América, México y Cuba convergen en el golfo. La zona costera mexicana del golfo de México y el Caribe tiene una longitud de 3 118.71 km. México comparte en el golfo de México una cuenca de drenaje de aguas continentales mayor a 5 180 000 km² y que involucra a cinco países, Canadá, Estados Unidos de América, México, Cuba y Guatemala. De esta superficie, 783 915 km² corresponden a México. La plataforma continental tiene una superficie de 480 000 km².¹⁶

La identidad del golfo de México se ha conformado a lo largo de cuatro mil años con la articulación de tres ejes de larga duración de la acción humana:

1. El tecnológico, en que se entrelazan las técnicas más primitivas con las más avanzadas en agricultura, pesca y extracción de petróleo.
2. La gobernanza, en que coexisten formas sofisticadas de propiedad privada, de capitalismo y de regímenes políticos con formas de apropiación comunitaria de la naturaleza.
3. El sociocultural, que, después de la época prehispánica, siempre ha concebido al golfo como un recipiente infinito de desechos y residuos de todo tipo.

Esta revisión histórica lleva a concluir que, para dar larga vida al ecosistema del golfo de México se requiere, ante todo, de cambios culturales sobre lo que éste significa para la humanidad.

Sus distintivas características biofísicas hacen del golfo de México uno de los grandes ecosistemas marinos más productivos del mundo y una importante reserva de la biodiversidad mundial; sin embargo, dicha productividad se ve afectada por una serie de amenazas antropogénicas que incluyen la pesca excesiva, la destrucción de hábitats marinos y costeros y el sobre enriquecimiento en nutrientes, que resultan en una “zona muerta” de más de 180 000 km²—una de las mayores del mundo— que se forma

cada año, principalmente en el delta del Misisipi y del Usumacinta. Además, el golfo es un foco de extracción de petróleo y gas, así como de una extensa industria turística en rápido aumento, y padece el florecimientos de algas nocivas, eventos de reducción de oxígeno, derrames de petróleo, encallamientos de barcos en los arrecifes de coral, subsidencia de la costa debido a la extracción de hidrocarburos y la producción industrial tanto en alta mar y en las zonas costeras, con sus daños de contaminación que amenazan la biodiversidad costera y marina.¹⁷

En este estudio, hemos dividido la historia del golfo de México en cuatro grandes periodos en retrospectiva, partiendo del presente al pasado, para ir documentando cuáles han sido los cambios en las estrategias adaptativas que nos han hecho llegar al estado actual. Es nuestro propósito analizar los procesos que entrañaron cambios determinantes para el medio ambiente de la región en cada periodo. Podemos adelantar que, en general, las comunidades han transitado por el temor al golfo y sus fenómenos en la Época Prehispánica, el establecimiento de extensas comunidades humanas y la conquista de sus litorales durante la Colonia, la conquista y dominación del espacio marino como vehículo de transporte en el siglo XIX, para arribar en el siglo XX a la extracción voraz de riquezas naturales del fondo marino y los litorales costeros.¹⁸

Siglo XX: el ecosistema del golfo de México como yacimiento

El siglo XX y las primeras dos décadas del XXI han presenciado el surgimiento, desarrollo y crisis del *modelo golfo-yacimiento* y su impacto en el conjunto del ecosistema. Tres actividades han propiciado este “progreso hacia el fin”: la pesca del camarón, la extracción de petróleo y, por primera vez en la historia, la acumulación masiva de desechos tóxicos, procedentes tanto de la misma actividad en el mar como de derrames en sus litorales.

La persecución y captura de miles de toneladas de camarones del fondo marino fue avanzando de los bancos de crustáceos frente a las costas de Luisiana antes de los años treinta, hacia los bancos de camarón en la Sonda de Campeche durante los cincuenta, y posteriormente frente a las costas de Tamaulipas. Esta forma de pesca convirtió al golfo de México, de costa a costa y de frontera a frontera, en una gigantesca mina marina de valiosos mariscos. No se deben menospreciar los avances tecnológicos que permitieron construir un tipo de embarcación movida por diésel,

capaz de almacenar por semanas en altamar grandes cantidades de crustáceo congeladas, rompiendo con las viejas técnicas artesanales de pesca del camarón riveroño y playero.

La pesca camaronera transformó a los puertos dedicados a esa actividad en zonas de procesamiento industrial del camarón; también aparecieron fábricas flotantes instaladas en las mismas áreas de pesca. En ambos casos, el tratamiento del camarón a gran escala deja tras de sí extensas áreas marinas convertidas en depósitos de desechos contaminantes.¹⁹

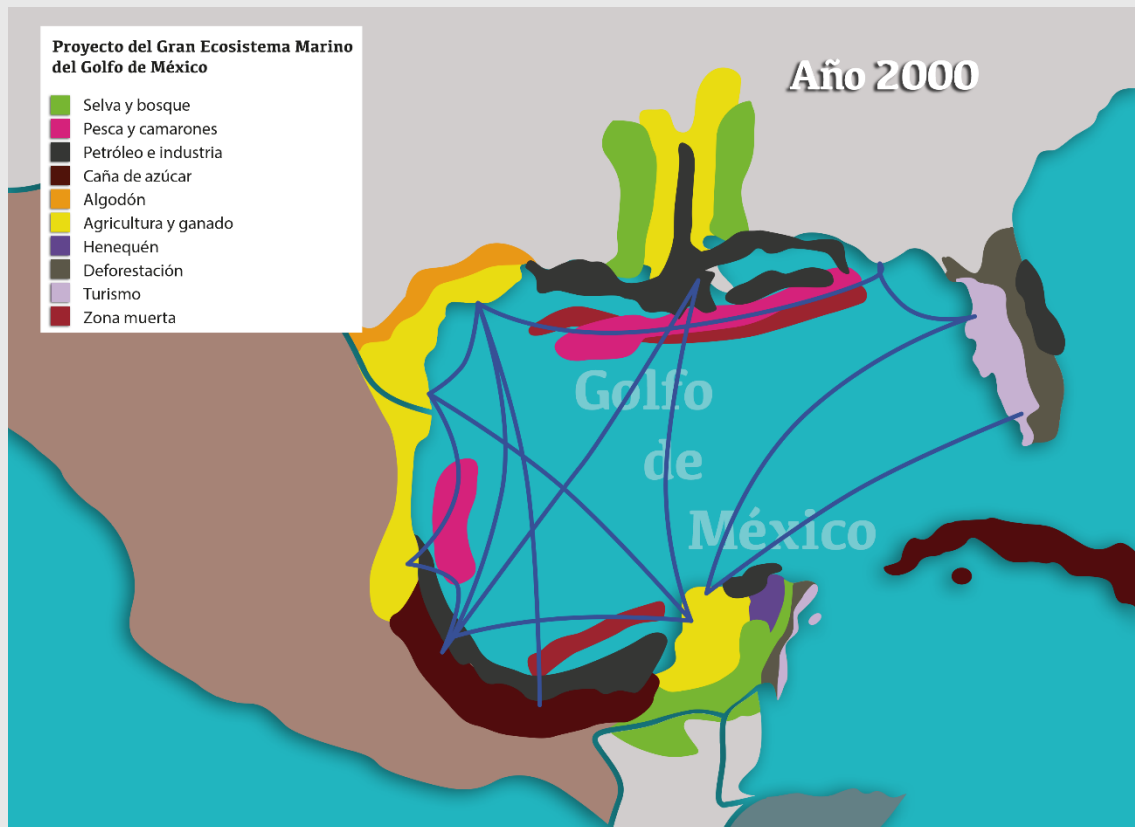
La explotación petrolera igualmente avanzó, en una primera etapa, de las llanuras del Misisipi y Texas hasta las vertientes del golfo en la Huasteca, desde fines del siglo XIX; y en una segunda etapa, cuando se inició la explotación petrolera en el fondo marino de las costas de Luisiana, llegó a la otra orilla y comenzó la gran explotación petrolera en la Sonda de Campeche, conjuntamente con la apertura de refinerías: Minatitlán (1909–1956), Deer Park (1929–1940), Francisco I. Madero (inaugurada en 1914, expropiada en 1938), Miguel Hidalgo (1976) y Dovalí Jaime (1979). Hasta que inició su agotamiento a inicios del siglo XXI.²⁰

Con la explotación petrolera se alcanzó el más alto grado de conquista del golfo de México, penetrando a lo más hondo de su fondo marino, imponiéndose a cualquier variante de sus corrientes y vientos, con tecnologías que han establecido —un hecho histórico sin precedentes— comunidades humanas viviendo y trabajando en el mismo seno marino, en los complejos de las plataformas petroleras asentadas en el fondo marino, desafiando a los vientos y a los huracanes, tan temidos por todas las generaciones anteriores.

La gobernanza del golfo de México en el siglo XX fue impuesta por las grandes empresas extractivas de camarón y petróleo, que sin ninguna responsabilidad mataron todo tipo de vida natural en grandes extensiones marinas del golfo, creando la zona de hipoxia, 16 404 km² carentes de toda vida, pues ya no hay oxígeno para sostenerla.

En suma, en la actualidad el golfo de México se ha vuelto una zona de impacto incluso para lugares tan aparentemente distantes como la Ciudad de México, debido a cuatro razones principales: primero, el cambio climático hace que los fenómenos naturales que se inician en el golfo lleguen a todo el país en forma de lluvias torrenciales y extremosos y constantes cambios atmosféricos; en segundo lugar, la creciente contaminación afecta el desarrollo del conjunto de la vida natural;²¹ en

tercer lugar, por la existencia de instalaciones económicas a ambos lados del golfo, las poblaciones que habitan a miles de kilómetros de distancia se han hecho cada vez más dependientes unas de otras, y finalmente, los crecientes conflictos políticos entre los países que reclaman soberanía sobre determinados espacios de la masa marítima afectan al conjunto de sus poblaciones.



Mapa 1. El ecosistema del golfo de México como yacimiento, siglo XX. Elaboración de los autores. Diseño y dibujo: Gabriela Latapí Ortega, 2023.

Siglo XIX: el golfo de México como medio de transporte

El siglo XIX es el tiempo del gran protagonismo del golfo de México como espacio de comercio marítimo entre los puertos de Estados Unidos, México, Cuba y Europa. Este siglo inicia con las descripciones de Alexander von Humboldt acerca de un mar que acarrea sedimentos que hacen muy difícil la llegada de los barcos a tierra; una zona marina frente a la cual no hay un verdadero puerto, un mar que genera climas muy

calurosos y propicia la enfermedad del “vómito amarillo”, excepto en los meses de invierno, cuando los *nortes* estimulan la saludable actividad económica portuaria.

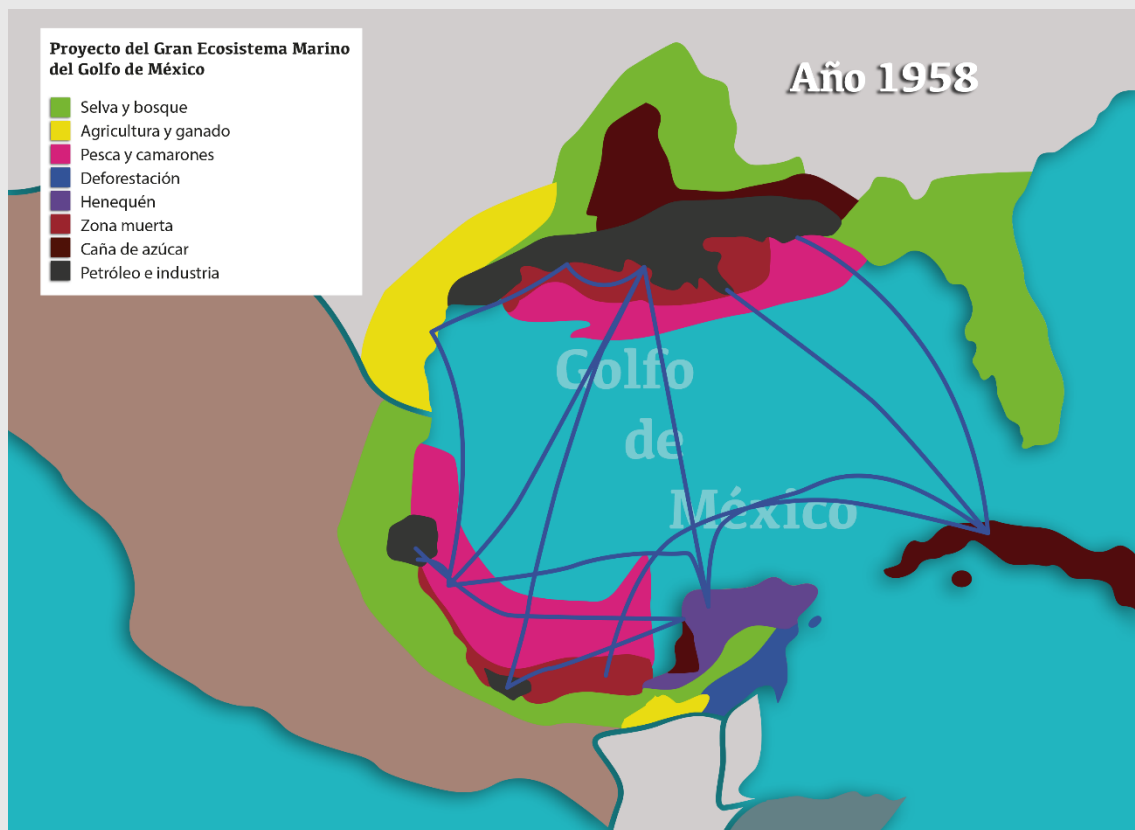
Sin embargo, el siglo XIX terminará con otro escenario totalmente diferente. El dominio de aguas y vientos se alcanzó con la introducción de las embarcaciones con máquinas de vapor y diésel; por otro lado, la tecnología constructiva redujo el efecto de las arenas acarreadas por las corrientes del golfo, abrió el fondo marino a barcos de gran calado con el dragado de los puertos, permitió la construcción de instalaciones portuarias para proteger a barcos y habitantes de los huracanes, y el progreso de la medicina y de las técnicas de salud pública erradicó la recurrencia del “vómito amarillo”.

Todos estos avances hicieron posible que el ecosistema del golfo se convirtiera en un espacio de intenso tráfico de productos que se generaban en sus costas y más adentro. En este siglo, el movimiento marítimo de una gran diversidad de embarcaciones fortaleció la interconexión de Pensacola, Florida, con Mobile, Alabama; de Veracruz con La Habana y Nueva Orleans; de Galveston con Corpus Christi y Tampico; de Sisal con Nueva Orleans; de Laguna de Términos con Veracruz y La Habana.

La gobernanza del golfo de México en el siglo XIX fue definida por el surgimiento y consolidación de tres estados nacionales e independientes: Estados Unidos de América, México y Cuba, naciones soberanas con derechos sobre determinados tramos del espacio marítimo. Pero también, por diversas legislaciones fiscales que estimularon la explotación maderera, promoviendo la devastación de los bosques de palo de tinte, de maderas preciosas o de chicozapote. Además, impulsaron el cultivo de caña de azúcar, maíz, arroz y algodón, y permitieron la cacería indiscriminada de todo tipo de animales en los bosques, ríos, lagunas y el mar.

Ese siglo,²² cuando el golfo de México fungió ante todo un medio de transporte, es además aquel en que inició el derrame indiscriminado de residuos inorgánicos en el golfo: basura de los puertos y de las embarcaciones que atracaban en ellos, desechos humanos, lastres de los barcos, residuos de carbón y aceites con los que funcionaban las vapores, productos fertilizantes deslizados desde los campos de cultivo por los ríos, todos sin ningún control. Esto formó parte de la conquista del golfo, pues a sus aguas, costas y fondo se impusieron productos extraños que no podía absorber ni eliminar sólo con los procesos químicos de su salinidad, la circulación de sus corrientes, el soplar del viento, el efecto de la temperatura o la absorción de las arenas.

Así como en la Época Prehispánica los habitantes del golfo estuvieron marcados por el temor, sometimiento y la actitud reverencial ante sus poderosos fenómenos (los huracanes); y en la Época Colonial dominó la conquista de los habitantes prehispánicos y la apertura de sus riquezas naturales, transportándose en los veleros de un lado a otro de sus orillas, pensando que un dios todopoderoso los azotaba con fenómenos meteorológicos por sus pecados; en el siglo XIX, la identidad de los habitantes del golfo radicó en la conquista de sus corrientes, vientos, temperaturas, productos comerciales de sus espacios costeros y también de la imposición en el espacio marino de la primera gran derrama de desechos tóxicos.



Mapa 2. El ecosistema del golfo de México como medio de transporte en el siglo XIX. Elaboración de los autores. Diseño y dibujo: Gabriela Latapí Ortega, 2023.

Siglos XVI a XVIII: depredación de las planicies costeras e inestabilidad de una porción del ecosistema

Los siglos XVI y XVII son los del descubrimiento de los litorales y bahías a todo lo largo del golfo de México, donde el Imperio español se irá asentando paulatinamente. Son años en que el golfo constituyó un gigante imponente, una masa de agua temida y respetada, cuyas corrientes, vientos, oleajes apenas se están conociendo.²³

Los primeros asentamientos portuarios se hicieron en el siglo XVI, al sur del Trópico de Cáncer, en Veracruz, Campeche, Tampico, Tuxpan y Villa Victoria; y hasta los dos siglos siguientes se fundarían en Mobile, Pensacola, Nueva Orleans, Tampa, al norte del Trópico de Cáncer. Son tres largos siglos en que las costas seguirían todavía desiertas y permanecerían intactos el ecosistema y los paisajes que los españoles vieron a principios de 1500, tal y como los describen diversos protagonistas de la época (Hernando de Soto, Juan Ponce de León, Alonso Álvarez de Pineda, Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo y otros).

Por otra parte, el naturalista alemán von Humboldt describe la acción del golfo sobre las costas cuando afirma:

La costa de México a lo largo del golfo de este nombre puede considerarse como un malecón contra el cual los vientos alisios o generales, y el perpetuo movimiento de las aguas de este a oeste arrojan las arenas que el océano agitado tiene en suspenso. Esta corriente de rotación sigue a lo largo de la América meridional desde Cumaná al Darién; sube hacia el cabo Catoche, y después de haber dado giros por mucho tiempo en el golfo de México, sale por el canal de la Florida y se dirige hacia el banco de Terranova.²⁴

En sus observaciones, los viajeros y cronistas consideran el Seno Mexicano y sus litorales un espacio de tráfico comercial de productos que se generan en la costa y más adentro. Se describe el golfo de México como un mar de tormentas que se imponen a los navegantes, quienes todavía están aprendiendo en estos siglos a moverse por sus aguas con cautela, previendo en el movimiento de las estrellas, los vientos y las temperaturas los cambios climáticos estacionales que puedan originar *nortes* y huracanes.

Quienes se aventuran a vivir en las costas no sólo tienen que imponerse a la temperatura, a la cerrazón de las selvas y las traiciones de los pantanos, a la agresividad

de los animales y los mosquitos, además de los ataques de los indios que resisten la invasión, sino fundamentalmente a los huracanes. En cuestión de horas, éstos arrasan con casas, iglesias y muelles por igual.²⁵

Mas, por otra parte, el fondo marino del golfo, el más cercano a la playa de los deltas de los ríos señalados, continúa cobijando el proceso natural de reproducción de peces y crustáceos que son capturados en proporciones que no alteran sus ciclos naturales. Se utilizan métodos de pesca muy parecidos a los de la Época Prehispánica. A veces el camarón es recogido en las playas de ambos lados del Trópico de Cáncer, cuando al amanecer se retira la creciente nocturna de la marea. La pesca en los grandes navíos es un pasatiempo, a veces un medio para el placer gastronómico, porque los pescados que se consumen en las grandes travesías por el Seno Mexicano ya fueron cargados en las bodegas de Cádiz, La Habana o Veracruz.

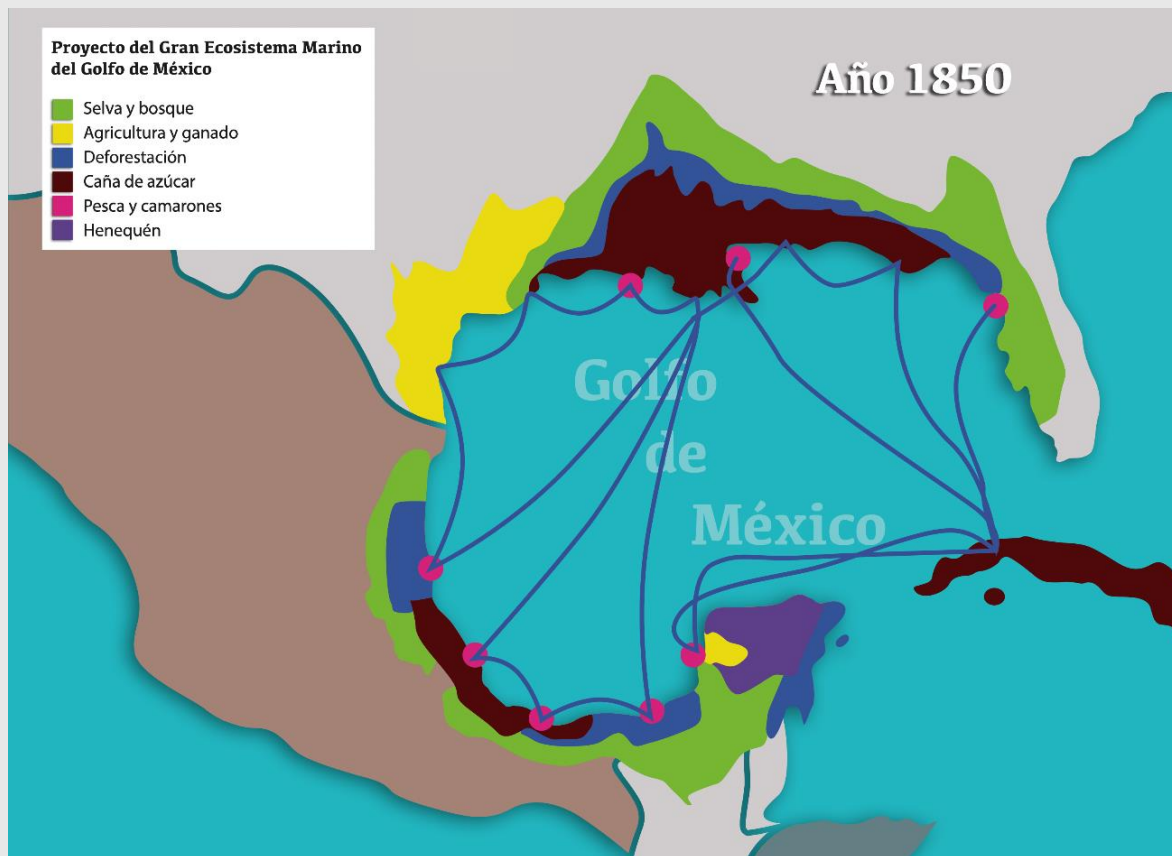
Será a mediados del siglo XVII, en las planicies costeras del sur, en Veracruz y Campeche, donde las variaciones del barómetro en el golfo y la humedad de la tierra costera propiciarán que el viento estimule los nuevos sembradíos de una planta traída de lejos: la caña de azúcar.²⁶ En cambio, la introducción de ésta en las costas al norte del Trópico de Cáncer, en Luisiana, Alabama y Florida, tendrá lugar hasta fines del siglo XVIII y principios del XIX, casi simultáneamente con el algodón que, por el contrario, no tendrá éxito en las costas mexicanas.

Hacia fines del siglo XVIII, los navegantes que llegaban de la mar océano, surcando el Seno Mexicano, comenzaron a ver a lo lejos un nuevo paisaje: los cañaverales y algodonales, delante de cortinas de árboles cada vez más lejanas de la orilla del mar. Al mismo tiempo, ya era posible observar cerca de la playa cómo las aguas del golfo se manchaban de trozos de corteza, bagazo, manchas de alquitrán, restos de comida y suciedad que arrojaban los costeros a las aguas del golfo; la naturaleza, sin embargo, todavía conseguía asimilar estos desechos. Los gobernantes hicieron algunos intentos por conservar el medio ambiente, comprendiendo instintivamente que de ello dependía la sobrevivencia de sus negocios.

Concluimos observando que los siglos XVI, XVII y XVIII, los primeros de la utilización del golfo como medio de transporte y vehículo de colonización de sus vertientes costeras, son todavía una época en que no se altera el equilibrio del ecosistema. Ni en la costa estadounidense ni en la mexicana las actividades productivas modificaron de raíz la estructura de la naturaleza, que se mantuvo casi

intacta en las aguas y litorales del golfo; sin embargo, comenzaron una modificación del paisaje con la depredación de los bosques y el desgaste de los suelos con la introducción de la caña de azúcar, el algodón y los pastizales para la ganadería.²⁷

La gobernanza del ecosistema del golfo de México en esta época estuvo regida por criterios patrimonialistas sobre la naturaleza y su utilización; hubo un intento de regular y equilibrar la explotación económica de bosques, selvas, ríos y el mar para garantizar su reproducción continua.



Mapa 3. Ocupación productiva del golfo de México hasta 1850. Elaboración de los autores. Diseño y dibujo: Gabriela Latapí Ortega, 2023.

Del 1500 a. n. e. al siglo XVI: estabilidad del ecosistema

En este periodo, el golfo de México fue utilizado para la pesca costera y para el comercio entre comunidades muy alejadas, tanto desde los puertos de Ulúa a Champotón como de Pensacola hasta puertos de la ribera del alto Misisipi, según la hipótesis de que hubo contacto entre las comunidades indígenas norteanas (hoy Estados Unidos de América) y las del sur del golfo (México). Ello habría sido posibilitado por el arrastre de las corrientes marinas de norte a sur y viceversa, mediante la corriente del golfo que llega desde Sudamérica.

Pero el golfo de México fue mucho más que un medio de transporte. Se puede afirmar que, durante aquel largo periodo, todas las culturas que se asentaron en la costa y en las vertientes montañosas aledañas (Cahokia, *mound builders*, Hopewell, totonacas, olmecas, mexicas, mayas) actuaron sobre la naturaleza circundante sin modificar el equilibrio del ecosistema.²⁸

El temor y respeto que el golfo de México despertaba moldearon la cosmovisión y la vida cotidiana de aquellos pueblos, obligándolos a mantener un equilibrio entre la veneración y el uso de la naturaleza circundante. Las comunidades indígenas costeras aprovechaban los materiales que ésta les proporcionaba en sí mismos: utilizaron las conchas de las costas, el barro, las maderas y el guano para construir montículos y chozas; la recolección de plantas alimenticias y medicinales, el cultivo de granos, la pesca y la cacería se practicaban en procesos cíclicos y junto con rituales en los que se pedía permiso a los dioses. De la impotencia ante los huracanes y las tormentas se idearon símbolos y rituales propiciatorios. Los desechos y residuos, producto de la acción humana, siempre mantuvieron una relación orgánica con el medio ambiente, es decir, en su proceso de descomposición eran asimilados de nuevo por la naturaleza.

En esta primera época de la historia del ecosistema se mantiene una conectividad que podríamos caracterizar como tradicional entre el medio ambiente y las comunidades humanas. La gobernanza prehispánica del golfo de México fue un proceso simbólico mediado por los rituales que definían dicha relación a través de una compleja mitología, acorde con las experiencias de cada comunidad (El Tajín, en el norte de Veracruz, es una ciudad para adorar al dios del huracán).



Mapa 4. Ocupación productiva del golfo de México *circa* 1546. Elaboración de los autores. Diseño y dibujo: Gabriela Latapí Ortega, 2023.

Entender el golfo de México como región histórica acumulativa

Lo que hemos venido describiendo en la historia de largo plazo es la evolución de las diferentes estrategias adaptativas humanas en periodos consecutivos. Estas estrategias son usadas para modificar los ecosistemas; cada una trabaja sobre lo modificado anteriormente hasta agotarse y ser sucedida por la siguiente, en un proceso acumulativo.²⁹ Ello sucede en los ámbitos sociocultural, político y económico. A pesar de los cambios en la gobernanza, el extractivismo es constante en todas las épocas, lo que lleva a la intensificación del impacto acumulado con nuevas tecnologías y cadenas de valor uniformes. Los objetivos de la extracción siguen siendo los mismos en todos los periodos, variando tan sólo en su sofisticación, es decir, la intensidad de producción y comercialización a través de la tecnología, como es el caso de la agricultura, de la pesca, de la explotación forestal y del petróleo.

El reto es entender, a través de la historia de larga duración, el cambio climático en el golfo de México, analizar los procesos políticos y económicos que lo provocaron o alentaron en cada periodo, las estrategias adaptativas, la gobernabilidad y el papel de la tecnología, para ubicar los procesos de resistencia y adaptación, que servirán para diseñar nuevas estrategias adaptativas sustentables.



Mapa 5. Ocupación productiva del golfo de México en la época prehispánica. Elaboración de los autores. Diseño y dibujo: Gabriela Latapí Ortega, 2023.

* Profesor jubilado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

** Departamento de Historia y Filosofía de la Medicina, Facultad de Medicina, UNAM y Profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

¹ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 3a. ed., trad. de Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, 2 vols., México, FCE, 2019, vol. 1, p. 473.

² José Emilio Pacheco, “El puerto”, en *Los trabajos del mar*, 2a. ed., México, Era, 1999, p. 15.

³ *El Financiero*, 2 de febrero de 2023.

⁴ *El Financiero*, *op. cit.*

⁵ Desafío de innovación para el Océano. UNPD, ONU, 8 de enero 2020. Véase <https://www.undp.org/es/press-releases/el-pnud-presenta-nuevo-desafio-de-innovacion-para-el-oceano#:~:text=8%20de%20Enero%20de%202020&text=El%20PNUD%20pre-senta%20un%20nuevo,sean%20transferibles%2C%20replicables%20y%20escalables>.

⁶ Cumbre de Estocolmo, 1972 y Cumbre de Río 1992. Véase Agenda 21.

⁷ Las estrategias adaptativas son construcciones culturales que una sociedad adopta para enfrentar amenazas, en términos generales. Dependen del conocimiento y manejo culturales del ambiente que se hayan alcanzado, así como del grado de dependencia de los recursos disponibles; por ello, con frecuencia son desarrolladas a escala local y, en algunos casos, regional. Virginia García Acosta, “Estrategias adaptativas y amenazas climáticas. Más allá del cambio climático”, en Javier Urbina Soria y Julia Martínez Fernández (comps.), *Las dimensiones psicosociales del cambio ambiental global*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales / Instituto Nacional de Ecología / UNAM, 2005, pp. 29–46.

⁸ Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1968, pp. 60–106.

⁹ S. A., *Evaluación y manejo integrado del gran ecosistema marino del golfo de México*, México, PNUD / Fondo Mundial para el Medio Ambiente–Proyecto Gran Ecosistema Marino del Golfo de México, 2011.

¹⁰ Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, “Resumen para responsables de políticas”, *Informe especial sobre los océanos y la criosfera en un clima cambiante*, Organización Meteorológica Mundial / PNUD, 2019.

¹¹ Véase <https://agenda2030lac.org/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible-ods>, consultado el 5 de abril de 2023.

¹² Víctor M. Toledo, Narciso Barrera-Bassols y Eckart Boege, *¿Qué es la diversidad biocultural?*, México, UNAM, 2019.

¹³ Alejandro Nadal Egea, *Esfuerzo y captura: tecnología y sobreexplotación de recursos marinos vivos*, México, El Colegio de México, Programa sobre Ciencia, Tecnología y Desarrollo, 1996; G.C. Valdez Gardea y Salvador Galindo Bect, *Pesquerías globalizadas*, Hermosillo, El Colegio de Sonora, 2013.

¹⁴ N. Georgescu Roegen, *The entropy law and the economic process*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.

¹⁵ Mario Molina, entrevista en BBC News Mundo, 22 de septiembre 2014, disponible en https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/09/140921_ciencia_nobel_mario_molina_nobel_ozono_responde_lectores_np.

¹⁶ D. Zárate Lomelí *et al.*, “Lineamientos para el programa regional de manejo integrado de la zona costera del golfo de México y el Caribe”, Margarita Caso, Irene Pisanty y Exequiel Ezcurra (comps.), *Diagnóstico ambiental del golfo de México*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales / Instituto Nacional de Ecología / Instituto de Ecología / Harte Research Institute for Gulf of Mexico Studies, 2004, pp. 897–898.

¹⁷ Alfonso Vázquez Botello, *Golfo de México: contaminación e impacto ambiental: diagnóstico y tendencias*, México, EPOMEX / Universidad Autónoma de Tabasco, 2015.

¹⁸ Claudio Vadillo López y Andrés Latapi Escalante, *Historia ambiental de la región del golfo de México*, Londres, Editorial Académica Española, 2019.

¹⁹ Luis Fernando Leriche Guzmán, *Isla del Carmen: la historia indecisa de un puerto Exportador*, Campeche, Unacar / Gobierno de Campeche, 1994.

²⁰ Vázquez Botello, *Golfo de México...*

²¹ Margarita Caso, Irene Pisantry, Exequiel Ezcurra, *Diagnóstico ambiental del golfo de México*, vol. I y II, México, Instituto Nacional de Ecología, 2004.

²² Mario Trujillo Bolio, *El golfo de México en la centuria decimonónica*, México, CIE-SAS / Miguel Ángel Porrúa. 2005.

- ²³ Antonio García de León, *Tierra adentro, mar afuera*, México, FCE, 2011.
- ²⁴ Alexander von Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la nueva España. 1822*, ed. facsímil, México, Conaculta, 1996.
- ²⁵ Fernando Ortiz, *El huracán, su mitología y símbolos*, México, FCE, 2005.
- ²⁶ Reinaldo Funes, “Azúcar y desforestación: una aproximación a la historia ambiental de Cuba”, en Manuel Martínez Alier y Joan González Molina (eds.), *Naturaleza transformada*, Barcelona, Icaria, 2001.
- ²⁷ Bernard Lepetit, “La larga duración en la actualidad”, en *Segundas Jornadas Braudelianas*, México, Instituto Mora y UAM, 1998.
- ²⁸ Román Piña Chan y Luis Covarrubias, *El pueblo del jaguar*, México, MNA, 1964; Patricio Dávila Cabrera, “La frontera noroeste de Mesoamérica: un puente cultural hacia el Misisipi”, en Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto, y Miguel Vallebuena (eds.) *Nómadas y sedentarios. Homenaje a la doctora Beatriz Braniff*, México, IIA-UNAM, 2000.
- ²⁹ Leonardo Tyrtania, *Evolución y sociedad. Termodinámica de la sobrevivencia para una sociedad a escala humana*, México, UAM-I / Juan Pablos, 2009; Vadillo y Latapí, *Historia ambiental...*

Mirando a los volcanes desde el Santuario del Señor del Sacromonte en la larga duración temporal

Margarita Loera Chávez y Peniche* / Mauricio Ramsés Hernández Lucas*

Resumen

El cerro Amaqueme está ubicado en el municipio de Amecameca, en la zona oriente del Estado de México. En su cima se encuentra uno de los cuatro santuarios más importantes de la zona central de nuestro país, el del Señor del Sacromonte. La principal característica arqueoastronómica del lugar es que desde él se construye y custodia un paisaje ritual que cubre parte importante de las faldas y conos de la Sierra Nevada, incluidos los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, en el cual se ha demostrado la existencia de un extraordinario número de sitios de culto muy antiguos. La historia del cerro Amaqueme está ligada a una cosmovisión de origen prehispánico que ha pervivido a lo largo del tiempo, expresada en una sólida memoria biocultural que se reproduce en la actividad cotidiana y en la vida ritual de los campesinos que habitan los poblados aledaños a los volcanes.

Palabras clave: Amaqueme, Iztaccíhuatl, Popocatepetl, Sacromonte, campesinos, clima, ritual.

Abstract

The Amaqueme mound is located in the municipality of Amecameca, in the eastern part of the State of Mexico. On its top lies one of the four most important sanctuaries in the central zone of the country, that of the Señor del Sacromonte. The main feature of the place is that from it one may build and guard a ritual landscape that covers an important part of the slopes and cones of the Sierra Nevada, including the Iztaccíhuatl and Popocatepetl volcanoes, where the presence of an extraordinary number of ancient cult sites has been proved. The history of the Amaqueme mound is linked to a Prehispanic-originated worldview which has survived over time and which finds its expression in a solid biocultural memory that is reproduced in the daily activity and ritual life of the peasants who inhabit the towns near the volcanoes.

Keywords: Amaqueme, Iztaccíhuatl, Popocatepetl, Sacromonte, peasants, climate, ritual.

En Amecameca, zona oriental del Estado de México, existe un pequeño montículo con una elevación de aproximadamente 2570 msnm, en cuya cima está ubicado el santuario del Señor del Sacromonte. El punto es altamente reconocido por las condiciones de comunicación, que le han conferido la categoría de sitio de paso y, en consecuencia, de gran actividad comercial. Ello explica que se convirtiera en un santuario visitado desde diferentes puntos de la república. Es, en realidad, uno de los cuatro oratorios más relevantes del centro de México, junto con el del Señor de Chalma, en Malinalco, la basílica de Nuestra Señora de los Remedios, en Naucalpan, y la de Guadalupe, en el cerro del Tepeyac.

Una de las características más importantes del Sacromonte es que desde allí se domina el paisaje circundante de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl, por lo que sus límites se extienden más allá de su propia geografía. La arqueoastronomía, la antropología y la historia dan cuenta de ese dominio. La sacralidad que se practica en sus templos es de dos tipos: por un lado, el rito católico, y por el otro, un culto campesino con un alto contenido sincrético que se debe a la importancia del lugar ya desde tiempos prehispánicos, pues en ese mismo sitio se solicitaba el equilibrio de las aguas para beneficio de la agricultura de temporal.

Dentro del ciclo anual de las festividades de los cuatro santuarios mencionados, la del Sacromonte marca el inicio del año con la preparación de la agricultura de temporal, que coincide con el principio de la Cuaresma católica. En este lugar es importante el día dos de febrero, cuando se llevan a bendecir las semillas para la siembra de los campos, pero sobre todo el Miércoles de Ceniza, el día principal en que se celebra al Señor del Santo Entierro o Cristo del Sacromonte, que es la única figura venerada allí. Se trata de un cristo negro que se encuentra dentro de una cueva en el templo principal del cerro.

La preparación del importante evento inicia cuatro semanas antes del Miércoles de Ceniza, cuando una parte de la población de Amecameca se organiza en gremios o pequeñas asociaciones que se reúnen y ascienden al santuario; allí presentan la parafernalia que utilizarán el día de la fiesta patronal. Durante la fiesta, la costumbre es rendir culto a la imagen fuera de su cueva, bajarlo después de las ceremonias en el cerro para hacer un recorrido por la mitad de la población en señal de bendición y posteriormente pasar la Cuaresma en el templo parroquial de Amecameca, dedicado a la virgen de la Asunción.

Los gremios principales que conforman las vísperas son cuatro organizaciones comunitarias: la de los faroleros, la de los trementineros, la de los campesinos y la de

los alabanceros. Los cuatro sábados anteriores a la festividad principal los integrantes de los gremios llegan por las mañanas, un gremio cada día, repican las campanas, queman salvas y adornan el santuario; los domingos encargan que se oficien las misas conocidas como *de carnaval*. Algunas asociaciones hacen la ceremonia del cambio de varas y entrega de objetos de culto para los trabajos del siguiente año.

Cada gremio tiene sus particularidades. En el caso de los campesinos, grupo de mayor interés para este estudio, el sábado que les corresponde dedican un momento a barrer, limpiar y a sahumar “los malos aires” que están escondidos allí, ya que consideran al cerro un ser viviente en cuyo interior contiene las fuerzas del crecimiento de la vida, por lo que hay que cuidarlo. Don Jerónimo, el representante del gremio, refiere que, en la concepción campesina, el cerro tiene la fuerza del viento para levantar la humedad y propiciar los buenos temporales que harán crecer las semillas, debido a lo cual es necesario despertar a los espíritus para iniciar los pedimentos de una buena estación de lluvia. En otras palabras, el Sacromonte es el guardián de la región, y el primero, por tanto, en hacer el llamado al ritual del ciclo del agua que después tendrá sus ceremonias subsecuentes en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. Así, entre los graniceros o especialistas rituales de la región siempre debe estar presente el Señor del Sacromonte como el guardián y el que abre los caminos. Al día siguiente, el domingo, después de la misa encargada por los campesinos, el padre sale de la iglesia con el Santísimo y bendice los campos de cultivo.

Las actividades del día anterior a la fiesta principal consisten en llevar flores y acceder con el sacerdote al santuario para efectuar el cambio de vestimenta del cristo a prendas color morado y depositarlo otra vez en su altar. Esa noche también ascienden al cerro peregrinos provenientes de la región y de más lejos, así como especialistas rituales, parteras y curanderos que hacen peticiones de lluvia y salud; llevan ofrendas, alimentos, ayunos y manojos de flores y hierbas. También asisten danzantes de muchas regiones. Después de una activa velada, a las seis de la mañana se saca de la cueva al cristo y se lo coloca a la entrada principal del santuario. Los asistentes escuchan misa, saludan al Señor y toman ceniza. Los cohetes se lanzan en la parte más alta del cerro; los que detonan los especialistas rituales o graniceros son más estruendosos, pues tienen la función de despertar al espíritu del cerro, es decir, al Señor del Sacromonte, dador del agua para cultivo.

Aunque en la actualidad se ha perdido la lengua entre los campesinos, las fiestas celebradas en el cerro del Sacromonte tienen un antecedente muy indígena. Hay un

especialista ritual que representa a los campesinos, en el gremio, en la danza y en la actividad granicera tan típica de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Él tiene a su cargo una cueva en las laderas del cerro. Allí se encuentra sembrada una cruz granicera a la que ofrenda rituales los días dos de febrero, tres de mayo, quince de agosto y dos de noviembre. Es decir, los días importantes del calendario agrícola: bendición de las semillas, petición de las aguas, primeras cosechas y Día de Muertos, cuando se recolectan los cultivos. La cruz que está en esa cueva, a decir de don Jerónimo, no es una cruz católica. Representa una secuencia calendárica de tipo agrícola y está pintada de azul, color del agua en la tradición prehispánica, con el que se revestía la encarnación divina del Iztaccíhuatl en los templos de México-Tenochtitlan y del propio volcán, como indican las fuentes virreinales.



Figura 1. Cristo del Sacromonte. Fotografía: Ramsés Hernández Lucas, 2014.

A continuación hacemos la interpretación de una entrevista realizada a don Jerónimo acerca de la cruz granicera y de la danza conchera. Además de la que tiene

sembrada en su cueva, ha erigido otras del mismo tipo en el altar de su vivienda, acerca de las cuales nos dijo lo siguiente.

La cruz de agua es de color azul. El movimiento para leer el temporal se hace al sentido contrario de las manecillas del reloj. La lectura inicia por la punta de la parte baja, la cual está sembrada en la tierra, sobre la montaña. La punta de arriba es el fuego que hay en el cielo y representa al Sol. El brazo derecho es el primer viento; el izquierdo, el segundo viento; el centro, el cielo. En la parte superior inicia la cuenta, el día tres de mayo, el día que se viste la cruz. De aquí hasta el brazo izquierdo es el quince de agosto (fiesta patronal de la Virgen de la Asunción en Amecameca). Ése es tiempo de agua, cuando ya los elotes empezaron a madurar y se pueden comer. Del brazo izquierdo a la punta de abajo es el Día de Muertos, el momento para comer todo son las ofrendas del dos de noviembre. De la punta de abajo al brazo derecho es el dos de febrero, época de penitencia y de secas. El campesino empieza a preparar la tierra y bendice las semillas.

La mitad del lado derecho es la temporada de secas. Inicia el dos de noviembre, cruza el dos de febrero y culmina el tres de mayo. Las fiestas están dedicadas a los agradecimientos de las cosechas y el descanso de la tierra, pero también se festejan la Cuaresma y la Semana Santa. Es momento de preparación y renovación. En la Época Prehispánica se dedicaba culto a Tezcatlipoca y Xipe Tótec. La mitad del lado izquierdo es la temporada de lluvias. Comienza el tres de mayo, abarca el quince de agosto y termina el dos de noviembre. Las fiestas están dedicadas al crecimiento de las milpas. Es el tiempo para acudir a los distintos templos graniceros del paisaje, para depositar ofrendas de petición de bonanzas. Antes de la conquista, se veneraba a Tláloc, los Tlaloques y los montes. Todo en su conjunto representa el mito del Dios creado, el Dios que se reviste siempre con tiras de papel. Los dos tiempos (secas y lluvias) son uno. Todo junto, son uno, son dos y son cuatro, cuatro señores míticos que rigen el mundo. En ese sentido, la cruz de temporal no es una cruz cristiana, es una cruz cuadrada, como la cruz de Tláloc.

Aún más, la contabilidad ritual del temporal y la gestación del maíz se rigen por la observación de la luna. Deben de correr nueve lunas de marzo a noviembre, para cuidar con atención y cariño el alimento tradicional, el cual se gesta igual que un ser humano a los nueve meses.



Figura 2. Calendario climático y festivo de la comunidad de Amecameca. Tomado de Margarita Loera Chávez y Peniche y Mauricio Ramsés Hernández Lucas, *Los espíritus de los volcanes*, México, ENAH-INAH (Proa), 2015, p. 92.

En la figura 2 observamos una cruz, pero no de temporal; es igual, pero contiene referencias al sol. La llaman el santo sùchil o el santo tendido. El rito se ejecuta a medianoche y termina a las seis de la mañana. La contabilidad ritual se hace de la siguiente forma: es un círculo con veinte rayos, como los veinte meses que componían el calendario adivinatorio mesoamericano *tonalpohualli*. Cada rayo o punta lleva amarres de trece flores, lo que constituye otro probable paralelismo con el

calendario antiguo: trece veces veinte son doscientos sesenta, el mismo número de días que en el *tonalpohualli* o calendario adivinatorio.

Las fiestas que se celebran a lo largo de todo el año son de la danza tradicional conchera. Los rituales son los mismos, muy parecidos a los del temporal: de petición de permisos, de expulsión y de agradecimiento. Las costumbres pueden variar de pueblo en pueblo, pero si ya no se lleva la cuenta ni se realizan la danza, la velación ni las peticiones, no tienen razón de ser.¹



Figura 3. A: santo súchil de la danza conchera. B: santa cruz de temporal de Amecameca. Fotografía: Ramsés Hernández, 2014.

Para comprender la complejidad de la vida ritual en los volcanes debemos tener en cuenta dos conceptos claves: Tamoanchan y Tlalocan. Tamoanchan podría definirse

como la cubierta de la montaña sagrada, el eje del cosmos, el lugar donde vivieron y fueron desterrados los dioses, donde se unieron las fuerzas frías (en Chicnauh-mictlan) y calientes (en Chicnauhtopan) para originar (en Tlalticpac) el sexo, la guerra, el juego, etcétera. Con todo esto allí se creó otro espacio, otros seres y otro tiempo: el mundo del ser humano. Allí también nació el calendario, esquema estratégico para regir la vida sobre la Tierra.

Tlalocan, en cambio, era un lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios epítetos, entre ellos “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Se hallaba en el interior hueco de una montaña y rebosaba de frutos, pues había allí una eterna estación productiva. Era, por otro lado, la parte inferior del eje cósmico mesoamericano.²

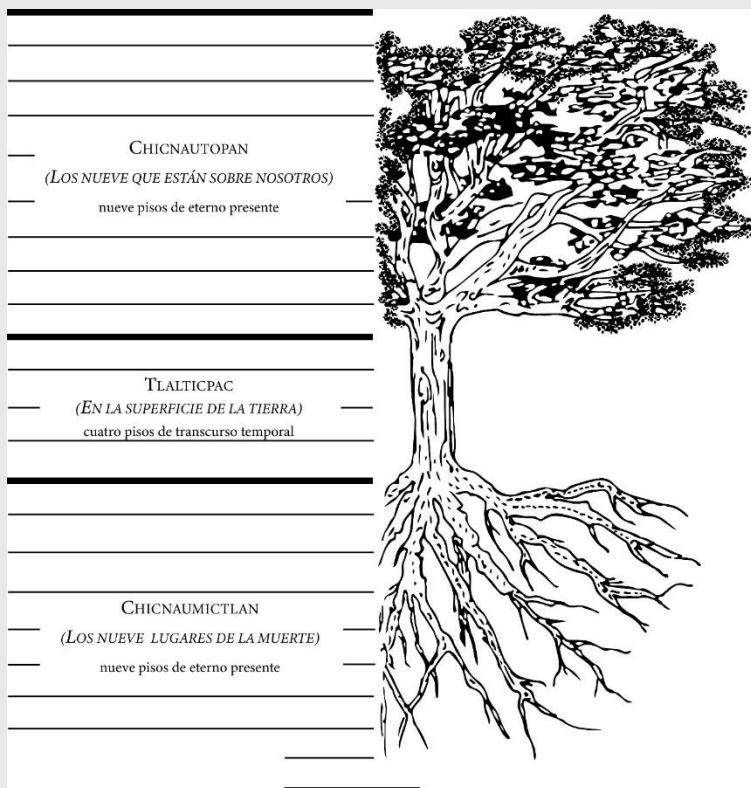


Figura 4. El cosmos nahua: los nueve cielos superiores, los cuatro cielos inferiores y los nueve pisos del inframundo. Fuente imagen tomada de Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 2000, p. 20.

Tamoanchan y Tlalocan se revelan como partes fundamentales de un proceso cósmico de circulación de las fuerzas divinas necesarias para la subsistencia del mundo humano. El prototipo de dicho movimiento era el ciclo del maíz, sujeto a la sucesión de temporadas de secas y lluvias. El hombre creyó encontrar la lógica del cosmos en la

alternancia de dos conjuntos opuestos de fuerzas, bajo la idea de la regeneración vegetal y el retorno de las lluvias; imaginó un gran ciclo de muerte y vida en el que quedó inscrita su propia existencia. Dos troncos torcidos uno sobre otro en forma helicoidal son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo.



Figura 5. Representación de Tlalocan en el mural de Tepantitla, Teotihuacán. Vemos una serie de individuos retozando en el agua, jugando, bailando y cantando alegremente. Es el sitio donde se producen los ciclos fríos y húmedos del crecimiento. Fuente: imagen tomada de *Teotihuacan. Ciudad de los dioses*, México, INAH, 2009, p. 101.

Tamoanchan es el lugar de los cinco árboles cósmicos que sostienen el universo. Tamoanchan es uno, cuatro y cinco al mismo tiempo. Es el árbol florido, que se proyecta en los cuatro árboles floridos que separan y conectan el cielo y el inframundo, y todos, los cinco, son los lugares donde ocurre el proceso cósmico. Entender el pensamiento mesoamericano y la importancia de la montaña y los volcanes sin hablar sobre Tamoanchan y Tlalocan prácticamente es imposible. También

es necesario para hablar sobre la historia del cerro Amaqueme y de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatépetl, que son uno de los sitios en que las fuentes históricas han ubicado Tamoanchan, “el paraíso terrenal”.

Para ejemplificar el proceso que siguen las energías, observemos el diagrama del tránsito anual de esencias ígneas y acuáticas (figura 6). En la parte superior tenemos las veintenas del calendario agrícola mesoamericano; abajo, las posiciones del sol durante todo el año; y a la derecha, el eje cósmico mesoamericano: Tamoanchan y Tlalocan. En el centro ocurre el movimiento de las fuerzas frías y calientes. Los equinoccios son un punto central porque el de primavera marca el proceso del sol hacia el inframundo. Con su calor, los elementos acuáticos o fríos suben hacia el cielo y la capa terrestre empieza a dar sus frutos, y después de subir más en forma de vapor, caen como lluvia a partir del tres de mayo. El equinoccio de otoño marca el proceso inverso: el sol empieza su ascenso hacia el cielo y da pie a la estación de secas y frío.

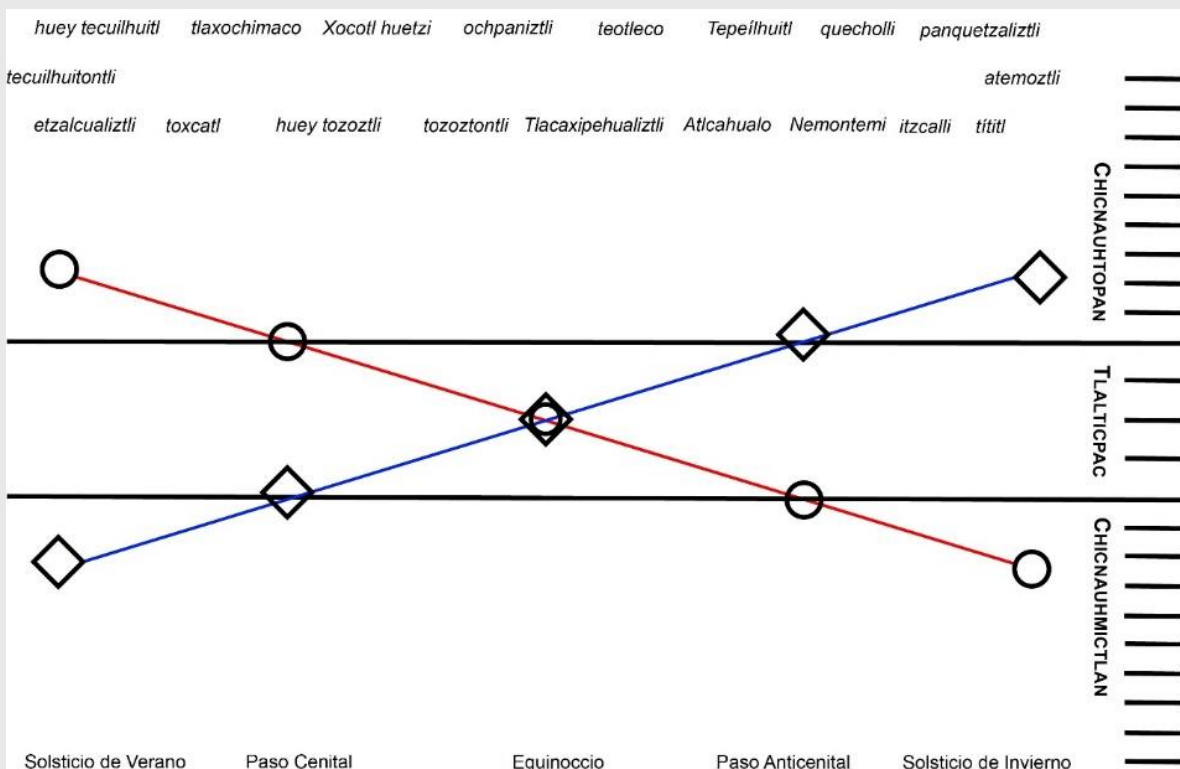


Figura 6. Diagrama del tránsito anual de esencias ígneas y acuáticas. Fuente: José Antonio Sampayo Barranco, “El sueño y el relámpago. Cultura y relación Humano-Entorno Biofísico, en la región de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl”, tesis de licenciatura, ENAH-INAH, México, 2007, p. 179.

Así pues, en Tamoanchan y Tlalocan se puede observar una representación de los ciclos de la vida tal como se reflejan en el modelo cotidiano, calendárico, de las actividades humanas. Son conceptos que responden a una profunda observación del papel de nuestra especie en los fenómenos meteorológicos y cósmicos. Esta visión del mundo se expresa en las prácticas cotidianas y da coherencia a todas las actividades de la vida social. O sea, los sistemas cosmológicos y meteorológicos religiosos también operan en los ámbitos no religiosos.

El tercer concepto que explica la importancia de la montaña sagrada en el pensamiento mesoamericano es el Altépetl (cerro-agua). En los códices aparece como un glifo que representa a la montaña en forma redondeada y con la base torcida hacia adentro. En muchas ocasiones contiene una barra horizontal a la que se ata el glifo del agua, o simplemente una franja que sirve como manifestación estilizada del elemento *atl*, “agua”, o quizá se trata de los grandes colmillos de Tláloc, dios de la lluvia y del rayo que vivía dentro de la montaña, en Tlalocan.



Figura 7. Altépetl en el Códice borbónico. Fuente: imagen tomada de Códice borbónico, España / Graz / México, Sociedad Estatal Quinto Centenario / Akademische Druck- und Verlagsanstalt / FCE, 1991, p. 35.

No obstante, el Altépetl tenía un significado mucho más amplio de lo que denota el vocablo náhuatl (“cerro de agua”) o el glifo. Es un concepto que llegó a ser dominante en la época prehispánica y que representaba una estructura piramidal de poder encabezada por el dirigente, el *tlatoani* del que dependía todo un grupo social. Éste se encontraba adscrito a un territorio y se le podía identificar como un *teocalli* (“casa de dios”) o lugar de ritual e imagen de la cosmovisión.³ Durante el virreinato, conservó todos sus componentes y los españoles le denominaron pueblo.⁴

El Altépetl tuvo sus orígenes en un pasado remoto, cuando los primeros núcleos de población pusieron su atención en una montaña para asentarse en sus faldas y poder gozar de sus privilegios de biodiversidad y dotación de agua. Entonces sacralizaron a la montaña con una deidad que los representaba y colocaron en el centro del pueblo el *teocalli* o templo, emulación del dios. Muchos autores han planteado que esta situación pervivió hasta el virreinato en las iglesias de las zonas rurales, y quizá siga vigente hasta la actualidad,⁵ especialmente en los pueblos indios fundados durante el siglo XVI.⁶ El templo representa a la montaña, la puerta es la entrada de la cueva que conduce a donde están los santos (antes deidades) a los que se adora siguiendo el calendario agrícola y, por ende, el ciclo del agua. Al respecto, Weke dice: “La iglesia cristiana, sucesora de la montaña de agua arquitectónica era también vista como una montaña artificial que guardaba en su interior las fuerzas sagradas que generaban y sustentaban la vida del hombre”.⁷

La importancia de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl

Vemos así, a partir de los conceptos Tamoanchan, Tlalocan y Altepétl, que la montaña era un eje central en la cosmovisión mesoamericana. Imaginemos entonces la relevancia visual que tenían los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl en el valle de México sin la superpoblación actual y cubiertos hasta bajas cotas de nieve, pues desde el siglo XIV se vivía en la “pequeña Edad de Hielo”. Por eso y por la importancia de sus bosques se les consideraba deidades y se les hacía ritual dentro de las montañas y en sitios como México-Tenochtitlan y Tlaxcala. Además de hogar, alimento y agua, proporcionaban conocimiento, asociado principalmente con el movimiento de los astros y la medición calendárica, elementos que incidían en la vida cotidiana y ceremonial. Por otro lado, recordaban siempre las nociones inherentes a Tamoanchan y Tlalocan.

Chimalpahin ubica una de las pocas representaciones físicas de Tamoanchan en el Sacromonte, cuando llegaron allí las más antiguas peregrinaciones, los olmecas xicalancas:

[...] y mientras venían en camino se detuvieron junto a las montañas más altas que encontraron, pues tenían por sabido que el paraíso terrenal se encontraba situado sobre una gran montaña [...] cuando llegaron a la vista de las dos montañas grandes, el Iztactépetl y Popocatépetl, se asentaron sobre un cerrito que quedaba frente a las dos montañas grandes. En la cumbre del cerrito al que llegaron, vieron que brotaba una fuente, creada allí por Dios nuestro señor [...] tomaron por diosa aquella fuente, y así le construyeron un templo, en cuyo interior quedó el manantial; y tomaron por diosa a esta fuente quizá porque los antiguos al agua en su conjunto la llamaban Chalchihmatlálatl. Y porque así llamaban al agua, de allí tomaron el nombre Chalchihmomoztli que dieron al cerrito; como si dijeran que el cerrito era el altar sobre el cual estaba el agua [...] y por eso [también] los dichos olmecas xicalancas xochtecas quiyahuitzecas cocolcas allí hacían sus penitencias y sus devociones. Dieron asimismo al sitio en que se asentaron el otro nombre de Tamoanchan; como si dijeran: “Aquí está nuestra casa verdadera, el paraíso terrenal”.⁸

Ahora bien, sobre el lugar que tenía el Popocatépetl como el cerro más importante del centro de México, fray Diego Durán nos cuenta:

A este cerro reverenciaban los indios antiguamente como el más principal de todos los cerros, especialmente los que vivían alrededor de él [...] y así con ser sus faldas tan ásperas [...] están los cerros y quebradas pobladísimas de gente y lo estuvieron siempre por las ricas aguas que de este volcán salen y por fertilidad grande que de maíz alrededor de él se coje [...] por lo cual los indios le tenían más devoción y le hacían más honra haciéndole muy ordinarios y continuos sacrificios y ofrendas sin la fiesta particular que cada año le hacían, la cual fiesta se llamaba Tepeylhuitl que quiere decir fiesta de los cerros.⁹

Acostumbraban sacralizar al volcán haciendo una representación de él a base de semillas de bleado y amaranto que se revestían de papel ceremonial y se pintaban de azul, color característico de los dioses de la lluvia y la fertilidad. El Popocatépetl quedaba en el centro y en grande y alrededor se ponían otros cerros menores que también eran motivo de ceremonia y culto. Era como una maqueta que resaltaba la

significación del volcán.¹⁰ Colocaban estas figurillas de los montes en un lugar importante de sus casas, reverenciéndolas y emulando sacrificios, y posteriormente se las comían con mucha devoción. Las fiestas tenían lugar en varios tiempos, pero sobre todo en el mes de octubre, en la veintena de su calendario dedicada a los cerros y denominada *tepeilhuitl*.



Figura 8. Popocatépetl.
Fuente: imagen tomada de fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 vols., México, Conaculta, 2002, lámina 28.

Los eventos en el volcán consistían en una negociación con los dueños de la lluvia: Tláloc, Chalchiuhtlicue y los tlaloques; pero también con los cerros: primero con el Popocatépetl y después con el Iztaccíhuatl, Monte Tláloc, Matlalcueye y otros, arquetipos de Tamoanchan y Tlalocan. Por tanto, había una búsqueda del cruce de las esencias ígneas con las frías y húmedas para apoyar el equilibrio de la vida en

general, por lo que se incluía la curación del ser humano al finalizar los eventos rituales y, de manera particular, se buscaba el logro adecuado del proceso de siembra y cosecha del maíz.

En el presente, por supuesto, las ceremonias son diferentes, pero hay muchas cosas que perduran. Primero, se hace la negociación con los señores de la lluvia y el tiempo, que en este caso son los santos católicos. Después se invoca a los cerros; al inicio al Sacromonte, que es la autoridad que abre el ciclo agrícola, y después a los demás, incluyendo los de sitios lejanos como el Nevado de Toluca. En lugar de envolver las figurillas de los montes se envuelven las cruces de lluvia, conservando los colores del agua y las nubes, o sea, azul y blanco. Se coloca una rica ofrenda de alimentos al pie de las cruces y la comunión ritual se hace comiendo junto con las deidades parte de la ofrenda. El resto se reparte después del acto sagrado con profundo respeto. Al final, igual que antaño, se hace una ceremonia de curación, pues la salud humana es considerada parte primordial del equilibrio de la naturaleza.

Respecto al volcán Iztaccíhuatl, la categorización en la importancia de la montaña no era menor. Fray Diego Durán (que dedicó todo un apartado de su obra a esta montaña) nos dice que las ceremonias eran igual de importantes en un recinto de la deidad en México-Tenochtitlan y en la misma montaña, donde había una cueva especial para rituales. Es posible que ésta fuera la cueva llamada “la gobernación”, que domina el paisaje sagrado en la actualidad y lleva el nombre de Alcalican, “casa del agua”. En Tenochtitlan se sacrificaba una mujer vestida de verde para recordar el color de los bosques, y en la montaña los niños corrían el mismo fin:¹¹

La fiesta de la diosa que esta gente ciega celebraba en nombre de Iztacihuatl, que quiere decir mujer blanca era la Sierra Nevada á la cual demás de tenella por diosa y adoralla por tal con su poca capacidad y mucha rudeza ceguedad y brutal ignorancia teníanle en las ciudades sus templos y hermitas muy bien adornadas y reverenciadas donde tenían la estatua de esta Diosa y no solamente en los templos pero en una cueva que en la mesma sierra había.¹²

Hoy los sacrificios son de animales, que se matan para la preparación de los alimentos que se ofrendarán. A veces, como en tiempos prehispánicos, la ofrenda se deja descomponer, pero lo usual es la comunión con “los señores del agua”, los santos católicos. Hay en los templos de la montaña un espacio al que llaman cocina o “tlecuil” y allí, después de ofrendar, se reparte el alimento sagrado. Al igual que

en el Popocatepetl, se invoca primero a las deidades católicas y después a las montañas, dando un lugar principal al Sacromonte, y después se hacen las ofrendas y las ceremonias de curación.

Historia del cerro Amaqueme y su relación con los volcanes

La importancia del cerro Amaqueme no era menor. Chimalpahin nos cuenta que “nadie osaba burlarse de esta ciudad de Amecameca Chalco, nadie se alzaba contra ella, no se le enfrentaba ninguno de sus enemigos sabedores de su fama y gloria”. Su prestigio por los rituales que hacían para solicitar y atraer las lluvias era también muy grande:

Allá en la misma región, en la cima del monte hoy llamado Amaqueme, existía el ara y adoratorio que llamaban Chalchihmomozco [“altar de la diosa Chalchih (tlicue)”], porque allí era adorada y reverenciada el agua. Estas cuatro parcialidades muy perversas eran y dadas a las artes de las brujerías; eran magos que podían tomar a voluntad aspectos de fieras y bestias. También eran brujos llovedizos que podían tomar a voluntad la lluvia.¹³

Después continuó la práctica de la brujería y los conocimientos meteorológicos en Amecameca hasta fechas recientes. Todavía hace unos ocho años existía “la calle de los brujos”, donde habitaban graniceros de los volcanes y hacían sus prácticas curativas y ejercían la observación del clima cuando subían a los cerros.

Es muy posible que las primeras peregrinaciones que llegaron al cerrito de estudio fueran receptoras de la tradición biocultural teotihuacana y de allí que sus prácticas rituales se heredaran a los grupos étnicos que arribaron después. Miguel León Portilla,¹⁴ siguiendo los fragmentos del texto de los informantes de Sahagún¹⁵ a los que claramente alude el cronista de Amequemecan, Chimalpahin,¹⁶ dice que es muy posible que los primeros pobladores que llegaron al lugar, fueron emisores del culto al agua y a la montaña de la tradición teotihuacana, ya que desde Tamoanchan Chalchihmomozco algunos sacerdotes fueron a hacer sacrificios a Teotihuacan, edificaron ahí las pirámides y, por lo tanto, heredaron las prácticas ceremoniales a los grupos étnicos que arribaron después.¹⁷ El cerro cumplía, además de las funciones sagradas, otras más profanas. Desde allí se distribuía el agua y el territorio a los poblados comarcanos, pues la desviación de los ríos era una práctica común desde tiempos prehispánicos.¹⁸ La tierra y los asentamientos poblacionales eran organizados igualmente desde el pequeño montículo.¹⁹

Algo que determinó la relación entre el Sacromonte y los volcanes es que el cerrillo es un marcador de horizonte, como lo han probado los estudios de arqueoastronomía. Lourdes Camacho, Fernando Mondragón y Arturo Montero estudiaron la salida del sol desde el santuario hacia los volcanes y encontraron los siguientes importantes resultados:²⁰

a) La primera alineación apunta hacia el “pecho” del volcán Iztaccíhuatl el 21 de junio, es decir, en el solsticio de verano. La localización geográfica es de 98° 38’ 30” N y 19° 10’ 30” W, con una altitud de 5256 msnm. Se trata de la zona arqueológica más elevada de la república mexicana, conocida como El Caracol. Todavía hace ocho años acompañamos a unos graniceros a practicar un ritual ahí. No se puede hablar de una continuidad absoluta desde tiempos precolombinos hasta la actualidad porque hemos visto que en muchos recintos sagrados se trabaja un tiempo y luego se deja de ritualizar en ellos; pero es común que en muchos de los sitios donde el sol se alinea entre el Sacromonte y los volcanes se haya encontrado algún vestigio arqueológico junto a cruces graniceras contemporáneas.

b) La segunda alineación apunta hacia la cueva de Alcalica el 21 de marzo, equinoccio de primavera, y el 22 de septiembre, equinoccio de otoño. La cueva de Alcalica, llamada “la gobernación”, se encuentra a una altura de 3200 msnm. Los equinoccios son de suma importancia, pues marcan el cruce exacto de las esencias frías y acuáticas con las cálidas e ígneas. En cambio, los solsticios delimitan puntos en que ambas esencias se encuentran en los extremos del cosmos. Se practica ahí un ritual contemporáneo de gran importancia.

c) La tercera alineación apunta al pie de monte del cerro de Yoloxóchitl el 21 de diciembre, o sea, el solsticio de invierno, fecha que sirvió como punto de partida para la alineación arquitectónica de Amecameca. Este cerro tiene una altura máxima de 3900 msnm. Se conserva allí una cruz de ritual moderna.

d) La cuarta alineación apunta hacia la Piedra de Tomacoco o del Conejo, el 12 de febrero, fecha que coincide con el inicio del calendario prehispánico consignado por Sahagún y que es también el inicio del calendario agrícola y ritual. El monolito está ubicado en el poblado de Amecameca y posee una elevación de 2660 msnm. A dos metros de distancia está el marcador astronómico más antiguo, que data de tiempos teotihuacanos. La Piedra del Conejo o de Tomacoco yace sobre una línea imaginaria entre la iglesia del Sacromonte y el pie del cerro del Venacho. El monumento fue localizado en 1806 por Dupaix y ha sido muy estudiado. En la actualidad continúan la práctica ritual allí.

e) La quinta alineación apunta hacia el cerro del Venacho el cuatro de marzo y el nueve de octubre. En la segunda fecha hay una alineación entre este punto y la iglesia del Señor del Sacromonte, justamente en la cueva de Texcalco. Esa alineación coincide con la del Templo Mayor de Tenochtitlan. El cerro del Venacho se localiza en medio del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl con una altura de 3700 msnm y se ubica a un acimut de 96° del cerro Amaqueme. El templo del Señor del Sacromonte, al igual que la cueva que le sirve de recinto, está orientado hacia el Venacho, tanto así que el nueve de octubre, cuando el sol sale en la cumbre, la puerta del templo se ilumina por completo. Sigue habiendo práctica ritual en el cerro.

f) La sexta alineación apunta al pie del cerro del Venacho, el doce de febrero, inicio del año prehispánico consignado por Sahagún. Se trata de una fecha cercana y en ocasiones idéntica al Miércoles de Ceniza, que es la festividad más importante del poblado de Amecameca.

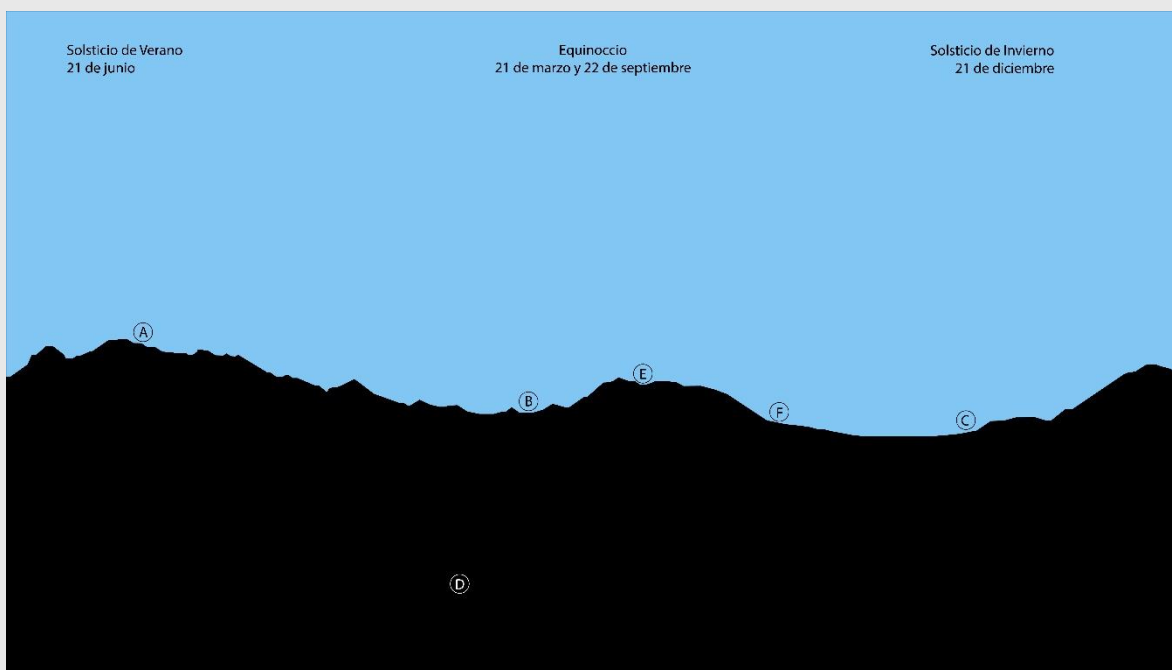


Figura 9. Basado en la imagen de López Camacho y Mondragón Nava, *op. cit.*, p. 121. Tomado de Sampayo Barranco, “El sueño y el relámpago...”, p. 146.

La continuidad en las fechas de las prácticas rituales tiene que ver con la preservación de la agricultura de temporal en la larga duración, pues la dependencia del

ciclo del agua es la misma. Entonces, aunque hay modificaciones en la forma en que se ritualiza, las peticiones y calendarios perviven. Por eso, las deidades del cerro Amaqueme o Sacromonte han cambiado, pero se les sigue pidiendo lo mismo. Tanto así que nos atrevemos a decir que los cambios en ellas, más que sustituir a la deidad anterior han ido sumando características sagradas, por lo que es importante adentrarnos en la historia del lugar para ir develando cómo, junto a un santuario católico de relevancia, ha conservado un papel fundamental el culto al ciclo del agua y a la montaña.

Como vimos, los más antiguos habitantes del cerro Amaqueme ya veneraban el agua, nombraban al cerro Chalchiuhmomoztli, entendían de meteorología e invocaban la lluvia. En cambio, a la llegada de los chichimecas totolimpanecas en 1262, empezaron a practicar una serie de rituales a su dios titular Mixcóatl, dios de la caza, incapaz de hacer llover, por lo que se dice que hubo una sequía hasta que un ave blanca (un guajolote) les indicó cuáles eran las prácticas para lograr el control de los temporales. Entonces se pusieron a pintar envoltorios o tiras de papel a manera de vestimenta (*queme*) con papeles (*amatl*) para hacer los ritos a las deidades que entonces tomaron el lugar, y a partir de ese momento el cerrito se nombró Chalchiuhmomozco Amaqueme. El guajolote tiene que ver calendáricamente con el agua y su glifo está asentado sobre un cerro o Altepétl, por lo que sé, se sintetiza como Chalchiuhtotolin. Aparece en los códices del grupo Borgia y en el Telleriano-Remensis con el espejo en la nuca, evocando al dios Tezcatlipoca, que en esta advocación resguarda las cuevas que conducen al Tlalocan.²¹ Vemos, por tanto, que de acuerdo con lo anterior hubo sustitución del grupo dominante en el Amaqueme, pero las deidades siguieron representando todo lo que hay detrás del culto a los cerros y al agua.

Cuenta Chimalpahin que en 1462, para que los mexicas dominaran la región hubo necesidad de quemar la casa del “brujo” que allí habitaba. Después de esa conquista hubo fuertes movimientos de los linajes locales, pero los rituales y las deidades imperantes en el Amaqueme (es decir, Tezcatlipoca en la figura compleja del Chalchiuhtotolin, guajolote que representaba también a las deidades acuáticas) permanecieron.²²



Figura 10. Representación del señorío de Amecameca como “Cerro del Totolin o Iztaccuauhtli”, es decir, el ave nahual de Tezcatlipoca, deidad de los chichimecas totolimpanecas. Fuente: imagen tomada de Paul Kirchoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, México, INAH, 1976, f. 25r.

La gran actividad ritual que había en los volcanes y de manera especial en el cerro Amaqueme, así como las características geográficas de la región, que conectaba la Ciudad de México con los dos océanos, hicieron que el control de la zona fuera crucial para los españoles. Se dice que en 1525 hubo una quema de templos en Amecameca y que fray Martín de Valencia, dirigente de los primeros doce franciscanos que llegaron al continente, escogió el cerro Amaqueme como sitio preferido de sus oraciones y penitencias. Fue necesario, obviamente, hacer una alianza con los caciques locales, en particular con el de Iztlacoahuacan, quien tenía su residencia palaciega en el cerrillo, y al ser bautizado y evangelizado tomó el nombre de Tomás de San Martín. Entonces fue construido en la cumbre, sobre el antiguo altar a Chalchiuhtlicue, un templo a santo Tomás.²³

La elección de este santo resulta muy interesante porque, lejos de erradicar las fuerzas sagradas, se estaba eligiendo una nueva advocación que estuvo determinada por la naturaleza del culto anterior, tanto en el sentido calendárico de los rituales como de algunas advocaciones análogas.

La fiesta de Santo Tomás tiene lugar el 21 de diciembre. Esta fecha del calendario juliano corresponde, probablemente, para el año de 1531, al catorceavo día de Atemoztli, el decimosexto mes del calendario náhuatl en vigor en Amecameca. Ahora bien, sabemos por fray Bernardino de Sahagún que en el curso del mes Atemoztli varias series de ritos se consumaban a fin de preparar la ulterior llegada de la lluvia. Así en particular, llegados a la fiesta que celebraban el último día del mes, cortaban tiras de papel y ataban unos vareales desde abajo hasta arriba, e hincábanlos en los patios de sus casas.

En ese momento confeccionaban dos figuras que personalizaban a las montañas asociadas con la lluvia. Modeladas a base de una pasta alimenticia a base de amaranto y de maíz, se les vestía con papeles pintados y se les colocaba delante de las perchas dispuestas en los patios.²⁴

Por otro lado, santo Tomás Apóstol, a quien se celebraba el 21 de diciembre, era un santo de reverdecimiento, perfectamente identificable con la deidad Chalchiuhtlicue. Por si fuera poco, los estudios de arqueoastronomía en el sitio comprueban, como vimos, que el 21 de diciembre la cima del Amaqueme se alinea con sitios importantes de los volcanes. Este asunto es de tal magnitud, que la traza urbana de Amecameca fue construida con una orientación astronómica relacionada con el solsticio de invierno el 21 de diciembre. Es notoria la sustitución de características entre la capilla dedicada a la advocación de santo Tomás y los templos de las deidades anteriores. Pierre Ragon comenta que es éste en realidad el único caso documentado en Nueva España de una sustitución semejante.²⁵

Al morir fray Martín de Valencia, se construyó y difundió toda una leyenda en la que se le ligaba con Amecameca a través de sus milagros, la cual todavía existe y representa, junto con el culto al Cristo Negro o Señor del Santo Entierro, la visión dominante del culto católico. Pero, paralelamente, se atribuyó al fraile la habilidad de hacer llover. Al respecto, Julio Glockner, apoyado en el cronista Mendieta, nos cuenta que en 1528, cuando el franciscano era guardián del convento de San Francisco Cuitlixco, hubo una fuerte sequía, y que los indios fueron a verlo para pedirle ayuda. Entonces el fraile les pidió su apoyo para hacer una cruz y luego, “[e]l santo viejo se desnudó el hábito, y de rodillas se fue azotando hasta la cruz, con ser todo

cuesta arriba. Apenas hubieron acabado la procesión, cuando se armaron unas gruesas nubes y llovió aquella tarde un fuerte aguacero, y de allí en adelante no faltó el agua”.²⁶

Sobre la muerte de fray Martín de Valencia existe una interesante narrativa:

Se dice que su cuerpo permaneció incorrupto en Tlalmanalco y que después de tal milagro desapareció. A cambio de esta pérdida quedaron unas reliquias conformadas por una casulla de piel de conejo, un ixtle o cuchillo de obsidiana (elementos que evocan a Mixcóatl, el dios de la casa, traído al lugar por los totolimpanecas), un misal y sus silicios. Todos ellos fueron guardados cautelosamente por los indios de Amecameca, en un bulto que recordaba la manera como se guardaban las reliquias que simbolizaban el origen del linaje en la etapa prehispánica. Éstos solían cargarse durante las peregrinaciones y colocarse en los recintos sagrados donde se adoraba su deidad específica, después de elegirse el sitio donde habían de residir.²⁷

En 1583 hubo un terremoto y se cayó el templo de Santo Tomás en el Amaqueme, y entonces se edificó un nuevo templo cuya deidad titular fue el Señor del Santo Entierro, que fue depositado en la cueva donde hoy se encuentra. A sus pies fueron colocada las reliquias de fray Martín de Valencia y se dio al lugar el nombre de Sacromonte. Desde entonces, obviamente, el culto católico fue el dominante, pero los indios del lugar custodiaron cerro y santuario y siguieron invocando la lluvia, ahora a partir de la figura del cristo negro, cuya devoción se fue incrementando entre españoles e indios. Sobre ambos tipos de culto hay fuentes históricas que confirman tal dualidad, muchas veces perseguida por la Iglesia católica, pero muchas veces también tolerada a fuerza de la costumbre.

Existen documentos escritos en náhuatl que datan del siglo XVII y dan cuenta de que se seguía invocando la lluvia en el cerro Amaqueme y en los volcanes,²⁸ pero siempre junto al culto católico; por ejemplo, fray Agustín de Vetancourt siguió resaltando los milagros de fray Martín de Valencia, cuya estatua todavía señorea a las puertas del santuario en la actualidad: “Fue [fray Martín de Valencia] muy dado a la oración, varón extático, á quien le comunicó Dios en ella, muchos favores, en singular, cuando en el pueblo de Amecamecan se apareció nuestro Padre San Francisco, y le certificó de su salvación á la gloria”.²⁹

En el siglo XVIII, por un lado, la Iglesia ofrece indulgencias a quienes visiten el santuario, pero por otro, en el Archivo General de la Nación (AGN) encontramos que la

Santa Inquisición recogió una estampa del Señor del Sacromonte por tener dibujado el cuerpo con forma de una montaña y en la cabeza una diadema que parece recordar el espejo de Tezcatlipoca.³⁰



Figura 11. Dibujo del Señor del Sacromonte recogido por la Inquisición en el siglo XVIII, AGN, Inquisición, vol. 36, exp. 9, f. 1.

El AGN conserva un largo expediente decimonónico en el cual el cura de Amecameca pide que después de bajar al Señor a la parroquia el Miércoles de Ceniza ya no se vuelva a subir al cerrito debido al dominio que los indios tenían del lugar y por la gran cantidad de afrentas que se hacían a la religión católica, entre las que describe de alguna forma parte de las ceremonias antiguas:³¹ “En los indios de Ameca es más fuerte el apego a sus antigüedades [que] el culto de la imagen del Xristo Nuestro señor”.³²

Sin embargo, durante el resto del siglo XIX se hacen descripciones muy católicas del culto y es hasta fines de la centuria cuando un registro en la fototeca de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos permite observar la magnitud popular de los Miércoles de Ceniza cuando se lleva a cabo la festividad principal en el santuario.



Figura 12. Fiesta del Señor del Sacromonte a principios del siglo XIX. Imagen de la Fototeca Nacional del INAH, serie Estado de México, Amecameca.

Durante los dos últimos siglos, los trabajos históricos y antropológicos llevados a cabo en el cerro y los testimonios de los graniceros y especialistas rituales tanto de Amecameca como de otros lugares dan cuenta de que, de alguna forma, se siguen llevando a cabo dos cultos: el católico y el de los campesinos para solicitar las aguas. La continuidad en esa solicitud se explica, como ya lo asentamos, por la pervivencia de la agricultura de temporal, que depende del mismo ciclo del agua; sin embargo, la comunidad campesina es y ha sido siempre parte de un sistema mayor de carácter hegemónico y, por lo tanto, su estructura interna, aunque ha conservado rasgos propios a lo largo del tiempo, ha sufrido modificaciones a partir

de las pautas que le impone la estructura dominante. No es lo mismo el campesinado de tiempos prehispánicos que los de los siglos subsecuentes, pues cada etapa tiene sus peculiaridades. Como también las tienen las diferentes manifestaciones en los rituales al agua y a la montaña, a pesar de que haya rasgos de cada época que sobreviven y se acumulan.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Una primera versión de este artículo apareció en el libro de Margarita Loera Chávez y Peniche *El Amaqueme y la construcción del paisaje en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl*, México, Sacromonte Chalchihmomo, 2015. Lo presentamos aquí actualizado y con el deseo de darle una difusión que supere el ámbito local en que fue presentado.

¹ De la entrevista realizada a don Jerónimo, especialista ritual encargado de las ceremonias del Sacromonte, por Mauricio Ramsés Hernández Lucas en Amecameca el 5 de febrero de 2014.

² Véase Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 2000.

³ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupome (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM-IIH (Historia de la ciencia y la tecnología, 4), 1991, pp. 462–500.

⁴ Véase James Lockhart, “Capital and province, Spaniard and Indian. The example of late Sixteenth-Century Toluca”, en Ida Altman y James Lockhart (eds.), *Provinces of early Mexico. Variants of Spanish American regional evolution*, Los Ángeles, University of California (Latin American Studies, 36), 1976, pp. 99–123.

⁵ Eleanor Wake, “El altépetl cristiano: percepción indígena de las iglesias de México, siglo XVI”, en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México*, México, INAH (Científica), 2000, pp. 467–484.

⁶ Véase Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002; James Lochhart, *The Nahuas after the Conquest. A social and cultural history of the Indians of central Mexico, Sixteenth through Eighteenth centuries*,

Stanford, Stanford University Press, 1992; Wake, “El altépetl cristiano...”; Ethelia Ruiz Medrano, “El cerro y la iglesia: la figura cosmológica *atl-tépetl-oztotl*”, *Relaciones*, núm. 86, vol. XXII, 2001, pp. 143–183.

⁷ Wake, “El altépetl cristiano...”, p. 468.

⁸ Domingo Chimalpahin, *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan*, 2 vols., paleog. y trad. de Rafael Tena, México, Conaculta, 2003, vol. 1, pp. 137–139.

⁹ Diego Durán (fray), *Historia de las Indias de la Nueva España e islas de la tierra firme*, 2 vols., est. prelim. de Rosa Camelo y José Rubén Romero, México, Conaculta, 2002, vol. 2, pp. 167–172.

¹⁰ Durán, *Historia de las Indias...*, p. 169.

¹¹ Durán, *Historia de las Indias...*, pp. 169–170.

¹² *Idem*.

¹³ Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, paleog., trad. y glosa de Silvia Rendón, prefacio de Á. Ma. Garibay K., México, FCE (Biblioteca Americana, serie de Literatura Indígena), 1965, pp. 76–77.

¹⁴ Miguel León Portilla, “Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpahin. —Los olmecas en Chalco Amaquemecan—”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 14, México, 1980, pp. 95–129.

¹⁵ Bernardino de Sahagún (fray), *Códices matritenses de la Real Biblioteca*, Madrid, ca. 1558–1585, fol. 189r, 190v, 191r, 192v y 197v.

¹⁶ Chimalpahin, *Las ocho relaciones...*, pp. 76–77.

¹⁷ Robert E.L. Chadwick, “The Olmeca Xicalanca of Teotihuacan: A preliminary study”, *Mesoamerican Notes*, núms. 7–8, México, 1966, pp. 1–23.

¹⁸ Laurette Séjourné, *Arqueología e historia del valle de México, vol. 2. De Xochimilco a Amecameca*, 3a. ed., México, Siglo XXI, 2006, p. 68, *apud* Teresa Rojas, *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas coloniales en el valle de México*, México, SEP–INAH, 1974.

¹⁹ José Antonio Sampayo Barranco, “El sueño y el relámpago. Cultura y relación humano–entorno biofísico, en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl”, tesis de licenciatura, ENAH–INAH, México, 2007, p. 130.

- ²⁰ María de Lourdes Camacho López y Fernando Mondragón Nava, “Amecameca: un lugar místico en medio de los volcanes”, tesis de licenciatura, ENAH, México, 1998; Ismael Arturo Montero García, “Apuntes arqueológicos para Amecameca y sus alrededores”, en Margarita Loera Chávez y Peniche y Ricardo Cabrera Aguirre (coords.), *Moradas de Tláloc. Arqueología, historia y etnografía sobre la montaña*, México, ENAH-INAH, 2011, pp. 59-83.
- ²¹ Paul Kirchoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, México, INAH, 1976, p. 178.
- ²² Chimalpahin, *Las ocho relaciones...*, p. 101.
- ²³ Pierre Ragon, “La colonización de lo sagrado: la historia del Sacromonte de Amecameca”, *Relaciones*, núm. 78, vol. XIX, verano de 1988, pp. 281-300.
- ²⁴ Ragon, “La colonización...”, p. 287, *apud* Bernardino de Sahagún (fray), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1999, pp. 49-50, 91, 147-148.
- ²⁵ Sahagún (fray), *Historia general...*, pp. 49-50, 91, 147-148.
- ²⁶ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl*, México, Grijalbo, 1996, p. 88, *apud* Jerónimo de Mendieta (fray), *Historia eclesiástica indiana*, 3 vols., México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, 1945.
- ²⁷ Pablo Escalante Gonzalbo, “El patrocinio del arte indiocristiano en el siglo XVI. La iniciativa de las autoridades indígenas en Tlaxcala y Cuauhtinchan”, en *XX Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM-IIE, 1997, pp. 215-235.
- ²⁸ Biblioteca Nacional de Francia, Colección Goupil de Manuscritos Mexicanos, manuscrito 303.
- ²⁹ *Apud* Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Estado de México*, Toluca, Gobierno del Estado de México (Biblioteca Enciclopédica del Estado de México), 1981, pp. 13-14.
- ³⁰ Vera, *Itinerario parroquial...*; AGN, Inquisición, vol. 36, exp. 9, f. 1.
- ³¹ AGN, Criminal, vol. 71, exp. 6, ff. 167-241.
- ³² AGN, Criminal, vol. 71, exp. 6, ff. 167-241.

La extracción de azufre del volcán Popocatepetl

Oswaldo Roberto Murillo Soto* / Christian Páez Cedillo**

Resumen

En este artículo referimos el proceso histórico que desembocó en la industria de extracción de azufre del cráter del Popocatepetl a principios del siglo XX. Para brindar un enfoque holístico de la relación entre el hombre y el volcán nos referimos brevemente a la historia geológica de la montaña, las rutas comerciales y caminos de la época prehispánica (que los mineros todavía seguían mil años después). Analizamos el origen de la industria minera en el siglo XVI y su desarrollo durante el periodo novohispano, cuando las autoridades virreinales brindaron a particulares el derecho de explotación debido a la importancia del azufre en la fabricación de pólvora.

Palabras clave: Popocatepetl, minería, azufre, estanco.

Abstract

In this paper we recount the historical process that shaped the sulfur mining industry from the crater of Popocatepetl volcano in the first years of the XX century. To provide a holistic view of the relationship between humans and the volcano, we refer briefly to the geological history of the mountain and pre-Hispanic trading routes and roads (which miners still used a thousand years later). We analyze the origins of the mining industry in the XVI century and its development through the colonial era, when vice royal authorities granted exploitation rights to particulars due to the importance of sulfur in the fabrication of gunpowder.

Keywords: Popocatepetl, mining, sulfur, state monopoly.

“La montaña que humea”

Aproximadamente 65 kilómetros al sureste de la Ciudad de México, dentro del Eje Neovolcánico Transversal, se ubica el volcán Popocatepetl. Se trata de la segunda montaña más alta del país, cuya cima se eleva 5465 ms.n.m. Está constituido por múltiples capas de lava endurecida y depósitos piroclastos que fueron emitidos durante erupciones sucesivas, por lo que en términos técnicos se trata de un estratovolcán. Hasta el día de hoy, se encuentra activo.

Se estima que el cono moderno se formó hace unos veintitrés mil años, después del colapso eruptivo de la estructura geológica conocida como El Fraile. Los geólogos Claus Siebe y sus colaboradores¹ postulan que durante los últimos veinte mil años, el volcán Popocatepetl ha tenido cuatro eventos eruptivos mayores suscitados hace catorce mil, cinco mil, dos mil ciento cincuenta y mil cien años, además de cuatro eventos eruptivos menos expuestos producidos hace once mil, nueve mil, siete mil y mil ochocientos años. Las erupciones más recientes afligieron a poblados prehispánicos que se encontraban en su entorno.

“El cerro que humea” libera, entre varios productos volcánicos, gases sulfúricos que, al contacto con el oxígeno, inducen la formación de bloques de azufre.² En el siglo XVI, por encargo de Hernán Cortés se efectuó la primera extracción de azufre volcánico para crear pólvora, necesaria para someter a las provincias de indios rebeldes, pero fue hasta el siglo XIX cuando inició formalmente la minería de azufre con proyección industrial. Además de su manufactura para crear explosivos, el azufre se transformaba en ácido sulfúrico, útil en la producción de fertilizantes y fibras sintéticas, o como vulcanizante en la industria del caucho.

Antes de exponer las peculiaridades históricas de la extracción del azufre, brevemente describiremos la relación entre el volcán y los poblados prehispánicos dispuestos en sus inmediaciones, para así conocer las rutas de acceso utilizadas mucho antes de la llegada de los mineros europeos.

Caminos de paso, caminos de guerra, caminos sagrados

El vínculo más antiguo entre el hombre y la montaña lo encontramos entre los vestigios de Tetimpa (Preclásico tardío, 400 a.C.–100 d.C.). En los patios de ciertos

conjuntos habitacionales se edificaron altares consagrados al Popocatepetl; algunos destacan por tener chimenea y porque las efigies del volcán tenían como tapa un rostro antropomorfo.³

La proyección arquitectónica de Tetimpa denota que sus habitantes ostentaban la erudición matemática más avanzada de su época, pues ese asentamiento devoto del Popocatepetl se edificó siguiendo un patrón de planeación urbana estandarizado en la tradición cultural mesoamericana, que orientaba el espacio arquitectónico en dirección al norte magnético en un rango de quince y diecisiete grados. La arquitectura de algunos sitios mayas emplazados en las tierras bajas manifiesta esa misma orientación, por lo que se postula que se originó en aquella región. Posteriormente, ese eje de proyección fue adoptado en urbes prominentes como Teotihuacán y Xochicalco,⁴ además del estilo arquitectónico de talud-tablero, que también distingue a Tetimpa.⁵

Se desconoce en qué momento iniciaron las peregrinaciones al Popocatepetl, es factible que dos violentas y explosivas erupciones plinianas destruyeran las ofrendas más antiguas, estos eventos fatales se produjeron en el Preclásico tardío (50–100 d.C.) y el último durante el Epiclásico (750–823 d.C.).⁶

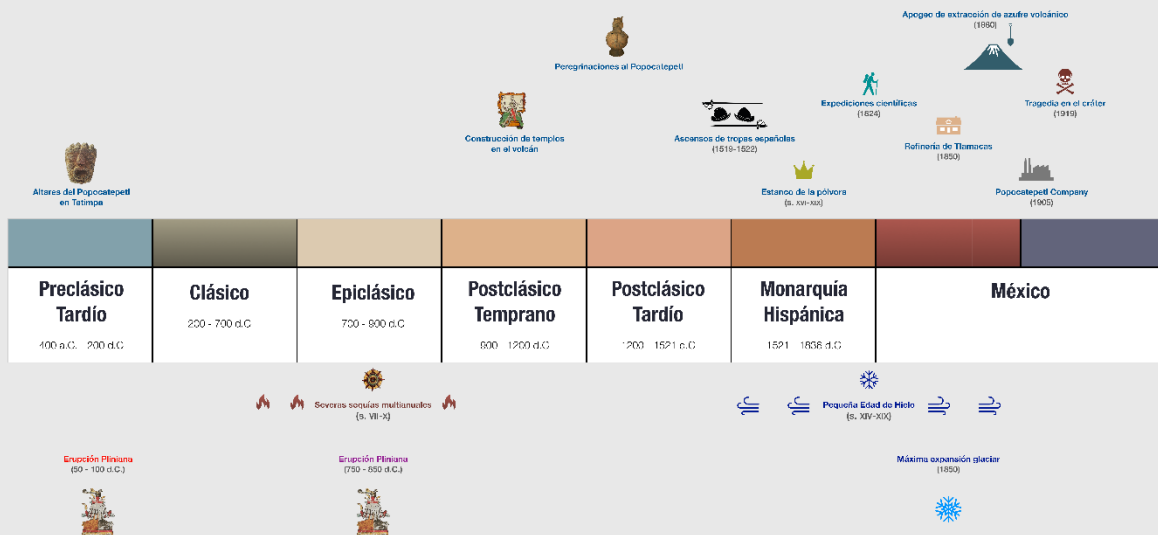


Figura 1. Breve historia del vínculo entre el hombre y el Popocatepetl.

En el siglo X se hicieron más numerosas las ofrendas depositadas en el volcán. De ese periodo destacan una vajilla de cerámica de filiación tolteca, objetos de jadeíta, obsidiana y pizarra, cascabeles de cobre, además de sacrificios de adolescentes que debieron personificar a las deidades del Tlalocan.⁷ Es probable que en aquella época se fundara el templo de Nexpayantla (4320 m.s.n.m.), y no descartamos que en Tenenepanco (4100 m.s.n.m.) existiera ya otro adoratorio con arquitectura. Ambos recintos se sitúan en la ladera norte del Popocatepetl e integraban una ruta de peregrinación que podía culminar con el acceso al cráter.⁸ La misma ruta fue revelada a los españoles en el siglo XVI y recorrida por los azufreros mexicanos a partir del siglo XIX.

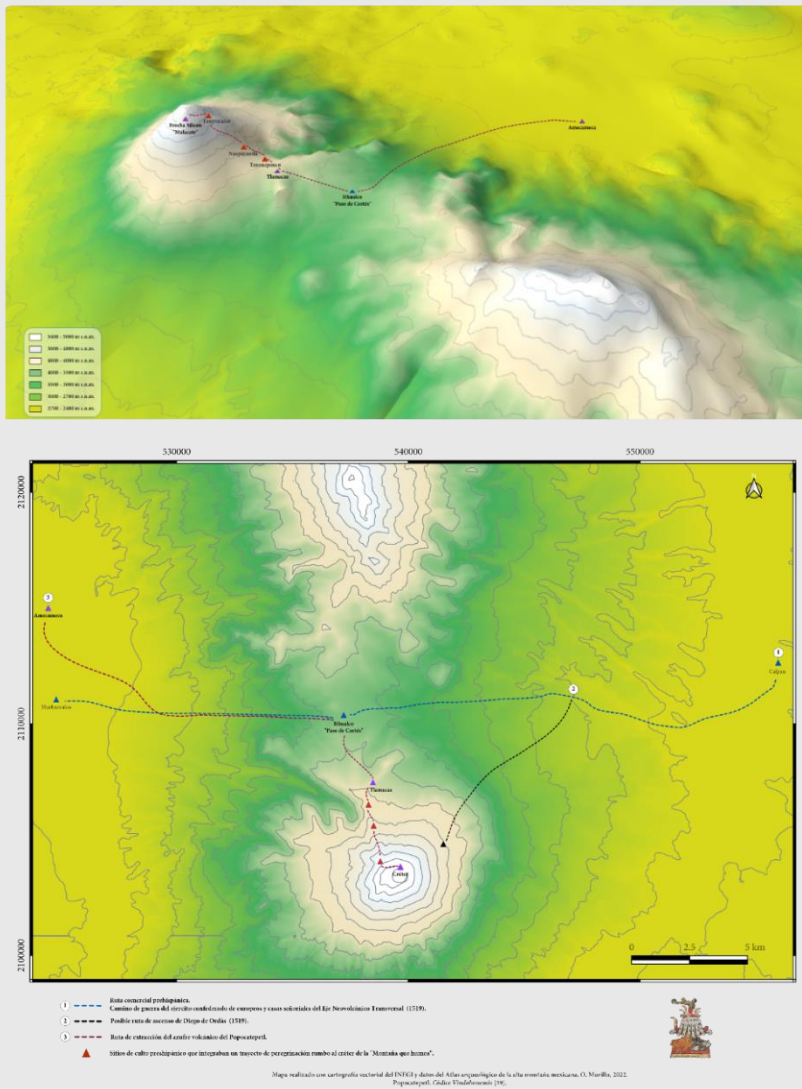


Figura 2.
Caminos históricos del Popocatepetl.
Mapa realizado con cartografía vectorial del INEGI y datos del *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*. Osvaldo Murillo, 2022.

A menor altitud y al norte de esta ruta procesional precolombina se encontraba un pasaje mercantil que cruzaba entre los volcanes y unía la región de Chalco con Huexotzingo y Cholula. Sobre esa vía también hubo sitios de culto prehispánico.⁹ El *Códice Xólotl* (p. 10) ostenta una de las representaciones más antiguas de este paso montañoso. En 1519, por esta ruta de mercaderes cruzó el ejército conquistador del naciente Imperio español, integrado por guerreros indígenas de múltiples casas señoriales, europeos y un contingente de logística que transportaba el armamento pesado, alimentos y demás útiles para el campamento. El punto más elevado del trayecto se sitúa a 3679 ms.n.m., y en aquel tiempo era conocido como Ithualco, término que alude a un recinto dedicado a la devoción de las efigies sacras de las montañas,¹⁰ y actualmente se le llama Paso de Cortés. Una sección de este pasaje comercial llegó a integrar la ruta de los azufreros que partían de Amecameca rumbo al cráter del Popocatepetl.



Códice Xólotl [10]



Códice Florentino, libro XII, fol. 18r

Figura 3. Paso de Cortés y la “montaña que humea”. *Códice Xólotl* [10] y *Códice florentino*, libro XII, fol. 18r.

Entre 1519 y 1522, las tropas europeas organizaron tres expediciones al Popocatepetl;¹¹ para muchos, era la primera vez que veían un volcán activo.¹² En Cholula,

el capitán de Castilla comisionó a diez hombres bajo el mando de Diego de Ordás para recabar información táctica del territorio desde la perspectiva de la “montaña que humeaba”. Aunque no alcanzaron su cumbre, en 1525 Ordás recibió permiso de tenerla como insignia heráldica.

Francisco Montano, quien conocía los depósitos de azufre del pico de Teide, Tenerife, fue el primero en extraer azufre del Popocatepetl, en colaboración con el artillero Francisco de Mesa, Diego de Peñalosa y Joan de Larios.¹³ En 1522, “obtuvieron 12 arrobas de azufre que son unos 130 kg, que una vez procesados resultaron en 115 kg”.¹⁴ Después de esta incursión exitosa, Hernán Cortés manifestó al monarca español que en el futuro se solicitaría con antelación el envío de pólvora desde Europa.

El estanco de la pólvora

La monarquía española instituyó los estancos para monopolizar la producción, distribución, venta y control de precios de bienes estratégicos o rentables para sus intereses. En algunos casos, se consideró como un estanco menor el del azufre y pólvora, pero como un estanco mayor el de la sal, por su rentabilidad en la obtención de ingresos.¹⁵

La Real Hacienda se encargaba de llevar el control de todos los ingresos que se generaran por estancos, impuestos, alcabalas, venta de títulos nobiliarios y de oficios; dentro de los reinos peninsulares, la Nueva España y demás territorios de ultramar. Por ello, fue una de las instituciones más importantes para la Corona española. En términos generales, los funcionarios que conformaban la Real Hacienda eran: un escribano, que se encargaba de dar certeza en todos los actos y juicios; el factor, que recaudaba los ingresos; el contador, que fungía como intermediario entre las ganancias que se generaran y la Real Hacienda; el tesorero, que recaudaba y administraba todas las ganancias que ingresaban de los impuestos; el veedor, quien se encargaba de verificar el cumplimiento de las ordenanzas dictadas por las autoridades virreinales, y por último, los oficiales reales, quienes ejecutaban la recaudación de los ingresos por las rentas de los ramos y las cajas reales.

La Corona instituyó varios estancos en la Nueva España, bajo la supervisión de la Real Hacienda, es decir, controlaba diversas actividades comerciales y también, en algunos casos, ciertos servicios. Las autoridades virreinales ponían en subasta pública el estanco de algún producto a la espera de que un particular se hiciera cargo

de su administración, a quien se le concedía el derecho de exclusividad por el estanco,¹⁶ y se les llamaba asentistas. Además, fue instaurado en varias ciudades de la Nueva España por un periodo delimitado que generalmente oscilaba entre cinco o más años aunque algunas veces se extendía por más tiempo. A cambio, la persona que se postulaba para hacerse cargo del estanco, ofrecía pagar una renta anual a la Real Hacienda.

Fabián de Fonseca y Carlos de Urrutia¹⁷ describen con gran detalle cómo funcionó el estanco de la pólvora. Desde 1571 quedó prohibida la venta libre de dicho producto, dando abertura al establecimiento del estanco, pero al momento de postularse algún particular por el asiento, no sólo arrendaba el estanco de la pólvora sino también, según iba explícito en el título, el del azufre, el salitre y el aguafuerte, ingredientes necesarios para su fabricación. Este asiento o conjunto de asientos se rentaba por lapsos de tiempo que oscilaban entre cinco y diez años, es decir, se concedía el derecho de exclusividad en la venta de estos productos en la mayoría de las ciudades y villas de la Nueva España.

Entre las principales condiciones que exigía la Real Hacienda para concederle el asiento a un particular, estaba que éste recibiera los aperos necesarios para sus actividades en la Real Fábrica, una casa de vivienda, la casamata y algunos molinos, todo lo cual devolvería al final del arrendamiento. No obstante, cualquier mejora que hiciera a estos bienes corría por cuenta suya. Otra obligación del asentista era fabricar pólvora de calidad. Un oficial mayor junto con peritos la inspeccionarían y verificarían los ingredientes utilizados para dar certeza de que era de buena clase. Además, el asentista debía abastecer de pólvora de alta calidad a la Corona, y en caso de que ésta requiriera más pólvora de lo normal, debía vendérsela a un precio inferior al ofrecido al público.¹⁸

Estaba prohibida la venta de pólvora fuera del asiento, por lo que el asentista tenía permiso para revisar las casas de presuntos infractores. Quien fabricara o vendiera de forma clandestina debía pagar cien pesos como multa; en caso de no poder hacerlo, debía cumplir cuatro años de presidio, y ocho años si volvía a cometer el delito.

Los coheteros trabajaban en conjunto con los asentistas de la pólvora; el director del Real Estanco de la Pólvora concedía un permiso especial a un particular para la fabricación de cohetes, así como para establecer un local. El director del estanco debía llevar un estricto control de la pólvora, el salitre y el azufre utilizados en ese ramo y un registro de los materiales de que se abastecían las tiendas de proyectiles.

Entre los colaboradores del estanco de la pólvora se encontraban los azufreros, los indios carboneros y los salitreros, imprescindibles para el trabajo en las minas debido a que hacían la recolección, extracción y traslado de la materia prima mineral. Ellos tenían otorgada la garantía, por así decirlo, de un fuero militar, pues eran considerados como semejantes a los miembros del ejército. Aún más, las autoridades virreinales brindaron a los azufreros el beneficio de no pagar alcabalas al ingresar a la ciudad.

Para efectuar la extracción de azufre en alguna mina cercana a un volcán se tenía cierta precaución, por los temblores y sacudidas que pudieran presentarse. Las personas que transportaban el mineral debían portar un informe que detallara la cantidad que llevaban, el lugar de donde se extraía y las autoridades que permitían el traslado, pues de lo contrario podría confundirse por un cargamento ilegal.

La falta de azufre llegó a ser motivo de preocupación para coheteros, boticarios y plateros, debido a que al quedarse sin este bien no podían elaborar proyectiles festivos ni ciertas recetas médicas, y en la mayoría de los casos no se podía sustituir por otros insumos.¹⁹ Cuando un bando del virrey José de Iturrigaray prohibió adquirir azufre o salitre fuera del estanco de pólvora, se vieron afectados aún más. Las fuentes documentales evidencian que la disponibilidad de esas mercaderías nunca fue suficiente durante el siglo XVIII.²⁰

La escasez de pólvora posiblemente se debió a que la monarquía hispánica requería la mayor parte de la producción para sus largos conflictos con otras potencias europeas o para abatir rebeliones en sus posesiones de ultramar, para aprovisionar expediciones que buscaban nuevos territorios o para satisfacer las demandas de la minería en sus provincias, como las islas del Caribe²¹ o el Nuevo Reino de Granada.²² La mayoría de los géneros estancados por medio de monopolios le pertenecían al rey, pese a que eran necesarios para la vida diaria de la población. La principal diferencia entre el estanco de la pólvora y los de otros productos fue la forma compleja en que su administración oscilaba entre el poder público y el privado. Se conformaba por varios funcionarios elegidos por las autoridades virreinales, pero también estaba a cargo del asentista.

A pesar del estricto control gubernamental y las severas penas, fue constante el tráfico ilícito de azufre. Siempre existieron infractores que se arriesgaron a extraerlo ilegalmente, y el contrabando de este producto fue una actividad común a lo largo del siglo XIX.²³ Existen bandos cuya única finalidad fue subrayar la prohibición de su sustracción ilegítima, como se advertía en la *Gaceta de México*:

Aunque por los artículos 1º y 13º de la Real Ordenanza de la Renta de Pólvora en lo tocante a salitres y al azufre, está prohibido á toda clase de personas la venta y compra de este ingrediente y el salitre, la experiencia ha acreditado que los Boticarios y Plateros consumen porción considerable de ambos efectos que no vende el Real Estanco, lo que me obliga á repetir la citada prohibición de semejantes compras clandestinas, declarando que cualquiera individuo a quien se le aprehenda salitre o azufre de contrabando, sufrirá irremisiblemente la pena que señalan los indicados artículos de mil pesos de multa o cuatro años de presidio. Y para que llegue á noticia de todos y ninguno alegue ignorancia mando.²⁴

La minería del azufre volcánico del Popocatepetl

En 1834, la expedición científica internacional en la que participaron Edgerton, Federico Gerolt y el célebre J. B. Louis Gros fue la primera en ratificar las noticias dadas por Alexander von Humboldt a propósito de la existencia de grandes depósitos de azufre amarillo en el fondo del cráter del Popocatepetl. En 1849, el minero Antonio García instaló un malacate cerca del borde norte del cráter, en el paraje llamado Brecha Silíceo, y efectuó una colecta de azufre para ser analizada en laboratorio, donde se determinó su pureza (figura 4).

Con base en estos resultados, durante la década de 1850 un residente de Amecameca llamado Ignacio Reyes y uno de Atlixco, Martín Corchado, formaron una sociedad comercial que tenía como actividad preponderante la extracción del azufre volcánico. Llegaron incluso a habilitar una refinería de azufre rudimentaria en Tlamacas, y para 1857, August Sonntag relata que contaban con un equipo de “azufreros” de diez personas. En el interior del cráter, un grupo recolectaba el azufre con pico y pala, lo depositaba en canastas que se colocaban debajo de las cuerdas de la polea, cada una con un peso de aproximadamente 11.34 kg. Por cada canasta los azufreros percibían un real, y ganaban entre diez y doce reales por día. Es evidente que las condiciones de trabajo de los azufreros eran difíciles y peligrosas. Debido al desgaste físico ocasionado por la presión atmosférica y la exposición a gases tóxicos, difícilmente podían coleccionar más de veinte canastas por jornada. Más arriba, un par de trabajadores con el malacate subían las canastas unos 125 m; ellos percibían un salario de cinco reales diarios.²⁵



Vista del Popocatepetl lanzando fumarola
Archivo General de la Nación (AGN)
Archivos fotográficos
Ignacio Aviles
Caja 21, A-32-42
Popocatepetl, 1920

Figura 4. Malacate en el borde del cráter de volcán. Al fondo se aprecian las sulfataras y la antigua laguna.

El yacimiento de azufre del Popocatepetl se encontraba dentro del cráter, a una altitud de 5090 ms. n. m. En el siglo XIX había al menos veinte sulfataras, es decir, grandes respiraderos de vapores sulfurosos que formaban depósitos de azufre puro. Se recolectaba en canastas que se extraían mediante un malacate instalado en el labio inferior a 5240 ms. n. m.;²⁶ luego, el azufre se bajaba andando por un

área glaciár hasta llegar, en el límite de bosque denso, al Rancho de Tlamacas (3931 ms. n. m.), donde se fundía en baterías de fierro (figura 5).²⁷ Finalmente, con el apoyo de mulas se transportaba a Amecameca (2480 ms. n. m.), de donde partía rumbo a un puerto de Chalco, y navegando entre canales llegaba hasta la Ciudad de México.



Cabins at Tlamacas
Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH)
Biblioteca Nacional
William Henry Jackson
12.7 cm - 17.8 cm - positivo en Albúmina
1884

Figura 5. Perspectiva del volcán desde el rancho de Tlamacas. En la última expansión glaciár (1850), la nieve perpetua se situaba a 4300 ms. n. m.

La actividad minera del azufre volcánico se efectuaba en la temporada seca del año desde fines de diciembre hasta principios de mayo. Matthew C. LaFevor calcula que al año se recolectaban cuatro mil canastos de azufre puro y tres mil de uno de menor calidad.

En 1857, bajo circunstancias inciertas, se confirió la propiedad del Popocatepetl a Gaspar Sánchez Ochoa.²⁸ Por más de cincuenta años, este ingeniero militar instigó la creación de la fábrica de azufre volcánico más grande del mundo, que desplazaría

la producción del Etna, en Sicilia. Además, proyectó promover el turismo y el montañismo recreativo en el volcán; los azufreros llegaron a laborar como guías o incluso porteadores de los visitantes.

Durante la década de 1880, se suscitó un alza en el número de los azufreros que trabajaban en el cráter.²⁹ Para reducir costos y aumentar la producción, Gaspar Sánchez proyectó instalar una rueda de turbina que, impulsada por los gases del volcán, subiría las canastas de azufre hasta el borde del cráter, y excavar un túnel entre el interior del cráter y el borde exterior del cono volcánico, además de construir un tranvía aéreo que transportaría el azufre desde el borde del cráter hasta Tlamacas. Sin embargo, ninguno de estos proyectos de ingeniería se efectuó.³⁰

A finales de 1903, se concretó la creación de la Popocatepetl Company con financiamiento estadounidense. Para modernizar la industria minera del azufre volcánico se proyectaba crear rieles ferroviarios desde el interior del cráter hacia las laderas occidentales hasta llegar a la estación más cercana del Ferrocarril Interoceánico, con el propósito de efectuar interconexión multimodal en el puerto de Veracruz. También seguía vigente la creación del conjunto turístico regional. Sin embargo, la proyección minera y turística internacional se canceló debido al deceso de uno de los principales inversionistas y a los conflictos internos de la nación, producto de la inestabilidad política y económica, que condujeron a la guerra civil conocida como Revolución mexicana. Además, la extracción industrial de azufre se volvió obsoleta al implementarse paulatinamente a nivel global el proceso Frasch, que recolectaba de forma práctica y a bajo costo el azufre que se encontraba impregnado en depósitos subterráneos de piedra caliza.³¹

Pese a todo, la minería de azufre en el Popocatepetl continuó, y aún en 1919 se llevaban a cabo las labores de extracción. Lamentablemente, en ese año ocurrió una tragedia inducida por el uso de explosivos: los integrantes de una cuadrilla de azufreros quedaron atrapados en el cráter varios días y fallecieron por las bajas temperaturas dentro del boquete.³² Gerardo Murillo Coronado, mejor conocido por su nombre artístico Dr. Atl, aficionado a los volcanes, describió la tragedia. La información que entonces recopiló es de vital importancia, no sólo por lo relativo a la explosión en el cráter sino también sobre la posterior actividad del Popocatepetl.

A manera de síntesis

Hemos referido un breve panorama histórico de la extracción, acarreo y uso del azufre en el Popocatépetl.

Los primeros senderos que utilizaron las poblaciones prehispánicas servían para adentrarse en peregrinaciones a sitios de culto o como una ruta comercial por el Paso de Cortés, pero no tenían relación con los recursos minerales. Hay que reconocer a los primeros conquistadores la hazaña de haber ascendido al volcán en busca de azufre, desafiando las inclemencias del terreno y clima.

Para finales del siglo XVI, la extracción y venta de este material fue puesta bajo el estricto control de las autoridades virreinales, a pesar de lo cual la Corona no pudo erradicar el contrabando de azufre o, más bien, de los ingredientes que se necesitaban para la elaboración de la pólvora, situación que no sólo se presentó en ese estanco sino en la mayoría de los monopolios de artículos o géneros que controlaba dicha institución.

Para concluir, queremos mostrar, más allá de los sucesos que se presentaron de manera general en relación con la extracción del azufre, la atracción que perdura del hombre hacia el volcán, desde las primeras ofrendas realizadas por las aldeas aledañas hasta geógrafos del siglo XIX, como por ejemplo Gaspar Sánchez Ochoa, quien presumía ser dueño del Popocatépetl. De manera que resulta ser el Popocatépetl un volcán enigmático para arqueólogos, montañistas, pintores, vulcanólogos e historiadores.

* Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

** Archivo General de la Nación.

¹ Claus Siebe y José L. Macías, “Volcanic hazards in the Mexico City metropolitan area from eruptions at Popocatépetl, Nevado de Toluca, and Jocotitlan stratovolcanoes and monogenetic scoria cones in the Sierra de Chichinautzin volcanic field”,

en Claus Siebe, José Luis Macías Gerardo y J. Aguirre-Díaz (eds.), *Neogene-quaternary continental margin volcanism: A perspective from México*, Boulder, The Geological Society of America, 2006, pp. 1-77.

² Para conocer más de este proceso sugerimos consultar el video: *Extracción de azufre en Indonesia*, distribuido por la agencia DW, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=qzmZczmIFdc>.

³ Patricia Plunket y Gabriela Uruñuela, “Los volcanes de Tetimpa y la cosmovisión mesoamericana”, en Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), *América, tierra de montañas y volcanes*, vol. 1, *Huellas de la arqueología*, México, ENAH / DEH-INAH / Conaculta, 2012, pp. 131-147.

⁴ Ivan Sprajc y Pedro F. Sánchez Nava, *Orientaciones astronómicas en la arquitectura maya de las tierras bajas*, México, INAH, 2015, pp. 46, 77-79, 220.

⁵ Patricia Plunket y Gabriela Uruñuela, “Antecedentes conceptuales de los conjuntos de tres templos”, en María Elena Ruíz Gallut (ed.), *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos. Memoria de la Primera mesa redonda de Teotihuacán*, México, IIE-UNAM, 2002, pp. 529-546.

⁶ José L. Macías, “Geología e historia eruptiva de algunos de los grandes volcanes activos de México”, *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, vol. 57, núm. 3, 2005, pp. 379-424.

⁷ Ismael Arturo Montero García, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Semarnat, 2002, pp. 42, 73-83.

⁸ En la cumbre del Popocatepetl, Chalchiuhtzin ofició un ritual a honra de las deidades del Tlalocan (s. XIII). Domingo Chimalpáhin, *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*, 2 vols., ed. Rafael Tena, México, Conaculta, 2003, vol. 1, p. 349 (Quinta Relación, fols. 132v-133v).

⁹ Juan de Torquemada (fray), *Monarquía indiana*, 3a. ed., 7 vols., ed. Miguel León-Portilla, México, IIH-UNAM, 1975, vol. 2, pp. 141, 145; vol. 3, pp. 60-61.

¹⁰ Wigberto Jiménez Moreno, *Primeros memoriales de fray Bernardino de Sahagún*, México, INAH, 1974, pp. 19-22, lámina 1.

¹¹ Hernán Cortés, *Letters from Mexico*, New Haven, Yale University Press, 2001, pp. 77-78, 279, 325.

¹² Según el *Códice telleriano remensis*, folio 42r, el Popocatepetl entró en actividad en el año 4 Casa (1509). Una caja de ofrenda de Chalco expone esta fecha en correlación al glifo toponímico del volcán.

¹³ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, México, Museo de Arqueología, Historia y Etnografía, 1936, citado en Miguel Guzmán Peredo, *Las montañas de México (Testimonio de los cronistas)*, México, B. Costa-Amic, 1968, pp. 48-64.

¹⁴ Ismael Arturo Montero García, *El lago de Texcoco y México Tenochtitlán: 1519-1521*, México, Semarnat / Conanp, 2022, pp. 103-104.

¹⁵ Los estancos existieron de forma estratégica, donde se pudieran vender los productos o exhibirlos como géneros únicos y su consumo sólo fuera dentro del mismo estanco y bajo ciertas condiciones establecidas por la Real Hacienda. Tan diversos fueron los productos que llegaron a encontrarse, por ejemplo; la nieve, el tabaco, el papel sellado, los naipes, etcétera. En este caso, el estanco de la pólvora tuvo una importancia fundamental, debido a que la Corona se hallaba en diversos enfrentamientos con otras potencias mundiales y fue vital la pólvora para su uso militar.

¹⁶ Para ilustrar mejor, el estanco consistió en una atribución que controló la Corona, mediante la concesión de asientos a particulares, es decir, fundamentalmente, el asiento consistió en un convenio que se celebraba entre la Corona y un particular, dicho contrato respaldaba a ambas partes, por un lado; el asentista, así se le llamo en quien recaía toda la responsabilidad de la venta de los productos, se le concedía el derecho de exclusividad de la venta de algunos géneros o servicios, por el otro lado la Corona, recibía una renta anual por el tiempo que se rentará el estanco.

¹⁷ Fabián de Fonseca y Carlos de Urrutia, *Historia general de la Real Hacienda*, tt. II, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1845-1853, p. 190.

¹⁸ Ernest Sánchez Santiró, *Corte de caja: La Real Hacienda de Nueva España y el primer reformismo fiscal de los Borbones (1720-1755). Alcances y contradicciones*, México, Instituto Mora, 2013, p. 212.

¹⁹ En 1815 un grupo de boticarios, coheteros y plateros se quejaba en la ciudad de Puebla de la falta de azufre y salitre, que no había en el estanco. Véase Archivo General de la Nación (AGN), Archivo Histórico de Hacienda, vol. 414, exp. 31.

²⁰ AGN, Bandos, vol. 24, exps. 38 y 39.

²¹ En 1777 el virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa ordenó al director general de la Real Renta de Pólvora, don Juan José de Echeveste, que se mandaran cien quintales de azufre grano al puerto de La Habana. AGN, Indiferente Virreinal, caja 5541, exp. 80, año 1777.

²² Juan José Velásquez Arango, “La empresa y estanco de pólvora en el virreinato del Nuevo Reino de Granada, 1772–1810”, *Quirón. Revista de Estudiantes de Historia*, vol. 2, núm. 3, 2015, pp. 35–44.

²³ En 1807, Joaquín Santos Cortés fue acusado de ser contrabandista de azufre, el cual tenía almacenado en el cerro de la Cofradía. AGN, Real Hacienda, Pólvora, vol. 40, exp. 4, año 1807.

²⁴ Manuel Antonio Valdés, *Gazetas de México. Compendio de Noticias de Nueva España, de los Años de 1804 y 1805*, t. 12, núm. 37, p. 320.

²⁵ Matthew C. LaFevor, “Sulphur mining on Mexico’s Popocatepetl volcano (1820–1920): Origins, development, and human–environmental challenges”, *Journal of Latin American Geography*, vol. 11, núm. 1, 2012, pp. 79–98.

²⁶ Agradecemos a Jorge A. Neyra Jáuregui por el dato de la altitud del labio inferior del cráter.

²⁷ José G. Aguilera y Ezequiel Ordóñez, *Expedición científica al Popocatepetl*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1895, pp. 17, 19, 32, 48.

²⁸ AGN, Justicia, vol. 600, exp. 3, fols. 10–11, 1857.

²⁹ Y, tal vez, de turistas extranjeros que subían al Popocatepetl. A principios de esa década, Désiré Charnay efectuó sus excavaciones arqueológicas en el sitio sacro de Tenenepanco.

³⁰ Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, *Informe del Sr. socio Gral. Gaspar Sánchez Ochoa, que contiene una descripción científica del volcán Popocatepetl y una relación histórica de los sabios extranjeros que han explorado dicho volcán*, México, La Española, 1902.

³¹ LaFevor, “Sulphur mining...”, pp. 87–91.

³² Guzmán Peredo, *Las montañas...*, pp. 105–119.

Cintena y Cinteta: los señores del maíz entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla

Elizabeth Mateos Segovia*

Resumen

La autora nos presenta un sugerente análisis de su investigación etnográfica realizada en siete comunidades nahuas del municipio de San Sebastián Tlacotepec, en la Sierra Negra de Puebla. Nos devela el simbolismo indígena presente en los rituales agrícolas de las comunidades estudiadas y explora el complejo mítico del maíz. A través de los datos etnográficos, explica el universo simbólico contenido en la personificación que hacen del maíz, su naturaleza dual y complementaria, así como las diferentes advocaciones ancladas en su morfología y etapas de crecimiento. En los relatos recabados identifica las características y significaciones que les confieren a la Señora y Señor del Maíz, acorde al tiempo y espacio que viven actualmente las comunidades; además, reconoce lo que podrían ser continuidades derivadas de la tradición religiosa mesoamericana y novohispana.

Palabras clave: rituales agrícolas, pueblos nahuas, complejo mítico, maíz, simbolismo.

Abstract

The author presents a thought-provoking analysis of her ethnographic research carried out in seven nahua communities in the municipality of San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla. It reveals the indigenous symbolism present in the agricultural rituals of the communities studied and explores the mythical complex of maize. Through ethnographic data, it explains the symbolic universe contained in the personification of corn, its dual and complementary nature, as well as the different advocations anchored in its morphology and stages of growth. In the stories collected, he identifies the characteristics and meanings that they confer on the Lady and Lord of corn, according to the time and space that the communities currently live, as well as recognizes what could be continuities derived from the mesoamerican and novohispanic religious tradition.

Keywords: agricultural rituals, nahua peoples, mythical complex, corn, symbolism.

Algunos relatos, rituales agrícolas y fechas en la liturgia católica de siete pueblos nahuas del municipio de San Sebastián Tlacotepec,¹ Sierra Negra de Puebla, evocan a Cintena, Señora del Maíz, y a Cinteta, Señor del Maíz. Con datos etnográficos procedentes de esas poblaciones explicaré la concepción del maíz como un complejo mítico vinculado a la biología, la geografía, el territorio y el paisaje. Las personificaciones del maíz tienen su origen en la morfología y las analogías conforme al crecimiento del fruto en la planta, por otro lado, el parentesco mitológico encuentra su génesis en el Covatepetl, Cerro de la Serpiente, del que surgen como advocaciones de sus Dueños y habitan lugares del mundo invisible y de la geografía sagrada.

La sierra y el trabajo en la milpa

Tlacotepec de Porfirio Díaz, Cuaxuchpa, Mazateopan, Tepetla, Tlaquechpa, Tlaxitla y Vista Hermosa, poblaciones fundadas en las bajas altitudes² del bosque tropical perennifolio inician la siembra de las milpas entre mayo y junio, “antes que nos ganen las lluvias”, comienza el ciclo agrícola de temporal dependiente en su totalidad de las precipitaciones para la germinación de la semilla. La vegetación es exuberante salvo las áreas de acahual y potrero, son tierras bastante fértiles. A pesar de la superficie irregular, han adaptado sus propias técnicas agrícolas, sembrar en el terreno abrupto característico de la sierra presenta dificultades que a través de los años han aprendido a dominar los campesinos de esta región. La topografía se conforma por terrenos inclinados y rocosos cársticos, en los que es imposible emplear yunta o tractor agrícola, sin embargo, para sembrar una milpa se reúnen varias personas en *momacopa*, “mano vuelta”, “entre todos trabajan la tierra de todos, con la fuerza de sus manos”.

Emplear fuerza de trabajo colectiva es muy importante para los nahuas, el trabajo de un solo individuo en la milpa sería muy pesado, aunado a las concepciones culturales que implican ayudarse mutuamente. Respecto al tema de la reciprocidad y el trabajo colectivo, las investigaciones de Catherine Good entre los nahuas de la cuenca del río Balsas, Guerrero, nos muestran a profundidad las implicaciones inmersas en la cosmovisión de lo que ha llamado: “sistema de lógica cultural nahua” en la que hay una dimensión social de intercambio recíproco, trabajar juntos implica amar y respetar al otro.³

Todos trabajan y respetan a Tonantzin Tlalticpac, “Madre tierra”, “como hermanos” trabajan unidos, apoyados “en el hombro del otro”, cuando alguien ofrece su ayuda se convierte en su “brazo” y eso es *chicavaliztli*, es fuerza compartida; comenta Ramiro Barragán, habitante de Cuaxuchpa, que “cuando tenemos más brazos somos más fuertes y trabajamos más, entonces nos cansamos menos. Tos [entonces] todos tenemos nuestro maíz a tiempo, por eso nos da la tierrita, se puso contenta porque sus hijos la sembramos”.⁴ Trabajan, platican, hacen bromas, se ríen, comen juntos en el campo de cultivo; así mismo, comparten experiencias, técnicas y problemas de siembra, ante todo, aprenden unos de otros.

El cultivo del maíz es la actividad agrícola de mayor importancia para la alimentación familiar, junto con el frijol, el chile, la calabaza y por otro lado se encuentra el cultivo de café. La vida en la región gira en torno a la milpa, a la que acuden desde muy temprano los “señores”, jóvenes y niños con sus morrales donde llevan su “taco”,⁵ en otras ocasiones el “taco” lo llevan las mujeres por la tarde para comer con sus maridos. También los acompañan sus perros, ayudantes incondicionales que les avisan de peligros, además son excelentes cazadores de animales silvestres que ocasionalmente son consumidos por las familias. El perro es una compañía esencial en el campo de cultivo y los caminos que llevan a él, ya que no sólo alertan de las inminencias silvestres, sino también de las que se alojan y deambulan ciertos lugares y objetos, por ejemplo, los *amo cualli ehecame*, “malos aires”. Los cánidos poseen la facultad de absorber los influjos nocivos emanados por los aires, protegiendo al dueño. En la milpa se encuentran los espíritus de Cintena, “Señora del maíz” y de Cinteta, “Señor del maíz”, además de sus advocaciones, cuya calidad es en gran medida aire y como todo espíritu perteneciente a la geografía sagrada, su naturaleza es fría, opuesta a la del ser humano, así que las personas son vulnerables cuando están en dicho sitio de contraer “una frialdad” impregnada de la esencia del “otro mundo”.

El espacio que ocupa la milpa se halla inmerso en diversos rituales y en mitos que involucran un territorio más amplio que el terreno donde siembran el maíz y los demás vegetales. Se trata de un paisaje en el que todos los elementos se relacionan de una u otra manera y forman parte de las relaciones sociales porque se conciben como animados, con características que permiten identificarlos, diferenciarlos y nombrarlos. El paisaje como influencia en el imaginario colectivo donde existen sitios específicos en los que se llevan a cabo rituales u ofrendas a los espíritus que ahí moran. La experiencia de vida en el campo de cultivo lleva implícita una tradición de muchos siglos en la que diariamente las personas han convivido con el

ecosistema creado en esa extensión de terreno donde madurarán sus frutos. Esto es lo que Johanna Broda plantea tras el concepto de “observación de la naturaleza”.⁶ La observación y el conocimiento de los fenómenos meteorológicos y los ciclos de crecimiento de la milpa crean múltiples analogías y relatos que describen al maíz como un numen multifacético. De esta manera podemos constatar a través de los relatos y las costumbres de las personas de los pueblos indígenas de la Sierra Negra que existen aún vestigios de lo que se encuentra escrito en las fuentes coloniales, como lo afirmó uno de los mejores mesoamericanistas:

Los exámenes comparativos entre las sociedades indígenas actuales nos han persuadido de la fuerte continuidad cultural. No sólo esto: con las debidas precauciones que implica la justipreciación de cinco siglos de evangelización y vida colonial, podemos confiar en que las creencias cosmológicas —particularmente las agrícolas— de las comunidades campesinas indígenas de hoy pueden ser valiosas fuentes auxiliares para los historiadores y los arqueólogos que pretenden comprender las antiguas concepciones mesoamericanas.⁷

Prueba fehaciente de lo anterior son las nociones modernas de las personificaciones del maíz, que en la Sierra Negra llevan nombres sugerentes, y más aún entre nahuas de otras regiones donde se conservan los nombres de dioses prehispánicos vinculados al maíz y a los ritos agrícolas, por ejemplo, Chicomexochitl y Macuilxochitl,⁸ entre otros.

Cintena y Cinteta: los señores del maíz

En la milpa mora la personificación del maíz, una pareja dual que desciende de Omechane, es decir, de Tepechane, “Dueño del cerro” y Achane, “Dueña del agua”. Cintena, “Señora del maíz” y Cinteta, “Señor del maíz”, son los elotes blancos más grandes de la milpa. Cuando el maíz madura, el espíritu de Cintena llega a la mazorca para “cuidar a sus hijos”, siendo estos todo el maíz de la milpa, hasta que es cosechada junto con ellos y son depositados en la *cincalli*, “casa del maíz” o troje. Las advocaciones de Cintena y Cinteta surgen en cada etapa de crecimiento de la planta del maíz, lleva los nombres de Dueños o espíritus de la naturaleza y divinidades católicas, quienes poseen atributos análogos a las edades del ser humano, estas últimas las describiré posteriormente a lo largo de otros apartados del texto.

Cuando brotan los primeros *xilome*, “jilotes”, se les llama *chocome xilome*, “niños jilote”, considerados niños y niñas de 2 a 12 años de edad. Una vez que los *xilome*

llegan a ser elotes, es decir, que los granos del maíz han llegado a su máximo volumen, son concebidos como una *ichpochtli*, “muchacha” o un *telpochtli*, “muchacho”, en edad reproductiva que inicia a los 13 años y culmina a los 40 años aproximadamente. El almidón líquido contenido en los granos del elote es equiparado a la leche materna y al semen, ambos relacionados con la procreación; en este sentido, la planta de maíz es considerada en estado de gestación. La etapa cúspide en el desarrollo de la planta es cuando llega a ser mazorca, “vemos que el maíz ya está maduro”, sus granos son sólidos, rígidos y deshidratados, en esa etapa se conciben como una mujer madura, *tena*, “señora”, o como un hombre maduro, *teta*, “señor”. El espíritu de Cintena llega a la mazorca, quien lleva en brazos a sus hijos *coneme*, “bebés”, que ha alimentado con su leche, pero que aún no saben caminar. Cuando la mazorca es desgranada se alude que ha soltado a sus hijos quienes darán los primeros pasos. La tabla 1 explica el vínculo entre las etapas de crecimiento de la planta y las edades representativas del ser humano:

Etapas de crecimiento de la planta del maíz	Edades del ser humano
xilotl “jilote”	<i>chicome xilome</i> “niños jilote”
<i>elotl</i> “elote”	<i>ichpochtli-telpochtli</i> “muchachos(as) jóvenes”
<i>cintl</i> “mazorca”	cintena-cinteta “mujer y hombre maduros”
<i>tleyole</i> “grano de maíz”	<i>coneme</i> “bebés”

Tabla 1. Comparación entre las etapas de crecimiento del maíz y del ser humano, Elizabeth Mateos, 2018.

Esta “metáfora para el ciclo de vida humano”⁹ es común entre varios pueblos indígenas: algunos retoman todas estas personificaciones; para otros sólo son “muchachas”, “muchachos” o “niñitos”, descripciones que nos otorga la mitología de

cada etnia y que tratan sobre mujeres jóvenes de largos cabellos rubios con vestidos de colores; otro nombre que recibe comúnmente es el de Tonantzin, “nuestra madre”, por ser la que nos otorga la vida y mantenimiento.¹⁰

Cuando está jiloteando la milpa escuchamos mucho escándalo a veces, unas veces se mueven las plantas, se ríen, te avientan piedras o te gritan, te esconden la moruna, pero son niños chiquitos, pos es que ahí andan jugando los jilotitos, son como niñitos. Nos se ven, por eso espanta un poco, pero no hacen nada. Ya cuando están los elotes, *tos*, se escuchan muchachas y muchachos también, son bonitas, dicen, se ven con vestidos de colores: unas prietitas —son el maíz morado y el rojo—, y otras más blanquitas —son el maíz rosado y el que es como un poquito costic [amarillo], ta’ medio transparente ese—, otras bien güeras —son las mazorcas blancas—, y otras con su pelo rojo —ésas son las mazorcas de color naranjado—, luego hay unas que traen su vestido remendado, dicen que como no tenían dinero, las otras muchachas se arrancaron un cachito de su vestido para que se hicieran el suyo y por eso se ve como que son puros parches remendados y éstos son las mazorcas que traen sus maíces de muchos colores. *Tos*, dicen que ellas traen esos vestidos porque están buscando novio y éstos son los muchachos que también andan en la milpa, son maíces también los muchachos, yo creo también son de colores, pero no sabemos. *Tos*, cuando ya está la mazorca madura ya no se escucha nada, ya está muy quieta la milpa, ya la doblamos, sólo se escucha cómo se mueven despacito sus hojas secas cuando hace aire.¹¹

El aspecto físico de Cintena se describe como una mujer muy bella, alta, de tez blanca y de largo cabello rubio, análogo a la morfología de la mazorca, cuyas semillas son blancas, los estigmas o pelos cuando están frescos son de color blanco brillante y cuando se secan se tornan café claro, es un ejemplo de la concepción que yace bajo patrones comparativos a partir de la observación meticulosa de la planta del maíz, aunque en esta noción contemporánea se amalgaman elementos de raigambre colonial. Por otro lado, Johanna Broda resalta ideas similares dentro de la tradición religiosa mesoamericana con las advocaciones femeninas de Cin-teotl, el “dios mazorca”, que recibían diferentes nombres según las edades del fruto:

En el culto mexica existían desdoblamientos de los fenómenos representados por los dioses: había varias diosas de la tierra, así como una multitud de

dioses menores que servían al dios de la lluvia, Tlaloc. La deidad del maíz se desdobló también en una serie de diosas íntimamente relacionadas con Cinteotl, el “dios mazorca”, que era la personificación de la mazorca (*cintli* en náhuatl). Cinteotl era hijo de la diosa de la tierra y del dios solar. Es de notar que las diosas del maíz se agrupaban según edades: el maíz tierno, Xilonen, diosa del jilote, y Chicomecóatl (“Siete Serpiente”), quien también era una diosa joven que personificaba el crecimiento del grano del maíz. En la época de los primeros elotes, esta diosa se festejaba junto con Toci, diosa madre de la tierra, mientras que en el invierno era equiparada a llamatecutli, la “Señora Vieja”, diosa anciana de la tierra y del barbecho. Chicomecóatl formaba una triada con las diosas Chalchiuhtlicue, patrona del agua de las fuentes y lagunas, y Huixtocíhuatl, diosa de la sal y de la fertilidad del mar [...] En las fiestas del calendario mexica, a cada una de estas diosas les correspondía una fecha que también representaba un momento significativo del ciclo agrícola anual.¹²

En concordancia, en un trabajo de Paulina Alcocer donde trata sobre los ensayos de Preuss, evoca estas comparaciones:

Preuss interpreta Ochpaniztli, la fiesta mexica de la cosecha como una celebración del rejuvenecimiento de Teteoinnan, madre de los dioses, concebida como un demonio de la vegetación. Mientras que en fiestas previas al ciclo anual, la deidad mexicana del maíz era representada por una muchacha adolescente, en Ochpaniztli este rol lo desempeñaba una señora de edad madura, quien, seleccionada cuarenta días antes de la fiesta, era ataviada con el traje de la diosa y adorada como tal. Esta transformación corresponde al desarrollo del ciclo agrícola: “Cuanto más maduraba la cosecha, tanto más envejecía la diosa, que en la fiesta de la cosecha tenía ya unos cuarenta y cinco años [...] La diosa envejecida tenía que ser renovada mediante un nuevo nacimiento”.¹³

A partir de estos estudios podemos apreciar la pervivencia de las cosmovisiones nahuas actuales.

Los opuestos complementarios

Mencioné con anterioridad que la esencia de Cinteta y Cintena son númenes multifacéticos descendientes del ser primordial, del Dueño que encuentra su génesis

en los cerros, Tepechane y Achane, descritos como ancianos residentes en el Covatepetl, Cerro de la Serpiente, que a la vez, son el cerro mismo. Su naturaleza dual femenina y masculina posee atributos ígneos y acuáticos, terrestres y celestes, malos y buenos, húmedos y secos, diurnos y nocturnos, etcétera. A partir del opuesto complementario femenino y masculino expondré las advocaciones del maíz y sus atributos correspondientes. Si bien, en la etnografía encontramos en mayor medida el aspecto femenino, también se hace referencia a los aspectos masculinos que algunas veces se entremezclan con el femenino, sin embargo, trataré de hacer una diferenciación en aspectos relevantes.

Advocaciones masculinas

Cinteta se desdobra como advocación del Tepechane, Dueño del Cerro, tiene atributos celestes, diurnos y solares, con fenómenos meteorológicos como la lluvia y el rayo que anuncia su llegada con la finalidad de fertilizar la tierra para que crezcan las semillas con la fuerza del sol. Es el fuego que se desprende del rayo y el mismo que arde en el *tlecuile*, fogón, que cocerá las tortillas para que los humanos puedan consumir el maíz y los alimentos. “La lumbre hace al maíz *chicavac* [fuerte], para que las personas podamos vivir y trabajar. Y esa fuerza se nos pasa cuando lo comemos”. El fuego le quita la esencia fría propia de los seres del “otro mundo”.

La serpiente desempeña un papel fundamental en la milpa, es una advocación terrestre del rayo y aquí se mezcla con el aspecto femenino y terrestre.

Advocaciones femeninas

Cintena es una advocación de Achane, quien brota por los manantiales del cerro y se desplaza por toda la superficie terrestre. Su espíritu mora en el maíz y en las piedras *tename*, mujeres, relacionadas con diversas vírgenes que custodian y protegen la *cincalli*, casa del maíz, junto con las *teyome*, representaciones pétreas de objetos reales; en este caso, una piedra en forma de mazorca será el corazón de Cinteta, tiene a cargo la custodia de la entrada principal de la troje.

Cintena también es llamada Tonantzin, “nuestra madre”, Tonantzin Guadalupe o Tonantzin Tlalticpac, con estos nombres es invocada en las plegarias pronunciadas cuando componen la *cincalli*. La personalidad materna de Cintena es llevada hasta

los aposentos donde están las hamacas de los *coneme*, “bebés”, en las que se coloca una mazorca Cintena atada en una de las cuerdas que sostienen el aro que sujeta la red. Así, si las madres tienen que permanecer en la cocina preparando los alimentos, están tranquilas porque el bebé no está solo, lo está cuidando Tonantzin Cintena. Dicen que si el bebé se inquieta, Cintena lo apacigua cantándole una melodía llamada *xochiconetl*, “bebé flor”, imperceptible a los oídos de mayores de 5 años de edad.

Cintena también reside en el *temazcalli*, que se construye en la casa de la *temaquixti*, “partera”, con ramas y *totomoxtli*, las brácteas secas que cubren la mazorca, éstas son cubiertas con hojas de plátano para cubrir los espacios. En el centro del *temazcalli* se entierra una Cintena, sobre la que estarán las piedras. Cuando está en este espacio se le llama Temazcaltena.

Se da la misma descripción que para la *xicovatl*, “serpiente de fuego”, animal mítico que también se antropomorfiza en una mujer con las mismas características, sólo que a veces se le ve con el cabello de fuego, característica que le otorga la capacidad para volar, de hecho, al cometa se le nombra *xicovatl*. El color dorado tiene que ver con el tono de cabello rubio de Cintena, con elementos ígneos que también posee el cerro debido a que evocan que en él hay oro, que no es más que el maíz que resguarda como una gran *cincalli*. El elemento ígneo liga el aspecto femenino con el masculino.

La Virgen de la Candelaria

La fiesta de la liturgia católica donde figura Cintena es la Virgen de la Candelaria, correspondiente al dos de febrero. El día de la fiesta, las personas llevan en canastos *tenatl* varias Cintena para bendecirlas en la iglesia, junto con niñitos Dios, los que representan las semillas del maíz, son los “maicitos” que emplearán en la próxima siembra. La finalidad de la fiesta de la Candelaria es bautizar a los niñitos maicitos para quitarles lo *xantil*, es decir, su condición de gentilidad.

En el pasado, en esa fecha los nahuas de Tlaquechpa ofrendaban en Tepeconetl, ritual que se ha perdido y que ahora sólo queda en la memoria de algunos habitantes, Germán Martínez comenta lo siguiente respecto a la ofrenda en el día de la Candelaria:

Me contó mi mamá que su abuelita llevaba ofrenda a ese Tepeconetl, el dos de febrero mero llevaban ofrendas las señoras y las muchachas, todas las mujeres iban a llevar las mazorcas, las Cintename las llevaban cargadas en su *tenatl* [canasto], allí llevaban las mazorcas con muchas flores, de todas las que encontraban de esas cortaban y de esas llevaban, también llevaban niñitos Dioses. También llevaban unos tamalitos como triangulitos, son de esos chiquitos, como los que hacen para comer con el mole, los preparaban de frijol con *chiltepetl* envueltos en hoja de *malintzin*. Todavía hacen de esos cuando es Candelaria. *Tos*, ya cuando llegaban al Tepeconetl prendían copal y acomodaban sobre unas piedritas sus canastas con las Cintename y otras canastas con tamales, prendían ceras y veladoras, echaban aguardiente a la tierra. Mataban un pollo y su sangre la echaban todo el rededor de las piedras donde estaban las canastas, luego hacían un hoyo y luego lo enterraban el pollo y arriba ponían unas florecitas, unas cuantas nomás. *Tos* le rezaban a la Virgen y echaban cuete los señores, pero no se acercaban, estaban al lado del camino, de lejos veían a las señoras lo que hacían y ya les decían cuando echaran cuete. Porque las señoras estaban cuidando los maicitos, dicen que cargaban los niñitos Dioses y las mazorcas y los estaban meciendo, creo que sí cantaban algo, pero mi mamá ya no se acuerda de lo que cantaban, pero que cantaban bonito, dice. Ya que terminaban los rezos y la cantada, las señoras desgranaban las mazorcas y ponían los maicitos en sus canastas, luego se acercaban los señores para que les dieran a cada quien su *tenatl* con los maicitos, esos son los que van a sembrar luego. Ya luego que pasaba todo eso les daban su tamalito, café y aguardiente y todos comían. Unos tamalitos también se enterraban con el pollo y arriba les ponían las flores. Ya nomás allá dejaban las ceras prendidas y entonces se regresaban a su casa.¹⁴

Componer la *cincalli*

El mes de octubre en la milpa buscan a Cintena y a Cinteta, seleccionan de tres a cuatro pares de mazorcas blancas, las más grandes que encuentran; dos se quedan en la milpa cuando piscan y les amarran un trapito o “mecatito” rojo en el tallo de la planta. Otras dos mazorcas se colocan en la *cincalli* de la milpa, dos más en la *cincalli* de la casa y por último cuelgan una o varias en alguna viga cerca o sobre el *tlecuile*, fogón.

Cuando piscan las mazorcas que se acomodarán en la *cincalli* o troje, primero realizan un pago a la tierra, éste consiste en “componer” (arreglar, acomodar) la casa del maíz con flores para honrar a Cintena, a Cinteta y a las *tename*, “señoras”, que les acompañan.

Unos lo echan adentro [la flor de *cempoalxochitl* (*Tagetes erecta*)] y lo ponen por cruz en la tarima. Le componen la mazorca, si ya lo acabaron de componer, hacen una cruz y lo componen con flores y llevan el copal y hacen lumbre, lo humean, pues, toda la casa. *Ton's* le dan gracias la tierra porque ya les dio la cosecha, pero unos ya ni se acuerdan. Como a mí me enseñaron, pues así hago. Luego que terminan de componer, entonces ponen un platito de lo que llevan de comida, entonces hacen el hoyito y ahí lo entierran. [También la comida se le echa la tierra como un regalo, ahora casi ya no se dice nada, pero se tiene esa costumbre de decir oración.]¹⁵ Luego que ya le enterraron su molito a la tierra, las mujeres van a dar de comer a todos los que van.¹⁶

Entre varios hombres que se reúnen en *momacopa*, “mano vuelta”, limpian la *cincalli* y colocan a las *tename*, “señoras”, éstas son hachillas de piedra prehispánicas que se entierran en cada una de las esquinas, en caso de poseer sólo una, se entierra en una de las esquinas. Frente a la *cincalli* se entierra una mazorca Cinteta y una *teyollotl*, “piedra corazón” en forma de mazorca; me han comentado algunas familias que sus abuelos tuvieron la fortuna de hallar una y la han conservado por varias generaciones. En cambio, las hachillas de piedra, frecuentemente se encuentran y casi todas las familias poseen varias. Antes de enterrar las *tename*, a Cinteta y en su caso, la *teyollotl*, son sahumadas con copal, al igual que la *cincalli*, por el señor de mayor edad que se encuentre presente, quien no necesariamente es un especialista ritual, así mismo, es el encargado de pronunciar los rezos, dar de beber y comer a la tierra. Frente a la *cincalli* cavan un agujero donde vierten una copa de aguardiente y depositan un “taquito” de frijoles o de mole con pollo, acto seguido colocan flores *cempoalxóchitl* sobre la tarima de la troje y encima acuestan a Cintena, la rocían con aguardiente de caña y a las flores también, mientras le agradecen por ser una buena madre y haber cuidado a sus hijos, quienes serán el sustento de las personas. Acto seguido acomodan las demás mazorcas sobre Cintena.

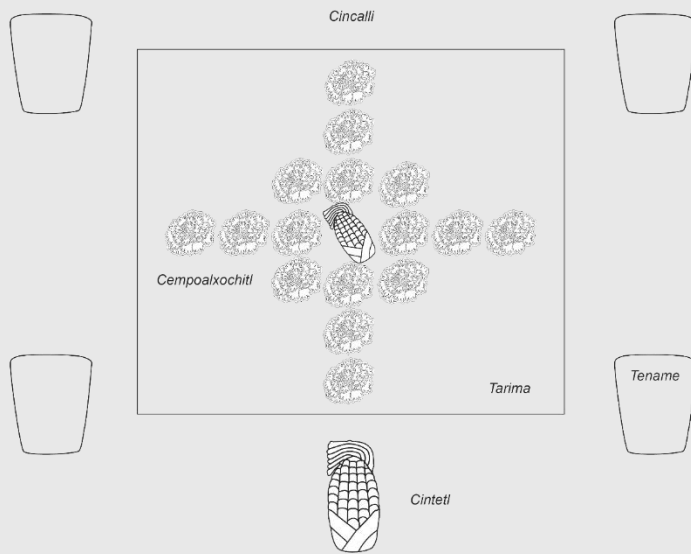


Diagrama 1. Otra manera de colocar las flores en la *cincalli*. Fuente: elaboración por Elizabeth Mateos Segovia, 2018; vectorización por Juan Manuel Cruz Inostrosa, 2023.

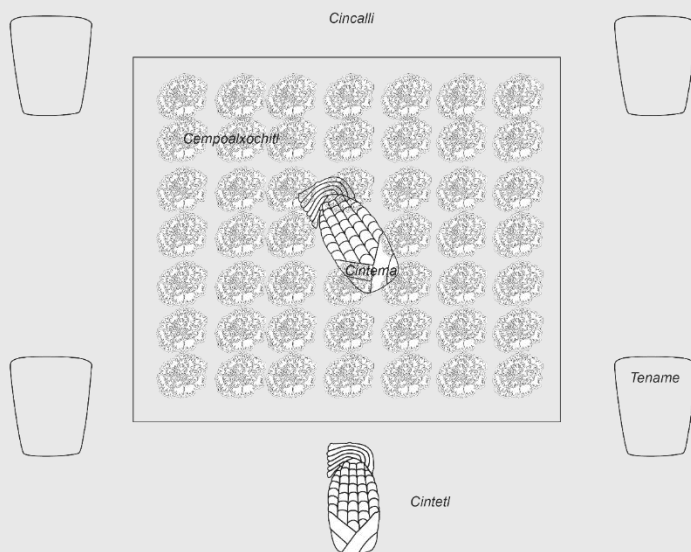


Diagrama 2. Elementos y disposición de la *cincalli*. Fuente: elaboración por Elizabeth Mateos Segovia, 2018; vectorización por Juan Manuel Cruz Inostrosa, 2023.

Tepeconetl: la *cincalli* del Covatepetl

Las laderas del Covatepetl, “Cerro de la Serpiente”, se encuentran habitadas por los pueblos aquí mencionados, sus pobladores se consideran “pertenecientes a él”, es decir, ahí encuentran su génesis y esto lo explican a través de su mitología. El sim-

bolismo de esta montaña remite a un *axis mundi* con una compleja estructura simbólica proveniente de la tradición religiosa mesoamericana, la describen como un lugar en el que nacen sus *tonalme*, es decir, sus “principios vitales” o espíritus, *motlalnamiqiliz*, “nuestro recordatorio aquí en la tierra”, como propiamente lo traducen los nahuas, por ello mencionan que “son del cerro” y que “salieron por su puerta”. El Covatepetl tiene siete *chicomeztome*, siete cuevas, cada pueblo tiene la suya, lo que nos remite indudablemente a Chicomoztoc.¹⁷

Cuando algún bebé fallece, su espíritu es llevado por Cintena a un lugar del Covatepetl nombrado Tepeconetl, “Bebé del cerro”, se trata de una pequeña elevación que forma parte del gran Covatepetl en su ladera noroeste. En este sitio los bebés muertos no están solitos, porque jugarán con sus hermanitos los “maicitos”, menciona doña Ernestina del pueblo de Tepetla que “esos maicitos que viven allá en Tepeconetl son güeritos, pero güeros que están, son chamaquitos blancos y esos ahí andan jugando, luego va esa Cintena y les canta su canción y los menea pa’ que se duerman bonito”. Es así que los pequeños al morir se transforman en maíz, por ello existen diversas variedades con tonalidades diferentes.

Antonella Fagetti recopiló un relato en Tlacotepec de Porfirio Díaz que trata acerca de cómo los seres humanos adquirieron la capacidad del lenguaje gracias al maíz que sacaron de Covatepetl:

“Diosito fue a traer el maíz e hizo que olamos el maicito, por eso tenemos la marca de acá arriba del labio y por eso hablamos”. Con el maíz no sólo hubo alimento y, por ende vida, sino que la gente también pudo hablar, es decir, el maíz le confirió la facultad más preciada: el lenguaje que la humanizó. También dijeron los “antepasados” que fue un pájaro de nombre *cacalotl* (cuervo) el que “nos pasó a pegar el maíz aquí [arriba del labio]: si tenemos grande la seña, vamos a sembrar maíz grande; si tenemos este delgadito, vamos a sembrar delgadito”.¹⁸

El nombre que se le da a los granos de maíz es: *tleyole* o *tleyolli*, “esto quiere decir que nos revive, que nos mueve; que nos da fuerzas para vivir, para caminar, para poder movernos, para trabajar. El maíz es *chicavac*, ‘fuerte’, es nuestro alimento que nos alimenta más, ese nos levanta, nos despierta, nos hace fuertes y a los niños los hace crecer. Pos viene de la tierrita que es *motonantzín*, ‘nuestra madre’, por eso es alimento sagrado que viene del cerro”.¹⁹

Numerales cerro-maíz

El número siete es muy importante en la cosmovisión de los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, se encuentra, además en muchos aspectos de la vida ritual como un numeral con un profundo simbolismo que se complementa con el número dos y el cuatro.

Siete serpientes custodian la *cincalli* y protegen a Cintena, a Cinteta y a sus hijos, esta especie de *Boa constrictor*, a la que nombran también *mazacovatl*, “serpiente venado”, se le considera como el *nahualli* o animal compañero de Cintena y Cinteta; son siete porque siete son las poblaciones de la que es madre. Retorno hacia la mitología del Covatepetl que posee siete cabezas de serpiente, de las cuales emana la sangre que se transformó en agua, en los ríos que abastecen los siete pueblos. Recordemos que Cintena es una advocación de Achane, la Dueña del agua, y Cinteta de su contraparte masculina Tepechane, el Dueño del cerro. Y el Covatepetl es imaginado como una gran troje o *cincalli* de la que emergen por sus umbrales siete serpientes de agua, siete serpientes de fuego o siete serpientes de nubes, guardianas, dueñas y habitantes del cerro.

Por su parte Juan Méndez, de acuerdo a la propuesta de Danièle Dehouve, explica el simbolismo del topónimo de Mazateopan que se encuentra representado en la *Relación de Coxcatlán*, con un cerro en el que siete flores emergen de su cima, lo cual alude al nombre calendárico del venado: *Chicomexochitl*, “Siete Flor”, idea mesoamericana que alude a que posee flores en sus cuernos.²⁰ Dato que remite a un relato de un cérvido cola blanca (*Odocoileus virginianus*), al que también llaman “venado de siete puntas”, refiriéndose a su cornamenta. Me contaron en Tlaquechpa que hubo un gran venado que al quedarse dormido mirando hacia el Iztactepetl, “Cerro Blanco”, o Pico de Orizaba, su cabeza se convirtió en el Covatepetl y su cornamenta en un árbol de cacao.²¹ En Tepetla cuentan la misma historia con la variante de que los cuernos se transformaron en un *xochcovitl*, “árbol florido” (*Cordia alliodora*). Con estos datos constatamos la continuidad de la relación simbólica entre el venado y la flor.

Acerca de la representación iconográfica de Chicomecóatl, en el *Códice florentino* explica Danièle Dehouve:

El maíz es dos, cuatro y siete. La Diosa del maíz, llamada por su nombre calendárico Chicomecóatl o Siete Serpiente, asocia estos tres números en su representación antropomórfica. El dos representa las mazorcas dobles que a

los agricultores les gusta encontrar en su milpa, porque encarnan el espíritu del cereal, su fuerza fecundadora. Se encuentra presente en las dos mazorcas que la divinidad sostiene en la mano. El cuatro, representado en su cabeza, hace referencia al cosmograma, a las divisiones temporales del año, a los cuatro colores de los granos de maíz y a la asociación entre este cereal y los cuatro tlaloque. El siete se encarna en las siete serpientes de cascabel que conforman el asiento de la divinidad y figuran su nombre calendárico Siete Serpiente; así mismo, son siete las ofrendas que le presenta el hombre arrodillado a la derecha para simbolizar el hecho de que el número del maíz es también el de los alimentos en general.²²

De igual manera, entre los nahuas de San Sebastián Tlacotepec, las mazorcas dobles encarnan los espíritus de Cintena y Cinteta, el cuatro lo encontramos en las cuatro esquinas de la cinacalli, representando también a las *Tename* que la custodian.

Consideraciones finales

Como se pudo apreciar a lo largo del texto, Cintena entre los nahuas de las siete comunidades de San Sebastián Tlacotepec, es una parte del espíritu telúrico que recorre a través del sistema hídrico y los fenómenos meteorológicos, por toda la superficie terrestre, creando un paisaje mítico y ritual. Considerada como numen multifacético, con diferentes advocaciones que derivan de una larga tradición mesoamericana y colonial, adquiriendo al paso del tiempo personificaciones y significados adecuados a su tiempo y espacio, en un mundo de constantes cambios culturales y atmosféricos.

Es un personaje que ha sido reinterpretado y al que se le han restado y añadido elementos ideológicos que han permitido su pervivencia en el imaginario colectivo a lo largo del tiempo. Al respecto, Andrés Hasler Hangert menciona que “durante siglos, los nahuas han sabido procesar la diversidad cultural. Por una parte, el panteón azteca heredó la religión traída por los nómadas chichimecas desde los desiertos; y, por la otra, absorbió las deidades agrícolas de los pueblos sedentarios: totonacos, zapotecos, otomíes, etcétera”,²³ misma conclusión que han formulado Alfonso Caso y Félix Báez-Jorge.

Estamos frente a una planta que les ofrece la base de su alimentación, que tiene la capacidad y el poder de suministrar los nutrientes necesarios para el mantenimiento del cuerpo, es una planta “fuerte, que nos da la vida”, que está viva y que también muere.

* Estancia Posdoctoral Académica en la Maestría de Antropología Sociocultural del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

¹ El trabajo de campo que he realizado en el municipio abarca siete poblaciones. Inicié investigaciones etnográficas a partir de 2003 en el pueblo de Cuaxuchpa; más tarde en Tlaquechpa (Mirador), Tepetla (Cocojapa), San José Tlacxitla y Vista Hermosa. Posteriormente, en compañía de Antonella Fagetti en Tlacotepec de Porfirio Díaz (cabecera municipal) y San Martín Mazateopan.

² Tlacotepec de Porfirio Díaz: 315 m.s.n.m., Cuaxuchpa: 584 m.s.n.m., San Martín Mazateopan: 232 m.s.n.m., Tepetla: 350 m.s.n.m., Tlaquechpa: 780 m.s.n.m., San José Tlacxitla: 537 m.s.n.m., Vista Hermosa: 636 m.s.n.m.

³ Catharine Good Eshelman, “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, UNAM / INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Estudios Monográficos), 2004, pp. 153–176.

⁴ Entrevista realizada a Ramiro Barragán, por Elizabeth Mateos Segovia, Lomas de Guadalupe, 2009.

⁵ Palabra con la que nombran la comida preparada para llevar al campo de cultivo, generalmente se trata de frijoles refritos y ocasionalmente algún guiso envuelto con tortillas a manera de taco.

⁶ La define como: “la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar

el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. Es decir, esta actividad contiene una serie de elementos científicos. La observación de la naturaleza influye en la construcción de la cosmovisión mezclándose con elementos míticos, es decir, religiosos”. Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (coords.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, 1991, p. 462.

⁷ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado–Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, UNAM–IIA / INAH, 2009, p. 20.

⁸ Mauricio González González, “Cuerpos de maíz. Presencia de Chikomexochitl entre los nahuas de la Huasteca meridional”, *Diario de Campo*, núm. 102, supl. núm. 52, *Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos*, México, 2019, pp. 166–175.

⁹ Catharine Good Eshelman, “Las doncellas del maíz; concepciones de la milpa y su representación en el arte nahua”, *Suplemento Cultural El Tlacuache*, núm. 983, Cuernavaca, 25 de junio de 2021, p. 2.

¹⁰ Good, “Las doncellas...”.

¹¹ Entrevista realizada a Germán Martínez, por Elizabeth Mateos Segovia, Tlaquechpa, 2018.

¹² Johanna Broda, “Ritos y deidades del ciclo agrícola”, *Arqueología Mexicana*, vol. XIX, núm. 120, México, 2013, p. 55.

¹³ Paulina Alcocer, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K.T. Preuss”, en Johannes Neurath (coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE, 2008, p. 44.

¹⁴ Entrevista realizada a Germán Martínez, por Elizabeth Mateos Segovia, Tlaquechpa, 2018.

¹⁵ Intervención de Honorato de los Santos, hijo de Doña Dominga López.

¹⁶ Entrevista a Doña Dominga López, por Elizabeth Mateos Segovia, Cuaxuchpa, mayo de 2011.

¹⁷ Para mayor referencia y explicación de este tema y el simbolismo del *Covatepetl*, revisar: Elizabeth Mateos Segovia, “Geografía nahua a través de la mitología y ritualidad en siete comunidades de San Sebastián Tlacotepec, Sierra Negra de Puebla”, tesis de doctorado, ENAH, México, 2019.

¹⁸ Antonella Fagetti, “Periplos por el ‘otro mundo’: el chamanismo nahua”, en Luis Millones y Silvia Limón Olvera (coords.), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, UNAM, 2014.

¹⁹ Entrevista a Guadalupe Barragán, por Elizabeth Mateos Segovia, Cuaxuchpa, 2018.

²⁰ Juan Méndez Sánchez, “Cacería ritual: el caso de los nahuas de San Martín Mazateopan, Puebla”, tesina, Facultad de Filosofía y Letras–BUAP, México, 2013, p. 71.

²¹ Elizabeth Mateos Segovia, “Venado–serpiente y monte”, *Artes de México, La búsqueda del venado*, núm. 117, México, 2015, p. 72.

²² Danièle Dehouve, *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, México, CIESAS / CEMCA, 2014, p. 250.

²³ Andrés Hasler Hangert, “Presentación”, en Miguel Figueroa Saavedra, *Xopancuicatl, cantos de lluvias, cantos de verano. Estudio y edición bilingüe de cantos nahuas*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana, 2011, pp. 11–16.

La Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero.

Una historia de larga duración: clima, orografía y sociedades

Francisco Antonio Aguilar Irepan*

Resumen

El objetivo del artículo es mostrar cómo distintos grupos sociales han habitado la Tierra Caliente de Michoacán y Guerrero en la época prehispánica, el periodo virreinal y la época independiente, adaptándose y aprovechando el clima, los recursos naturales, minerales y acuáticos que ese territorio posee, mismos que han sido utilizados, transformados y explotados a lo largo de los siglos.

Palabras clave: Tierra Caliente, recursos, región, población.

Abstract

The objective of the article is to show how different social groups have inhabited the Tierra Caliente of Michoacán and Guerrero in the pre-Hispanic era, the colonial period and the independent era, adapting and taking advantage of the climate, natural, mineral and aquatic resources that said territorial space possesses, which they have used, transformed and exploited over the centuries.

Keywords: Tierra Caliente, resources, region, population.

*La tierra es muy doblada, grandes sierras
sin árboles, llenas de sabandijas y mosquitos,
tierra para quien no ha nacido en ella inhabitable,
y para los nacidos insufrible.*

Diego de Basalenque¹

Introducción

La finalidad del siguiente artículo es mostrar cómo ha sido ocupado, reconfigurado, modificado y resignificado el espacio geográfico del territorio denominado Tierra Caliente, que se ubica en Michoacán y Guerrero, México, desde la época prehispánica hasta los albores de la independencia nacional. Se expondrá cómo distintos grupos sociales se han adaptado, aprovechando el clima y los recursos naturales, lo cual ha resultado en transformaciones socioespaciales reflejadas en el paisaje calentano.

A dicho territorio se le ha categorizado como una región, término empleado para definir un espacio geográfico en el que es posible identificar la asociación de elementos naturales y culturales que le imprimen ciertos rasgos de homogeneidad al interior y de contraste frente a los espacios geográficos vecinos.

El elemento más sobresaliente de la Tierra Caliente es su clima. La temperatura promedio anual es de 30 °C, con incrementos sustanciales entre mayo y agosto que alcanzan hasta los 44 °C. La extremosidad del clima es consecuencia de su ubicación geográfica, pues queda enmarcada dentro de dos cadenas montañosas: hacia el norte, el Eje Neovolcánico, con elevaciones de casi 4000 metros de altura sobre el nivel del mar; y al sur, la Sierra Madre, con montañas de 3000 m.s.n.m. Ambas cadenas impiden la circulación de las masas de aire oceánico procedentes del Pacífico y golfo de México, causando también un sistema irregular de lluvias. Diego Garcés, corregidor de Ajuchitlán en 1580, señalaba que “llueve siempre de noche [...] con grandísimos truenos que hacen temblar las casas y con hartos rayos”.² La importancia de las lluvias es tal, que durante la temporada de secas el paisaje calentano suele ser gris y árido, mientras que durante las lluvias todo se viste de tonalidades verdes.

La delimitación geográfica de la Tierra Caliente para el presente artículo comprende los municipios actuales de Ajuchitlán, Pungarabato, Coyuca, Cutzamala, Tlapehuala y Zirándaro, en el estado de Guerrero, así como Churumuco, Huetamo y San Lucas,

en Michoacán. En dichos pueblos existen fuertes lazos de identidad, gestados desde la etapa prehispánica y sustentados en factores climáticos, sociales y culturales.

La región calentana cuenta con subprovincias fisiográficas de diferente origen geológico que le conceden una amplia diversidad de vida silvestre. Su historia geológica está reflejada en un relieve de cordilleras de mediana altura que van de los cien hasta los mil metros. Su orografía va en descenso progresivo desde la altiplanicie central hacia el sur, hasta las planicies de aluvión del Balsas, cuya parte más estrecha comprende las llanuras de Huetamo y San Lucas. Desde allí se ensancha para dirigirse a los municipios de Guerrero.

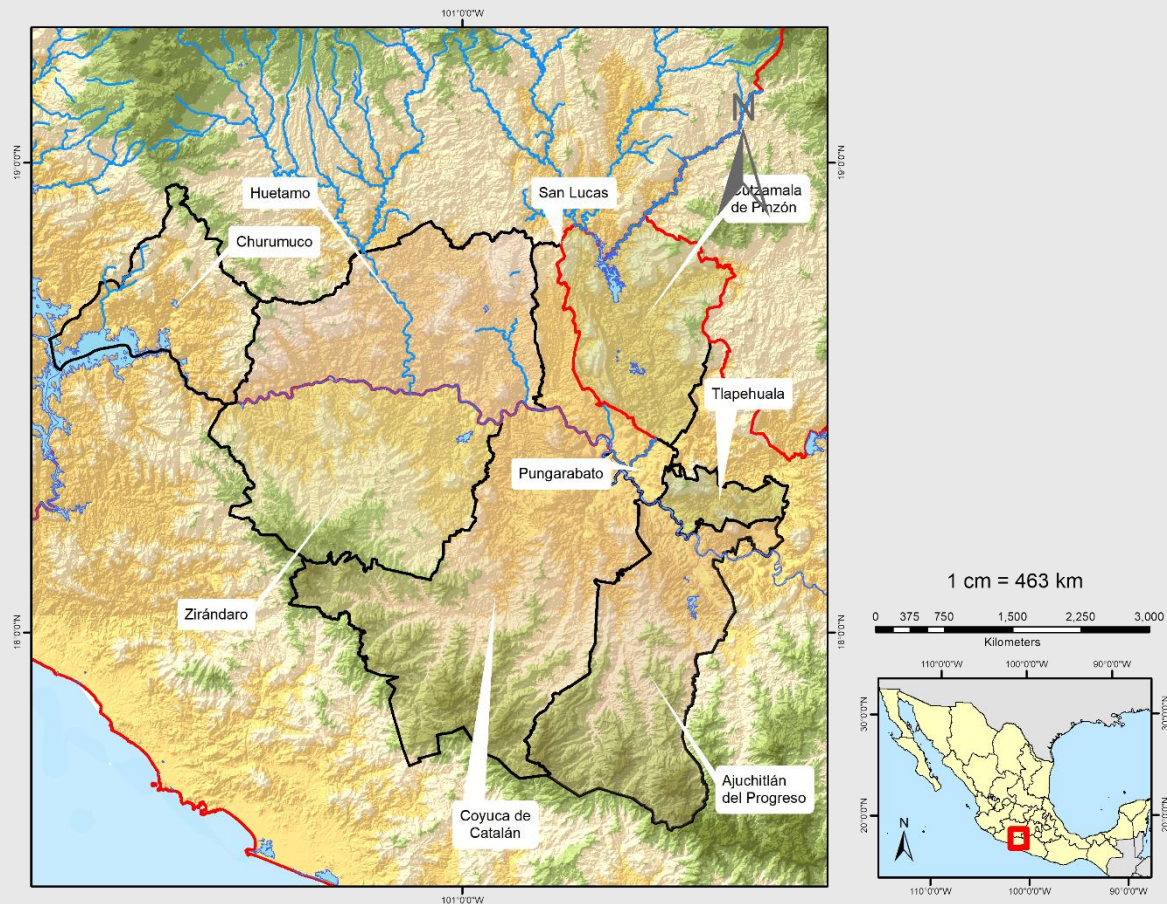


Figura 1. Ubicación geográfica de los municipios que integran la Tierra Caliente. Fuente: elaboración propia a partir de información obtenida del Archivo Histórico de las Localidades Geoestadísticas (AHLG-INEGI).

En su orografía, un tanto accidentada, destacan los cerros de El Carrizo, Pueblo Viejo y El Tecolote, en Pungarabato; El Balcón, El Guarniba y el Guajolote, en Ajuchitlán, así como La Estrella, El Carrizo y El Azul, en Zirándaro. En la zona de Michoacán destacan las elevaciones de Dolores, Turitzio, La Mesa y Zacanguirete, en Huetamo; La Silla y La Cruz, en San Lucas, y Cochitiro, Curipan y Tzicuindo, en Churumuco.

El principal río de la Tierra Caliente es el Balsas, eje articulador de la región, nutrido por un conjunto de afluentes que nacen en las partes altas y que al ir bajando se encuentran con otros más pequeños que siguen su cauce por valles estrechos. Durante su trayecto, el Balsas recibe los afluentes del Amuco, Las Truchas y Tepehuaje, en Ajuchitán; Placeres del Oro y Chiquito, en Coyuca; en Zirándaro, El Cujaran y La Parota; en San Lucas, La Bolita y Cutzamala; El Poturo, La Palma, Huaro y Salitre, en Churumuco, y en Huetamo, el Carácuaro, el San Jerónimo y La Quetzera.³

La base geológica de la Tierra Caliente consiste ante todo de rocas ígneas extrusivas. Algunas de ellas como la andesita, la riolita y el basalto tienen su origen en el Terciario; otras se formaron durante el Cuaternario, como calizas, lutitas y pizarras. Esas características propiciaron la formación de macizos calcáreos erosionados que han originado a su vez cuevas y abrigos rocosos, y de depósitos de mármol, plomo, zinc, manganeso, así como de yacimientos metálicos de oro, plata y cobre. En un informe elaborado por Vasco de Quiroga hacia 1533 se menciona que en Coyuca había minas de cobre y de oro, además de yacimientos de cobre en Cutzio, Guayameo, Pungarabato, Coyuca y Ajuchitlán.⁴ Cabe señalar que en la Tierra Caliente nunca se ha encontrado cobre puro, pues siempre está asociado con minerales como óxido “negro”, malaquita “verde” o azurita “azul”.

Otro mineral abundante en la Tierra Caliente es la cal, de cuya amplia explotación se tiene largo registro en poblaciones como Chihuero y San Lucas Michoacán. Se acostumbraba extraer las piedras calizas de los afloramientos para después picarlas y posteriormente quemarlas al aire libre, según contaron algunos informantes de ambas poblaciones que todavía hacían dicho proceso a mediados del siglo pasado.

Esta región cuenta también con algunos depósitos de sal, la cual se empleaba para la conservación de alimentos y para el proceso de la amalgama por azogue en la extracción de plata. En Zirándaro, la sal se producía de forma moderada para el consumo interno y para el pago de los tributos a los españoles a finales del siglo XVI, mientras que lo sobrante se vendía a las Minas del Espíritu Santo. La sal se

obtenía de unas fuentes calientes en el barrio de Etúcuaro, palabra de origen tarasco y que se traduce como “lugar de sal”.⁵

El proceso de obtención de la sal consistía en extraer agua de un pozo, después regarla en cavidades poco profundas que se hacían en la tierra y dejarla secar, mojarla de nuevo y ponerla en unos cestos con punta en la parte baja, a manera de nasas, por donde escurría el agua. Ulteriormente ponían a cocer aquella agua destilada hasta que se cuajara y quedaran sólo los cuadros de sal.⁶

Los suelos que predominan en la región son de tipo regosol, ricos en limos, pero con gran cantidad de rocas y un drenaje deficiente. Generalmente son someros, por lo que su fertilidad y rendimiento agrícola y forestal son variables y su producción está condicionada por su profundidad y pedregosidad, a la vez que son sensibles a la erosión. También hay suelo de tipo litosol, el cual se encuentra principalmente en las barrancas y lomeríos, así como algunos terrenos planos. Éstos son suelos degradados, con un espesor menor a 10 cm. En ellos crecen bosques y se puede cultivar maíz o nopal. Hay también suelo tipo feozem, rico en nutrientes y materia orgánica. Además, en la zona se encuentra el tipo vertisol, rico en limos pero, de nuevo, rocoso y con drenaje deficiente, lo cual dificulta la producción agrícola.⁷

La diversidad de suelos favorece el cultivo de algodón (*Gossypium*), fibra textil que podía cultivarse sobre todo en las vegas de los ríos cercanos a Ajuchitlán, Cutzamala, Pungarabato, Cutzio y Zirándaro.⁸ El algodón se usaba como materia prima en la fabricación de una amplia variedad de vestimentas: mantas, capas, enaguas y huipiles para los hombres y mujeres de la élite, pantalones y taparrabos para los maceguals. Con telares de cintura se hilaban varias tiras o franjas, llamadas “piernas”, que se unían para obtener una manta de mayores dimensiones. Hacia 1940 en Cutzamala aún se cultivaba algodón y se teñía de color anaranjado con una yerba llamada juanduro.⁹

Esta zona geográfica también era propicia para el cultivo de calabazas, que se utilizaban como alimentos y recipientes. La corteza de algunas era de tan buena calidad que servía para fabricar jícaras, y se decoraban con tintes vegetales o animales. Se cultivaban muchas variedades de chíca: del aceite de una, cuya semilla tenía el tamaño y color de la mostaza, se obtenía uno de esos pigmentos; una se molía con harina para preparar una bebida; otra daba un grano blanco y ancho.¹⁰ También fueron importantes el cacao y una especie de tabaco silvestre que se usaba como medicina y, quizás, para actividades rituales.¹¹

Además, crecen árboles de cascalote (*Caesalpinia coriaria*), una corteza leguminosa que posee grandes concentraciones de taninos. Su fruto es una vaina enroscada en forma de oreja retorcida; de ahí su nombre en náhuatl. Se usaba para obtener pigmentos de color negro y para curtir pieles. En la actualidad se le asignan propiedades cicatrizantes, para curar la fiebre y problemas de infecciones en la piel. Es probable que estas cualidades ya fueran conocidas por los habitantes de la Tierra Caliente desde antes del arribo de los españoles. Otras especies útiles de la flora local son el mezquite, el copal, el tepehuaje, el cacahuananche, el cueramo, el cuitaz, la palma real, el huizache y el árbol de Brasil, cuyo extracto se usaba como pigmento de color rojo.

Encontramos las primeras huellas del poblamiento humano de la región 1 en las manifestaciones gráfico-rupestres en abrigos y cuevas en las inmediaciones de la barranca de Huarimio. Las cuevas del Respaldito contienen ocho grafismos y vestigios; la del Capirito, grafismos pintados y grabados en la pared norte que conforman seis paneles homogéneos. Las representaciones se dividen en tres bandas horizontales; en la inferior se dibujaron figuras antropomorfas, signos geométricos y figuras zoomorfas; la intermedia presenta una elevada densidad de grafismos geométricos y grabados pintados, y en la superior aparece una escena de cacería. Las Manos es un abrigo de alrededor de diez metros de largo por cuatro de ancho, en cuya pared fueron pintadas diez manos en negativo. En una segunda sala está pintada la mano de un niño con la misma técnica del negativo. En otro sitio llamado Puerto de la Guacamaya, que está en un acantilado, el estilo de los grafismos hace suponer que se trazaron en una época diferente.¹²

Como características generales puede mencionarse lo siguiente: todos los paneles mencionados poseen iluminación natural, aunque sea débil; es notorio el uso de las particularidades topográficas del soporte rocoso para representar las escenas; todas las representaciones antropomorfas aparecen en forma dinámica o estática, y las imágenes zoomorfas se ejemplifican con cérvidos de colas erguidas que acentúan el dinamismo, ranas y lagartijas.

Las sociedades que habitaron la región en el periodo Formativo o Preclásico (1500 a.e.c.–200 d.e.c.), según las arqueólogas Faugère y Darras, tuvieron contacto y posiblemente formaron parte de la cultura mezcala, caracterizada por su cerámica trípode, en la que predomina la decoración geométrica en colores negro y anaranjado, así como por sus figurillas antropomorfas en piedras verdes (jadeíta, riolita, serpentina) con rasgos muy esquematizados y trazos rectilíneos.

La presencia de sitios arqueológicos durante el Formativo en la región calentana se ilustra con dos lugares, uno identificado por Jay Silverstein en las inmediaciones del actual pueblo de Cutzamala¹³ y el segundo, el sitio conocido como La Quesería, al sur de Coyuca de Catalán, del cual Meanwell sostiene que fue ocupado desde el Preclásico tardío y continuó siendo habitado hasta el Clásico.¹⁴ Ambos sitios evidencian una relación entre la morfología fluvial de los ríos, pues se localizan en las terrazas más bajas de los ríos, donde las planicies se inundaban ocasionalmente, permitiendo actividades como la agricultura y obtención de materias primas empleadas en la elaboración de objetos cerámicos.

Durante el Clásico (200–700) se configuró un patrón de asentamiento en las márgenes de los numerosos ríos de la región aprovechando las llanuras aluviales, mientras que las laderas de los cerros y las pequeñas colinas naturales fueron utilizadas para la edificación de plataformas utilizadas como centros ceremoniales planificados. Además es notorio el aumento en el número y el tamaño de los sitios. Los asentamientos de dicho periodo son: Charácuaro, Purechucho, San Jerónimo y Santiago (Huetamo); Ateño, Pungarabato e Itzímbaro (Ciudad Altamirano); Mexiquito (entre Cd. Altamirano y Aratichanguio); El Huizachal, Hacienda de Urerio, Chumbitaro, El Cuajilote y Tiringueo, (San Lucas); Catatamba, El Quimis, San Agustín y Pandacuareo (Zirándaro); Amuco, El Respaldo y Sacapuato (Coyuca); El Embarcador (Ajuchitlán); Cerro de Cutzamala, El Barco y San Antonio (Cutzamala).¹⁵ Por su parte, Lister menciona los sitios de El Cubo Viejo, Citahua, Cuadrillo de Santo Tomás, Jario y Las Yácatas de la Laguna, sin señalar su ubicación precisa, pero los tiestos cerámicos son similares a los de los sitios anteriores.¹⁶

En sitios como Citahua, Purechucho y Pandacuareo se encontraron espacios rectangulares y en forma de H que se asemejan a los juegos de pelota de otras regiones de Mesoamérica. Varios de ellos son sitios monumentales, o como los denomina Lister, “pirámides asociadas con plataformas”. En la región, a esas estructuras monumentales se les llama yácatas (término tarasco que significa “amontonamiento de piedras con tierra”). La edificación de tales estructuras se basa en la arquitectura de tierra, que consistía en poner sobre una base de piedras una mezcla de tierra con algunas gravas, fragmentos de adobe y algunos otros elementos que parecen haber sido construidos mediante la técnica del apisonado. Después se construía el exterior de la estructura, que podía ser un apisonado de tierra más fino, un recubrimiento de cal, adobes o piedras careadas.¹⁷

Las descripciones de los sitios de la Tierra Caliente durante el periodo Clásico centradas en la arquitectura y los objetos cerámicos permiten plantear que los habitantes de entonces explotaron las materias primas aledañas a sus poblados para la elaboración de pigmentos y vasijas cerámicas. Además, es posible que dichas poblaciones intercambiaran productos locales con otras regiones, ya que en la zona se encontraron materiales alóctonos como conchas marinas y obsidiana verde, gris y negra.

La población de estos sitios siguió en aumento durante el Epiclásico (700–900) y Posclásico temprano (900–1200), y muchos ocupantes del periodo anterior aún formaban parte de las organizaciones políticas de aquellos tiempos. Otros se fueron incorporando a la vida del Balsas medio, como los sitios de San Miguel Totolapan y Barrio Alto, donde se encontraron objetos de metal como pinzas, punzones, agujas y cascabeles de cobre.¹⁸ Los datos obtenidos sobre estos periodos nos sugieren que el aprovechamiento de los recursos por los habitantes del Balsas medio fue en aumento, debido a que ya se había perfeccionado la extracción y el procesamiento de objetos metálicos. A su vez, esto fomentó las relaciones de intercambio con otras regiones.

Durante el Posclásico tardío (1200–1521) se mantuvo el patrón de asentamiento de los pueblos de la Tierra Caliente que venía desde el Clásico, caracterizado por que los sitios estaban en las riberas de los ríos de la zona, aprovechando las llanuras aluviales, mientras que las laderas de los cerros y las pequeñas colinas naturales fueron utilizadas para la edificación de las plataformas sobre las que construyeron montículos rectangulares, en Cutzamala, y cuadrangulares en Totolapan.

La gran cantidad de población y la amplia variabilidad de materias primas hicieron de la Tierra Caliente un área trascendente y de interés para los tarascos y los mexicas, entidades políticas que estaban en proceso de expansión. Durante el último tercio del siglo XV, sus fronteras colisionaron, ya que cada uno fue incorporando pequeñas poblaciones con la intención de establecer puntos de control para vigilarse mutuamente. Por ejemplo, Alahuiztlan fue uno de los líderes en producción de sal en el oeste del imperio mexica, y Oztuma se convirtió en un fuerte para proteger ese punto.

Mientras tanto, los tarascos emprendieron la conquista de la Tierra Caliente durante el gobierno de Hiquíngaxe, Hiripan y Tangáxoan, en la búsqueda de expandir su territorio y tratando de obtener recursos que faltaban en la cuenca de Pátzcuaro, así como para detener el avance de los mexicas. La anexión de aquella región al

Estado tarasco es descrita como parte de dos campañas y en dos momentos, según la *Relación de Michoacán*. En la primera campaña participaron los principales “Cupáuaxanzi [quien] se asentó en la Uacanan; Zapíuatame Zangueta se asentó en Paracho Chapata. Y Atache Hucáuati [...] en Chupingo Parápeo; Utume y Catúquema también”;¹⁹ sitios desde donde sometieron Puréchuhoato, Cauingan, Tucúmeo, Marita Angápeo, Etúcuaro, Apérendan, Zacango, Cúseo. La segunda campaña llevó a la conquista de “Cuyucan, Apázingani, Púngarihoato, que son pueblos de la Tierra Caliente. También Ambezio, Tauéngohoato, Tiríngueo, Charácharando, Zacápuhoato”.²⁰

Para afianzar la zona de la Tierra Caliente el gobernante central (cazonci) que residía en Tzintzuntzan designó como caciques a los combatientes que habían participado en las guerras, así como a los antiguos gobernantes que aceptaron incorporarse a la política tarasca a través del pacto de obediencia, en el que además se comprometían a mantener el orden, adoptar a Curícaueri y Xarátanga como deidades principales, mantener encendidos sus fuegos diariamente, participar en la guerra y cultivar sementeras para alimentar a los guerreros que defenderían y acrecentarían sus dominios. Además, el sometimiento al poder chichimeca implicó la reestructuración de algunos pueblos y la fundación de otros, dando paso a una nueva reconfiguración política que se sustentó en el poder de los caciques. En efecto, algunas de las poblaciones de la Tierra Caliente sirvieron como base para los ejércitos y ejercieron el control directo de una gran variedad de productos que se producían en la región calentana.

La Tierra Caliente estuvo habitada por una población multiétnica. Por ejemplo, en Ajuchitlán se registraron dos lenguas maternas, la tarasca y la cuitlateca, además del chontal en Pungarabato, Tlalchapa, Tlapehuala y Coyuca. Por su parte, la región michoacana de los municipios de Huetamo y San Lucas estaba habitada por tarascos, otomíes y matlatzincas (pirindas), quienes habían salido de Toluca debido a la incursión mexicana en dicha zona. De igual manera, un grupo de apanecas procedentes de Zacatula se asentó en la zona de Zirándaro-Guayameo.²¹ Allí convivieron grupos de muy distintos rasgos culturales, que variaban en la lengua, los atuendos y la construcción de sus viviendas. Pese a sus diferencias, lograron convivir hasta identificarse como una sola unidad política, que contaba con abundantes recursos minerales y agrícolas.

Por las huellas del paisaje calentano durante el periodo prehispánico se deduce que la región experimentó una continua aunque coherente explotación, pues no se nota

una gran perturbación. La mayoría de las sociedades que residieron en ella, parece ser, rendían una especie de culto a los cuerpos de agua y a la orografía.

Tras el arribo de los españoles a la Tierra Caliente ocurrieron distintos cambios. Aumentó la explotación de las minas de plata y cobre, a la vez que la región se convirtió en una importante área ganadera y agrícola con la incorporación de nuevos productos. Se establecieron relaciones de encadenamiento económico y cultural. Considérense, por ejemplo, los artefactos de cobre que usaban los gobernantes de Atoyac, Jalisco, cuya tradición continuó en piezas metálicas que seguramente se exportaron hasta España.

Para la imposición de las cargas tributarias, a finales de 1523 llegó al territorio michoacano Antonio de Caravajal. Su objetivo era visitar los pueblos para repartirlos después en encomiendas. Para informarse, se entrevistó con los caciques de los pueblos, quienes le reportaron el número de casas que tenía cada uno a su cargo y cuál era la jerarquía de sus poblados. Caravajal arribó ese año a la Tierra Caliente, junto con otros tres españoles y un negro llamado Juan Garrido.²²

El reparto de las encomiendas en la Tierra Caliente ocurrió de la siguiente manera: Ajuchitlán fue dado a Martín Cristóbal de Gamboa y en 1533 pasó a manos de la Corona, convirtiéndose en corregimiento. Coyuca parece haber sido entregada primero a Guillén de la Loa y después a Pedro de Meneses; posteriormente hubo una disputa entre los hijos de ambos, en la cual vencieron los del segundo, pues la encomienda pasó a su hijo Cristóbal de Soto y de ahí a su hijo Rodrigo de Meneses, quien poseía la encomienda en 1565. Cutzamala fue encomendada a Juan de Burgos, conquistador y primer tenedor, quien renunció a la encomienda; Antonio de Mendoza se la entregó entonces a Francisco Vázquez de Coronado, gobernador de la Nueva Galicia y uno de los impulsores de la existencia de Cíbola; a su muerte, pasó a su nieto Bernardino de Bocanegra. La encomienda de Pungarabato se dividió en dos partes: una de ellas fue para Fernando Alonso y la otra para Pedro de Bazán. Por su parte, la encomienda de Zirándaro–Guayameo se le dio a Gil González de Benavides y para 1565 ya era corregimiento.²³

Una parte de la encomienda de Cutzio–Huetamo fue dada a Nicolás de Palacios Rubios, quien fue camarero de Hernán Cortés, y la otra parte pasó a Alonso Martín Asturiano. Asturiano tenía un socio en las minas de Coyuca a quien le proporcionaba alimentos para los esclavos. En 1528, Palacios perdió su encomienda a manos de Gonzalo Ruiz. La parte de Asturiano pasó en octubre de 1530 a Ruy González, que en noviembre de ese mismo año cambió sus otras encomiendas para que Ruiz

quedara como único encomendero de Cutzio. Hacia 1535 Ruiz perdió la encomienda debido a la inestabilidad política que se vivía en la Nueva España y la recuperó el 3 de diciembre de 1541. Después pasó a manos de Francisco Ruiz, y en 1564 la tenía su hermana Juana Torres. En 1566 pasó a la Corona junto con Guayameo y Zirándaro. Antes de 1579 se le asignó a Luis de Velasco el joven. Sinagua quedó encomendada a Juan de la Plaza, quien en 1542 era vecino de Zacatula y había participado como uno de los soldados que llevaban caballo cuando Cristóbal de Olid arribó a Michoacán. Para 1565 ya era corregimiento.²⁴

Durante los primeros cuarenta años la economía calentana se orientó exclusivamente a la explotación de los yacimientos de metales y de la mano de obra. El encomendero se aprovechaba del tributo y de los servicios de la población indígena a cambio de la administración y la evangelización. Los encomenderos no residieron en los pueblos de la Tierra Caliente, pues la mayoría de ellos tenía cargos políticos en otros lugares o seguían activos en la conquista de nuevos territorios para la Corona española. Así, enviaban algunos personajes para que administraran sus encomiendas, tal como sucedió con Juan Martín Calvete, quien hacía lo correspondiente con la encomienda de Cutzio.

Dentro de las encomiendas, los caciques llevaban la cuenta de los habitantes de sus pueblos. Además, avisaban sobre el despoblamiento de algunos sitios a causa de las enfermedades y de que los indios se refugiaban en los montes para no someterse a los españoles. De este modo, los caciques fueron el eslabón que unía a su gente con los oficiales del gobierno español que estaban en otros lados, como corregidores, encomenderos, oidores y el virrey. Posteriormente algunos de los caciques se hicieron acreedores a beneficios como poder andar en una jaca o bien en un caballo con silla y freno, permitiendo así que este tipo de animales se criaran en Tierra Caliente.

Hacia 1540 la Tierra Caliente estaba plenamente integrada a la provincia de Michoacán. Comenzó entonces una serie de cambios en la jurisdicción territorial de los pueblos, pues algunos de ellos se vieron afectados o favorecidos con las congregaciones que iniciaron los agustinos, evangelizadores de la zona. En la mayoría de los pueblos, los frailes (con la ayuda de las autoridades indígenas, los encomenderos y corregidores) promovieron la edificación de edificios religiosos para la doctrina de los indios.²⁵ También hubo cambios políticos a nivel local a mediados del siglo XVI con la introducción de los gobernadores indios y el establecimiento de los cabildos.

Una primera etapa de congregaciones de los pueblos de la Tierra Caliente se había llevado a cabo antes de 1548, pues tomando como base el sitio arqueológico del Posclásico tardío y la información de los pueblos que brinda la *Suma de Visitas* tenemos que varios de los pueblos ya estaban en zonas llanas. Por ejemplo, Ajuchitlán ya estaba asentado donde permanece hasta la actualidad, a 250 metros sobre el nivel del mar, junto a un río caudaloso por la parte norte y a otro pequeño, conocido actualmente como Las Truchas; Coyuca, junto a un río de gran caudal, en tierra plana y muy fértil; Cutzamala, en tierra llana, junto al río que baja desde Pungarabato; Pungarabato, también en tierra llana; Zirándaro, en la ribera del Balsas; Cutzio, en tierra llana y fértil para lo que se quiera sembrar y por en medio del pueblo pasa un arroyo que nace de unas fuentes cerca de ahí.²⁶

Contamos con información fragmentada de los tributos pagados por los pueblos de la Tierra Caliente a partir de 1528, pero a través de la cual se puede sugerir que durante la década de 1528 a 1538 la mayoría de los pueblos pagaba tributos en especie, como cargas de mantas, de enaguas, de camisas para esclavos, de xicoles, de mástiles, así como productos agrícolas como maíz, ají, frijol, calabaza y chíca. Además, gallinas de Castilla y de la tierra, huevo y pescado, pinol, miel y tamales, ollas y comales de cerámica y jícaras pintadas, pares de cotaras y panecillos de cera. Y de poblados como Coyuca y Cutzamala, cargas de sal.²⁷

Después de 1538 los habitantes solicitaron eliminar o disminuir la demanda de algunos productos, pues consideraban excesivas las cargas impuestas. A cambio, se les obligó a algunos indios a trabajar en las minas de Taxco. Allí acudieron cuarenta indios de Ajuchitlán y de Cutzamala a partir de 1537 y hasta 1544; en 1537 acudían treinta indios de Coyuca a las minas de Amatepec; para 1542 se mandaban cuarenta indios de servicio diariamente a las minas de Acayo; para 1550 eran cuarenta indios los que iban a trabajar a las minas del Espíritu Santo; el mismo año, Cutzamala enviaba ochenta indios a las minas de Taxco, y Huetamo, cuarenta.²⁸

Para inicios de la década de 1540 ya se tributaban productos que habían sido llevados a la región por los conquistadores: caña, melones, limas, limones, cidras y plátano. Durante ese mismo periodo se mandaban, cada treinta días, veinte tames cargados con cobre a la Ciudad de México, llevando cada uno de ellos dos arrobas. En 1550 se mantenía el número de cargadores pero ya se habían reducido los días a veinte. Ese mismo año Pungarabato enviaba cincuenta indios a las minas.

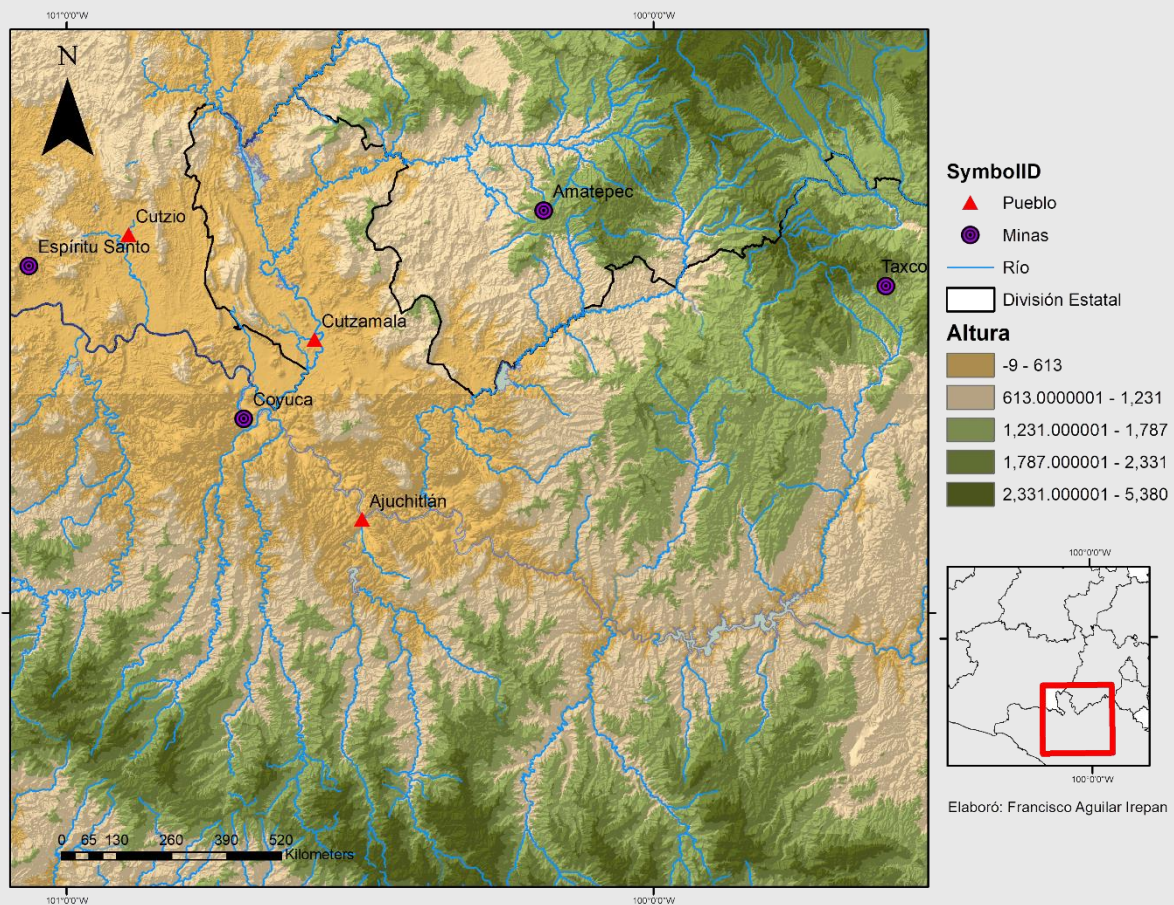


Figura 2. Pueblos y centros mineros mencionados en el texto. Fuente: elaboración propia a partir de datos obtenidos del Archivo Histórico de las Localidades Geoes-tadísticas (AHLG-INEGI).

Hacia 1550 se nota un nuevo cambio: los indios dejaron de acudir a las minas y comenzaron a pagar el tributo en dinero y en maíz. De la primera forma generalmente se pagaría tres veces por año, y de la segunda, durante las cosechas. Es notorio que, en Ajuchitán, cada vez que se hacía una nueva tasación era en decremento: en 1549 daban 1 500 pesos de oro común; en 1566, 1 413 pesos y un tomín; y en 1569, 1 109 pesos de oro común. Coyoaca fue una de las últimas poblaciones donde se les siguió obligando a que pagaran su tributo en prendas de algodón, por lo que en marzo de 1559 pidieron una conmutación sobre los tributos pagados, y los administradores accedieron a que el pago se redujera. Finalmente, en 1566 ya se había “monetarizado” el pago del tributo en Zirándaro, dándose 407 pesos y dos

tomines de oro común, además de 175 fanegas de maíz. Un año después, en Coyuca se pagaban 557 pesos y cuatro tomines, además de 223 fanegas de maíz.²⁹

Entre las cantidades tributadas es muy notorio que desde 1528 los pobladores de Zirándaro abastecieron a las minas de Coyuca de alimentos, prendas de vestir para los trabajadores y sal. Y la encomienda de Sinagua fue la única donde se menciona que se tributaron tejuelos de oro de diez pesos y dos tacillas de plata, hasta que se monetarizó su tributo en febrero de 1563. La monetarización también se impuso en el pago de salarios de las autoridades indígenas, pues en febrero de 1552, las autoridades de Ajuchitlán (alcalde, alguaciles y mayordomos) recibían un pago de seis pesos, y el escribano, de dos.³⁰

Otros contrastes con el periodo prehispánico fueron la explotación y uso de los metales introducidos por los españoles, lo cual sin duda fue un rompimiento con la tradición indígena, que los usaba y extraía de manera diferente a los conquistadores. Además, la distancia que los indígenas debían recorrer para llegar a las minas y a donde se transportaban los metales era algo nuevo. Por ejemplo, Coyuca estaba a veintidós leguas de las minas de Taxco, a treinta leguas de Michoacán y a veinte de las leguas de Sultepec. Pungarabato estaba a diez leguas de las minas del Espíritu Santo, a treinta de Pátzcuaro, a veintidós de Taxco y a diecinueve de Sultepec. Cutzamala estaba a treinta leguas de Michoacán, a veinte de Taxco, a dieciocho de Sultepec y a diez de Espíritu Santo. Zirándaro estaba a veinte o veintiséis leguas de Michoacán, a tres del Espíritu Santo y a cuarenta de la Ciudad de México, aunque por un mal camino. Huetamo estaba a cinco leguas de Espíritu Santo y a cuatro jornadas de Pátzcuaro.³¹ Y todas esas distancias eran recorridas por los indígenas para laborar o tributar.

Otro problema suscitado fue la despoblación de la región calentana. Por ejemplo, se estima que en Cutzio el número de tributarios disminuyó de 1524 a 1100, es decir, 27.8%. En Ajuchitlán, bajó de 2073 a 830, es decir, 59.9%. Coyuca pasó de 1092 a 350, es decir, perdió 97.7%; y Pungarabato, de 2109 a 549. Todo esto sólo durante el siglo XVI.

Las epidemias que asolaron la Tierra Caliente fueron decisivas en el despoblamiento de la región. Las principales enfermedades que atacaban a los nativos eran viruela, tabardete, cámaras de sangre, pechugueras y dolor de costado;³² sin embargo, pudo haber otros factores. En Coyuca, por ejemplo, “han muerto muchos indios por haber andado en las minas de plata, oro y cobre”, y algunos huyeron a otros sitios

de la Nueva España, pues se desplazaban, según el mismo testimonio, como “gitanos con sus hatillos y mujeres y con sus hijos a cuestras”.³³

Fuera del comercio del algodón, las corrientes de intercambio que se desarrollaron durante la época prehispánica cayeron en desuso durante el siglo XVII, sustituidas sobre todo por la crianza de ganado bovino. Un ejemplo de esos cambios fue el caso de Cutzian. En tiempos prehispánicos y en los años inmediatos al contacto con los españoles, allí producían principalmente metales, pero durante el periodo virreinal se convirtió en una de las principales estancias ganaderas, cambiando por completo el uso del suelo.³⁴

Esos cambios se aceleraron a fines del siglo XVIII, con la migración de mestizos a la Tierra Caliente, quienes introdujeron grandes cantidades de ganado y causaron toda una revolución agrícola, pues se abandonó el sistema de roza, tumba y quema, que limitaba la superficie cultivable a una o dos hectáreas por trabajador, en favor de nuevos métodos que permitieron triplicar dicha superficie en los valles. Durante aquel periodo también se dio un fuerte impulso al cultivo de caña de azúcar.

Reflexión final

A lo largo del texto se ha presentado cómo distintas sociedades se han apropiado de la Tierra Caliente y sus recursos. El territorio ha sido escenario y actor de transformaciones a lo largo de milenios, de una manera pausada (su composición geográfica) y rápida (por las acciones y transformaciones de las sociedades que la han habitado) al mismo tiempo.

También hemos visto cómo individuos de otras regiones han recibido influencia de la Tierra Caliente. Así pues, la civilización del Balsas debe ser entendida desde la larga duración, considerando que la formación de su paisaje y entorno natural ha tomado siglos. Por otra parte, desde la mediana duración se deben comprender las transformaciones que han causado las distintas sociedades allí asentadas; y desde la corta, cómo en ciertos momentos el arribo de grupos humanos ha modificado el uso de los recursos y materias primas de la región calentana.

* Doctor en Historia, El Colegio de Michoacán.

¹ Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del orden de N. P. S. Agustín*, México, Tip. Barbedillo y Comp., 1886, p. 94.

² Diego Garcés, “Relación de Ajuchitlán y su partido”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, México, UNAM, 1987, p. 30.

³ Según las bases de datos que proporciona el INEGI.

⁴ Benedict Warren, “Minas de cobre de Michoacán, 1533”, en Lorena Mirambell Silva (coord.), *La arqueología en los Anales del Museo Michoacano: épocas I, II*, México, INAH, 1993, p. 582.

⁵ Bartolomé Díaz Borrero, “Relación de Sirandaro y Guayameo”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI. Michoacán*, México, UNAM, 1987, p. 267.

⁶ Garcés, “Relación de Ajuchitlán...”, p. 43.

⁷ Según las bases de datos que proporciona el INEGI.

⁸ Garcés, “Relación de Ajuchitlán...”, p. 37; Díaz Borrero, “Relación de Sirandaro...”, p. 265.

⁹ Pedro Hendrichs Pérez, *Por tierras ignotas. Viajes y observaciones en la región del río de las Balsas*, t. I, México, Cvltvra, 1945, p. 105.

¹⁰ Garcés, “Relación de Ajuchitlán...”, p. 42.

¹¹ *Idem.*

¹² Brigitte Faugère y Veronique Darras, “Las obras rupestres de Huarimio, Tierra Caliente de Michoacán”, *Arqueología*, vol. 28, 2002, pp. 21–48.

¹³ Jay Silverstein, “A study of the Late Postclassic Aztec–Tarascan frontier in Northern Guerrero, México: The Oztuma–Cutzamala”, tesis de doctorado, Universidad de Pennsylvania, 2000, pp. 255.

¹⁴ Jennifer Meanwell, “El Proyecto del Balsas Medio: una investigación sobre funcionalidad y cronología de la cerámica”, FAMSÍ, 2007, p. 9, disponible en <http://www.famsi.org/reports/06021es/>.

¹⁵ Douglas Osborne, “An archaeological reconnaissance in Southeastern Michoacan, Mexico”, *American Antiquity*, vol. 9, núm. 1, 1943, pp. 59–73.

¹⁶ Robert Lister, “Archaeology of the middle Río Balsas basin, México”, *American Antiquity*, vol. 13, núm. 1, 1947, pp. 67–78.

¹⁷ José Luis Punzo Díaz *et al.*, “Primeros datos sobre el uso de adobe y cal en época prehispánica en la región michoacana del río Balsas medio, México”, ponencia en el 15° Seminario Iberoamericano de Arquitectura y Construcción con Tierra, Cuenca, 2015, p. 6.

¹⁸ Osborne, “An archaeological reconnaissance...”, pp. 63–64.

¹⁹ Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, versión literaria de Rafael Tena, México, Secretaría de Cultura / INAH, 2018, p. 189.

²⁰ Alcalá, *Relación de Michoacán*, p. 190.

²¹ Garcés, “Relación de Ajuchitlán...”, p. 29; Díaz Borrero, “Relación de Sirandaro...”, p. 263.

²² Díaz “Relación...”, p. 262.

²³ Benedict Warren, *La conquista de Michoacán: 1521–1530*, Morelia, Fimax, 1989, pp. 217–237.

²⁴ Francisco González de Cossío (ed.), *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España: siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1952.

²⁵ Basalenque, *Historia de la provincia...*, p. 103.

²⁶ Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Papeles de Nueva España. Geografía y estadística. Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1905.

²⁷ González de Cossío (ed.), *El libro de las tasaciones...*

²⁸ Del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España...*

²⁹ Del Paso y Troncoso (ed.), *Papeles de Nueva España...*; González de Cossío (ed.), *El libro de las tasaciones...*

³⁰ Carlos Paredes, “Y por mi visto...” *Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales del siglo XVI*, vol. 1, México, CIESAS / UMSNH, 1994.

³¹ González de Cossío (ed.), *El libro de las tasaciones...*

³² *Idem.*

³³ Garcés, “Relación de Ajuchitlán...”, pp. 30–31.

³⁴ Eric Léonard, *Una historia de vacas y golondrinas. Ganaderos y campesinos temporeros del Trópico Seco Mexicano*, México, El Colegio de Michoacán / Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération / FCE, 1995, p. 32.

Conquista de las montañas, conquista de un territorio

Martín Rodrigo Vilariño*

Resumen

El siguiente trabajo analiza una serie de actos simbólicos y rituales llevados a cabo por criollos sobre tres montañas situadas en territorios indígenas de las regiones de Cuyo y Patagonia, ello en el marco de campañas militares durante el siglo XIX. La hipótesis de la cual se parte es que esos actos fueron una herramienta de dominación política y territorial que los criollos usaron para complementar la violencia física que desplegaban en aquel momento sobre las distintas parcialidades indígenas. Para esto se analizó un corpus documental compuesto de mapas, diarios de campañas militares y científicos, entre otros. La conclusión a la que se arriba es que, a pesar de las diferencias en tiempo y espacio de los casos analizados, tuvieron como punto en común que fueron espacios simbólicos de importancia para los distintos grupos indígenas y su territorialidad, elegidos por los criollos para llevar adelante actos que reforzaran una dominación tanto física como simbólica.

Palabras claves: Cuyo, indígenas, montaña, Patagonia, territorio.

Abstract

The following work analyzes a series of symbolic and ritual acts, carried out by Creoles in the framework of military campaigns during the 19th century, on three mountains located in indigenous territories of the Cuyo and Patagonia regions. The hypothesis from which it is based is that these acts were a tool of political and territorial domination that the Creoles carried out in order to complement the physical violence that they were deploying at that time on the different indigenous biases. For this, a documentary corpus composed of maps, diaries of military and scientific campaigns, among others, was analyzed. The conclusion reached is that despite the differences in time and space of the analyzed cases, they had as a common point that they were symbolic spaces of importance for the different indigenous groups and their territoriality, chosen by the creoles to carry out acts that reinforced both physical and symbolic domination.

Keywords: Cuyo, indigenous, mountain, Patagonia, territory.

Introducción

El presente trabajo, de carácter introductorio y exploratorio, tiene por objeto analizar desde la perspectiva de la antropología histórica una serie de prácticas que en el siglo XIX desarrollaron distintos actores criollos en ámbitos montañosos situados “tierra adentro”¹ de la región Arauco–Patagónica–Pampeana, indagando en los potenciales sentidos que pudieron tener. Tres montañas y volcanes situados en la región —el volcán Payén, el cerro Del Carmen/Villegas y el volcán Domuyo (mapa 1)— constituyen el centro en torno al cual se busca examinar algunas acciones de carácter simbólico y ritual que se llevaron a cabo tanto en sus cumbres como en sus cercanías, observando sus implicaciones y significados en el marco social y político en que fueron realizadas.

A partir de los casos mencionados se busca problematizar el hecho de que en algunas ocasiones, en esta oportunidad en el contexto de campañas militares desplegadas por estados provinciales o nacionales, las montañas situadas en territorios indígenas fueron escenario de disputas de sentidos y autonomías territoriales, cuando los criollos ejecutaron en ellas actos simbólicos y rituales con una finalidad concreta. Se retomarán para su escrutinio situaciones ocurridas en dos campañas militares del siglo XIX: la de 1833 y la de 1879–1881. La hipótesis inicial es que tales campañas tuvieron como finalidad la conquista simbólica de las montañas y, por consiguiente, de los territorios indígenas que las contenían, sirviendo a la vez como un complemento de las acciones militares que simultáneamente se iban consumando. En otras palabras, se puede decir que esos actos implicaron una apropiación simbólica de los sitios montañosos —dado que están insertos dentro de una territorialidad indígena de mayor amplitud—, acompañados en muchos casos de una ocupación por ejércitos criollos provinciales o nacionales sobre los territorios de los grupos indígenas de la región cuyana y patagónica a lo largo del siglo XIX. Dado su carácter estratégico, pero también su valor social para los grupos indígenas, las montañas en cuestión no fueron elegidas al azar. Por el contrario, hubo una razón específica: se buscaba no sólo una conquista militar, sino también ontológica de estos sitios. En ese sentido, las montañas fueron espacios simbólicos, ontológicos y estratégicos que debían ser conquistados e incorporados a los territorios del naciente Estado nacional argentino.

Cuando hablamos de actos simbólicos y rituales, partimos de entenderlos como acciones sociales polisémicas² que pueden poseer un cierto grado de sistematización, protocolización y reproductibilidad, y que contienen distintos momentos o

partes que dialogan entre sí.³ Estos actos también pueden comprenderse en su carácter performativo y comunicacional, pues buscan transmitir mensajes y generar una modificación en el ámbito social en donde se desarrollan; su sentido, así como la eficacia con que se transmite, depende tanto de los contextos como de quiénes sean los emisores y los receptores.⁴ Cabe destacar que su carácter polisémico hace que los significados que los sujetos les atribuyen no siempre sean evidentes o “traslúcidos”, sino que por momentos pueden aparecer insertos en una “urdimbre de sentidos”⁵ que entran en diálogo entre sí. En tal situación, es de importancia que sean analizados en su contexto de producción para poder visibilizar los sentidos esquivos.

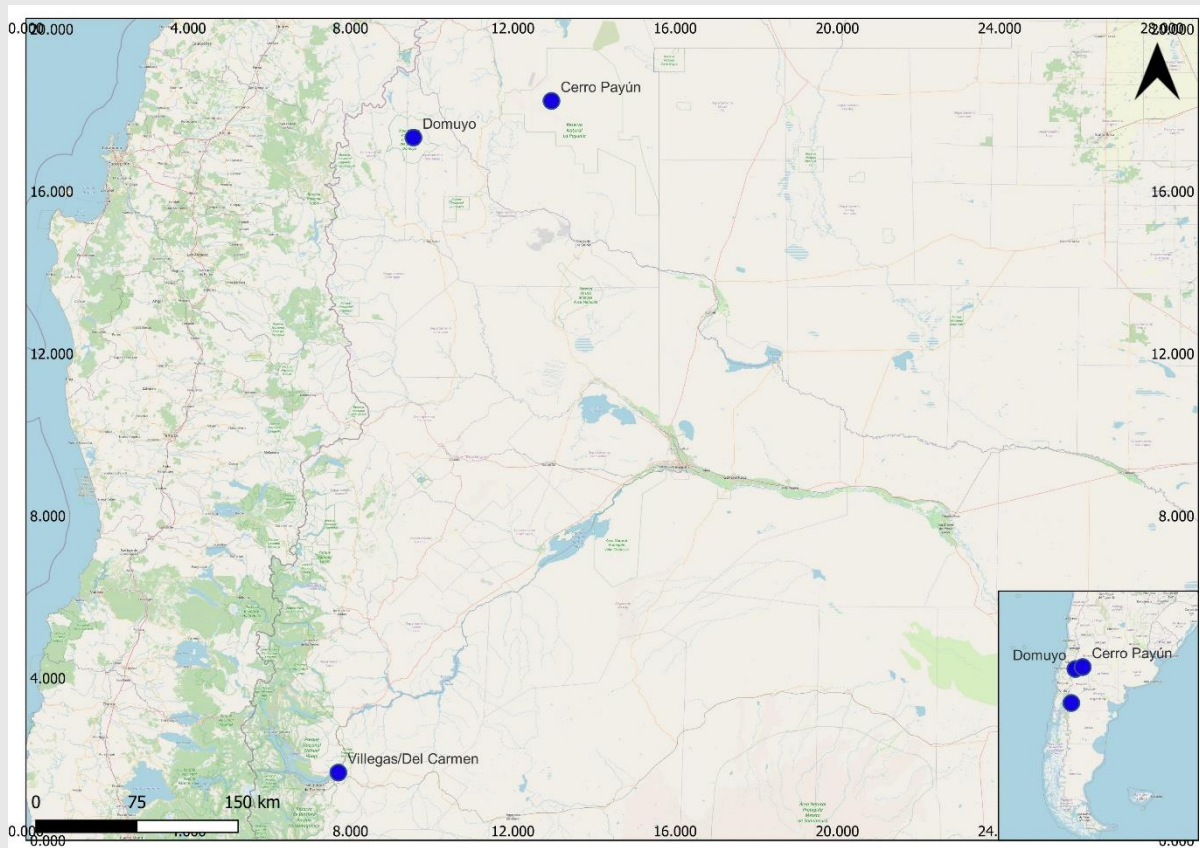
Por otro lado, entendemos esos actos simbólicos y rituales como una herramienta para imponer una cierta estructura política y social, la del Estado y la de la nación argentina, en los territorios conquistados. Aquí resulta pertinente retomar la noción de “ritos de institución” planteada por Pierre Bourdieu,⁶ quien, al hablar de los procesos de institucionalización, hace referencia a la construcción de un orden social en el cual se ejerce una violencia física y simbólica desde una estructura, en este caso, la estatal. Para tal fin se recurrirá a una serie de herramientas de índole coercitiva y disciplinaria que actuarán sobre la subjetividad de los grupos sociales.⁷ Tanto los símbolos como los rituales son una parte constitutiva de los Estados, tendiente a imponer una construcción nacional y estatal determinada,⁸ con sus respectivas representaciones colectivas, mediante el ejercicio legítimo de la fuerza física y simbólica. En otras palabras, los actos simbólicos y rituales sirven para manifestar, socializar e imponer proyectos políticos y sociales, pero también formas de categorías clasificatorias, de percepción y de memoria, actuando sobre la subjetividad de los colectivos y los individuos.⁹

A lo largo del siglo XIX, los criollos desplegaron acciones bélicas con el fin de exterminar a los indígenas y apropiarse de sus territorios. Las columnas militares que avanzaron sobre aquellos espacios no lo hicieron solas, sino que fueron acompañadas de toda una maquinaria estatal, de mayor o menor grado de desarrollo y consolidación, que incluyó científicos, religiosos, comerciantes y hacendados que reforzaron o terminaron de cumplir la empresa del ejército: la conquista y relevamiento de los nuevos territorios. Además, en paralelo, fundaban cuarteles y ciudades destinadas a ocupar y reafirmar la presencia estatal tanto física como simbólica.

En el presente estudio se lleva a cabo una sucinta reconstrucción tanto de los eventos ocurridos en las montañas que son objeto de análisis como del contexto en el

que sucedieron. Para ello se utilizaron tanto impresos como fuentes inéditas, estas últimas provenientes principalmente del Archivo General de la Nación (AGN Argentina) y del Archivo General de la Provincia de Mendoza (AGPM). Además se consultaron algunos mapas antiguos que muestran la existencia de variaciones en la toponimia de las áreas trabajadas, con la finalidad de precisar la ubicación de las montañas en cuestión y sitios asociados. Del corpus documental examinado —en donde se incluyen, entre otros, diarios de campañas militares y de expediciones científicas, diarios de misioneros, mapas antiguos, cartas personales y periódicos— se extrajeron los datos necesarios para el análisis que se presenta a continuación.

Por último, y antes de adentrarnos en los casos de estudio, es necesario abordar, aunque sea de forma sintética, algunos aspectos vinculados a la territorialidad indígena y sus concepciones de las montañas para comprender los impactos generados en dichos espacios por las ritualidades criollas.



Mapa 1. Área de estudio. Fuente: elaboración propia.

Territorios y montañas

Existen numerosas definiciones de lo que es una montaña. Pero más allá de su grado de elevación e inclinación, se puede entender como un accidente geográfico que forma parte de un territorio que lo contiene y que a su vez se podría definir como una apropiación y control histórico, sociocultural y político del espacio físico, mediada por relaciones de poder entre los grupos sociales.¹⁰ La apropiación espacial puede producirse en lo material y en lo simbólico, además de que puede estar impulsada ya sea por individuos o grupos sociales mediante la creación de representaciones, usos y tránsitos específicos tanto del espacio como de los elementos que contiene.¹¹ Ello implica que el territorio se configura a partir de los parámetros que brindan los vínculos sociales así como las cosmovisiones de las sociedades, inscribiéndose en él diversas prácticas y creencias sociales con sus propias historizaciones.¹²

De igual manera, al ser producto de las representaciones y usos sociales, el territorio, posee un carácter multidimensional y multiescalar,¹³ la cual quiere decir que el ordenamiento territorial está conformado por múltiples sentidos —en ocasiones, en tensión entre sí— que se manifiestan en diferentes formas —como puede ser la toponimia, el arte rupestre y las leyendas—¹⁴ y en distintas escalas espacio-tiempo; abarcan desde sitios puntuales hasta grandes áreas. Por lo tanto, el territorio se conforma a partir del diálogo y de tensiones entre sentidos, usos y formas de apropiación a lo largo de varias escalas espaciales y temporales, sin fronteras fijas que las demarquen. Las distintas escalas en diálogo están atravesadas por la “delimitación de fronteras, de control y jerarquización de puntos nodales, y del trazado de rutas, de vías de comunicación y de toda clases de redes”.¹⁵

Un ejemplo de las diferentes representaciones que pueden tener los espacios es lo que acontece con las montañas. Si nos detenemos en el contexto histórico del cual partimos para el presente estudio, se puede observar cómo en las sociedades europeas del siglo XIX comienzan a utilizarse criterios clasificatorios de las montañas y los lugares en que se encuentran, muy distintos a los de los grupos indígenas. Paralelamente a los sucesos que analizamos —desarrollados en las campañas militares de 1833 y 1879—, durante el siglo XIX se observa en Europa el surgimiento y la consolidación de lo que se podría llamar un “montañismo científico”: las montañas comienzan a ser ascendidas con fines de investigación, perspectiva que involucra observación y experimentación. Durante aquella época no sólo se emprenden esas campañas a lo largo del planeta, sino que además surgen y se consolidan clubes que impulsan expediciones con el afán de conquistar las cumbres de los más

diversos cordones montañosos.¹⁶ Detrás de dichas campañas científicas y deportivas se trasluce una conceptualización y clasificación de lo humano y lo no humano, en donde lo no humano es agrupado bajo el término “naturaleza”. Esta noción de “naturaleza” generada por el occidente del siglo XIX implicó una exteriorización de “lo natural” y un corte radical con el ser humano, con un carácter ontológico diferenciado y con normas y relaciones diferentes.¹⁷

Ese carácter exterior posibilitó clasificar al mundo natural y sujetarlo a las necesidades de la humanidad, de ahí la idea de los “recursos naturales” al servicio de las necesidades humanas. Es dentro de tal giro ontológico que se comienza a generar en occidente, hacia el siglo XVIII —cuando se escinden los vínculos entre los entes humanos y no humanos, y surge la noción de “naturaleza” que perdura hasta la actualidad—, el interés por explorar y ascender las montañas. En paralelo a esta mirada científica y deportiva, las montañas, en tanto insertas dentro de un espacio, también pasan a ser vistas como elementos geográficos que delimitan territorios y se convierten en objetivo de los nacientes Estado–Nación–Territorio¹⁸ y de sus ejércitos.

Una concepción distinta puede observarse entre los grupos indígenas, que poseen un vínculo diferente con los seres no humanos y para quienes la noción de “naturaleza” occidental carece de sentido, especialmente en lo concerniente a los límites fijos que la separan de la humanidad. Un ejemplo de ello es lo que sucede con el pueblo mapuche, para el cual las montañas no son un elemento inerte y ajeno a los vínculos sociales, sino que, por el contrario, poseen un valor especial. Los tres casos que se retoman en el presente trabajo —el Payén, el Domuyo y el Del Carmen/Villagas— se sitúan dentro del territorio mapuche, denominado *Waj Mapu*. Las montañas (*mawiza*) y volcanes (*degiñ*) ahí ubicados desempeñan un papel especial: son sitios imbuidos de representaciones y marcas simbólicas producto de las diversas memorias individuales y colectivas. Además, ambos se encuentran vinculados a la figura del *Pillán* (o *Pillañ*), con lo que adquieren un carácter sagrado. A pesar de que el tema reviste una gran complejidad para resumirlo en pocas palabras, se puede decir que se trata de una figura de la cosmovisión mapuche que ha adquirido distintos significados según la perspectiva desde la cual se mire. Algunos cronistas, viajeros, militares y científicos lo han asociado, desde una mirada exotista y estereotipada, con seres como el diablo católico, una deidad ligada a los rayos o ciertos dioses como Ngünechen. A pesar de las multiplicidades de sentido, todos concuerdan en situar su morada en volcanes y montañas o en aceptar la existencia de una relación directa con ellos.¹⁹

Para el pueblo mapuche, el *Pillán* posee sentidos religiosos, sagrados y sociales muy profundos, estrechamente vinculados a la vida de la comunidad;²⁰ se encuentra en el origen del propio pueblo mapuche y de numerosos *lof* —comunidades/parcialidades—²¹ y aparece en los relatos cosmogónicos. La observación demuestra que la figura del *Pillán* posee una complejidad mucho mayor a la retratada por cronistas y científicos decimonónicos. Se encuentra relacionada con montañas y volcanes debido a que estos espacios ofician como residencia del *am*²² de los antepasados “ilustres”, aquellos que tuvieron un papel relevante para la comunidad, por ejemplo líderes políticos y religiosos. Por otro lado, en comentarios de miembros de los *lof* o representantes indígenas se dice que la palabra *Pillán* deriva de *püllü*,²³ término que alude al alma de los seres vivos, en referencia al alma y a la vida que poseen los volcanes y montañas. Esto hace que el *Pillán* y los cerros en donde habita tengan una influencia muy importante en las comunidades aledañas, y no tan aledañas, al insertarse en una compleja red de relaciones sociales en donde intervienen rituales como el *gejipun* o el *camaricún* —rogativas— que unen a seres humanos y no humanos.

Además de los sentidos sagrados y sociales que tuvieron —y tienen— las montañas para el pueblo mapuche, también se pueden destacar valores vinculados a la seguridad y la economía. Por un lado, las montañas fueron lugares donde hubo corrales naturales de piedras —denominados *mala*—, usados en la antigüedad por los indígenas para protegerse de ataques tanto de otras parcialidades como de los hispano-criollos. Por otro lado, las montañas son parte de los territorios de trashumancia de los grupos indígenas, escenario de las veranadas y en los cuales llevan a pastar los animales que sirven de sustento económico a las familias.

Como se puede observar, los sentidos otorgados por los distintos *lof* mapuche a montañas y volcanes muestran que tienen un vínculo social cotidiano y ontológicamente diferente al planteado en occidente y hacen que esos espacios adquieran una notoria importancia en la vida de las personas.

El Payén y la campaña de 1833

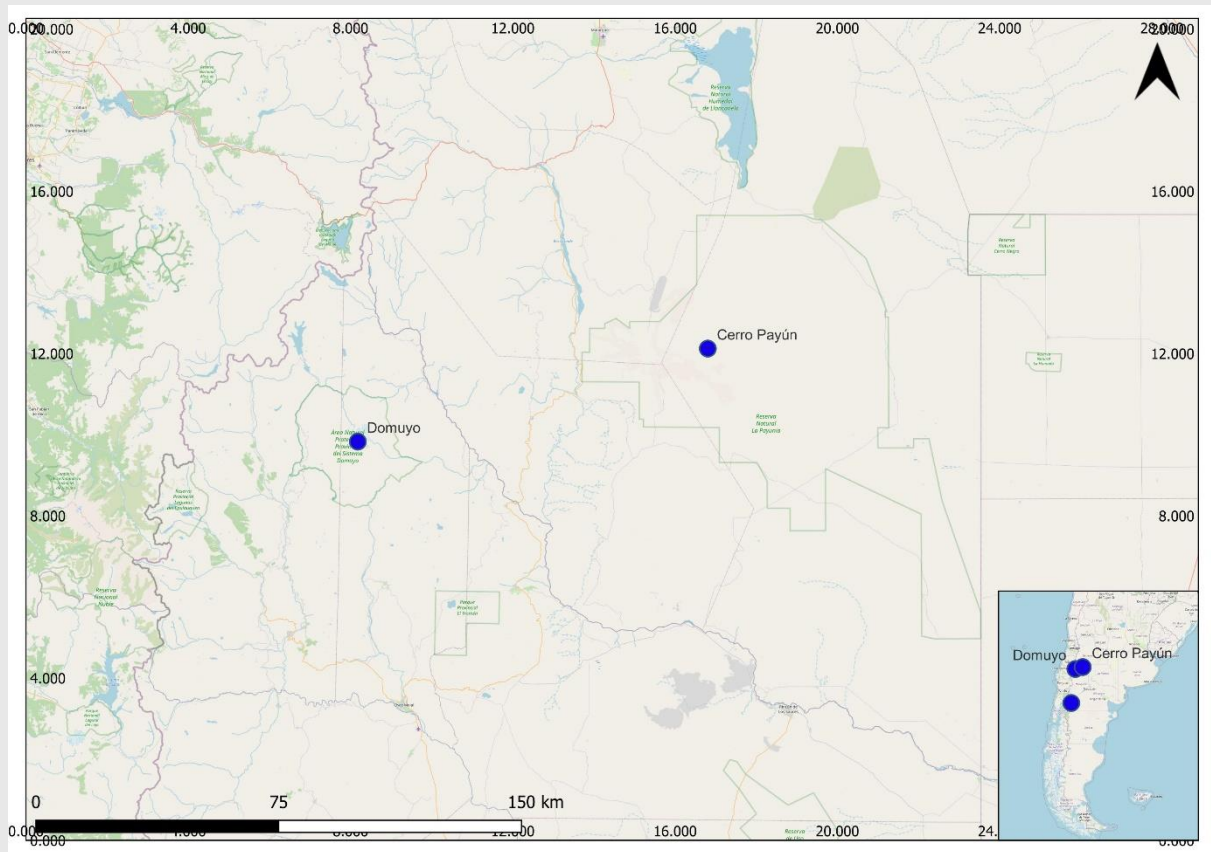
El cerro Payén, ampliamente mencionado en las crónicas desde el siglo XVIII en adelante, se sitúa en el área de la Payunia —departamento de Malargüe, provincia de Mendoza, Argentina— y fue escenario, durante la campaña militar de 1833 hacia los territorios indígenas, de un acto encabezado por las fuerzas de ocupación. En

aquella región, que a su vez se superpone con el área volcanológica de la Peyenia,²⁴ se encuentran dos volcanes: el Payún Matrú —con aproximadamente 3715 ms.n.m.— y el Payún Liso —con alrededor de 3833 ms.n.m.—, el primero considerado activo y el segundo inactivo. El último es el que, según Vicente Lombardozi, los pobladores locales denominan Payún o Payén;²⁵ eso hace posible conjeturar que el Payén mencionado en las fuentes documentales es el actual volcán Payún Liso (mapa 2). Fue un sitio que revistió gran importancia dentro de los territorios indígenas y un objeto deseado por numerosos hispano-criollos, al punto de que lo eligieron para que el ejército realizara un acto que reafirmaba la conquista de los territorios indígenas.

“Payén” puede traducirse, según el *mapuzungún*,²⁶ como “cobre”,²⁷ en alusión al mineral que se creía que existía en sus entrañas y cercanías. Ese cerro era conocido desde inicios del siglo XVIII, a pesar de encontrarse en territorios indígenas que mantuvieron sus autonomías hasta finales del siglo XIX y aun cuando en 1833 existía todavía un escaso y fragmentado conocimiento de aquel espacio a raíz de la complejidad y dificultad para los hispano-criollos de ingresar a esos territorios.²⁸ Según menciona Amadeo Frezier a comienzos de 1700,²⁹ el cerro fue “descubierto” por Juan Meléndez, quien lo nombró San José. Por su parte, Silvestre Antonio de Rojas afirma, en una crónica sobre la mítica Ciudad de los Césares, que este cerro fue descubierto en 1701 por Nicolás Francisco de Retaña,³⁰ corregidor de Mendoza por aquel entonces. Dicha crónica revela además que era un lugar habitado por grupos indígenas y que existían algunos minerales de valor. Según el mismo autor, no sólo había lapislázuli sino que el cobre era de gran calidad, y la cantidad extraída de él sirvió para confeccionar diez cañones de campaña, cada uno de diez libras de peso. Por su parte, Juan Ignacio Molina,³¹ a fines del siglo XVIII, retoma los datos de Frezier y agrega que era la mina más afamada del “Reyno de Chile”, aunque ya no se explotaba porque lo impedían los puelches.

Citan ese cerro también viajeros y militares,³² como punto de referencia dentro del territorio indígena y fuente de riqueza vinculada a la existencia de minerales, sobre todo el cobre. Las referencias continuaron hasta finales del siglo XIX, época en que se llevó adelante la ocupación militar de los territorios indígenas por el Estado argentino. Los ideólogos de aquella campaña y primeros exploradores de los territorios recién ocupados siguieron asociando al Payén con la riqueza del cobre.³³ Por otro lado, en estudios recientes se ha comprobado que este cerro cuenta además con fuentes de obsidiana que sirvieron para la confección de herramientas líticas que circularon por una amplia red de intercambios.³⁴

De lo mencionado hasta el momento se desprende que el Payén fue un lugar de ocupación y tránsito de distintas parcialidades indígenas a lo largo de la historia. El sitio no pasó inadvertido para los hispano-criollos, por el contrario, fue un punto de referencia tierra adentro, tanto por su valor estratégico en el paisaje a raíz de situarse ahí *tolderías* —viviendas rústicas indígenas— y estar atravesado por *rüpüs* —caminos/rastrilladas—, como por la idea de que contenía grandes riquezas.



Mapa 2: ubicación del Payén Matru, el Payén Liso y del Domuyo. Fuente: elaboración propia.

Durante 1833 y 1834 la zona fue parte del teatro de operaciones de una campaña militar que sostuvieron en conjunto las provincias de Buenos Aires, Córdoba y Mendoza con el fin de exterminar a los grupos indígenas y ocupar sus territorios, adelantando así la línea de frontera que durante aquella época llegaba en la zona de

Mendoza hasta los fuertes de San Carlos y San Rafael. La campaña conllevó el despliegue de tres columnas —la de Buenos Aires comandada por Juan Manuel de Rosas, la de Córdoba al mando de Huidobro y la de Mendoza bajo la dirección de José Félix Aldao— que avanzaron paulatinamente hacia algunos puntos tierra adentro. En un comienzo se buscó que estas columnas actuaran de forma coordinada, pero cuestiones logísticas lo impidieron y cada una exploró por su cuenta los nuevos territorios en los cuales se adentraba, librando combates de mayor o menor intensidad con las parcialidades indígenas que se encontraba en su camino.

Una de estas columnas, la de Buenos Aires, al alcanzar su objetivo inicial que era llegar hasta Choele-Choel, en el río Negro, envió desde ahí varias partidas a perseguir a los *lonkos* o caciques que huían hacia la cordillera de los Andes. La partida a cargo del coronel Pedro Ramos tuvo la misión de explorar y destruir las tolderías existentes en las cercanías de los Andes, así como perseguir y eliminar a los líderes indígenas, como Chocori, Caniulan, Trocoman, Maullin y Cayupan,³⁵ en su huida de la avanzada criolla. En esa persecución, Ramos tomó por el río Colorado, desde Médano Redondo hacia el oeste, y llegó hasta el sur de lo que actualmente es la provincia de Mendoza (véase mapa 3), específicamente hasta las inmediaciones del cerro Payén. Luego de andar numerosos kilómetros, decidió, en su calidad de representante de la columna al mando de Rosas, consumar un acto de carácter simbólico y ritual que resaltara y reafirmara tanto la presencia del Estado como la dominación de los territorios indígenas por las fuerzas armadas. Para ello echó mano de elementos propios del nascente Estado, por ejemplo, el pabellón nacional y los nombres de las personas que colocaron sus cimientos.

La ceremonia consistió en tallar en piedra los nombres de los firmantes del Acta de Independencia de 1816 y en izar la bandera nacional.³⁶ Según el parte de Ramos a Rosas, a fines de octubre de 1833, luego de algunos enfrentamientos con grupos indígenas, habían llegado a las cercanías del cerro Payén:

Por esta vuelta donde forma codo, pasa el camino grande que sigue al Neuquén y viene de Chacileo (lugar donde batío el Sr. Gen.l las tribus del Llanquetruz) dejando el cerro á la derecha como ocho á diez leguas durante el río. El enunciado cerro aseguran los que lo conocen ser el bien afamado Payen.

El Río sigue desde el codo indicado, como ocho leguas hacia el Este y luego de vuelta otra vez al Nor-Oeste y caminando diez leguas del camino y paso grande que viene de Chacileo, se halla un elevado médano y punta de cuchilla que toca sobre el río. lugar hasta donde ha llegado la División primera del

Exercito de la Izquierda á mis órdenes, y sus descubiertas seis o ocho leguas mas arriba.

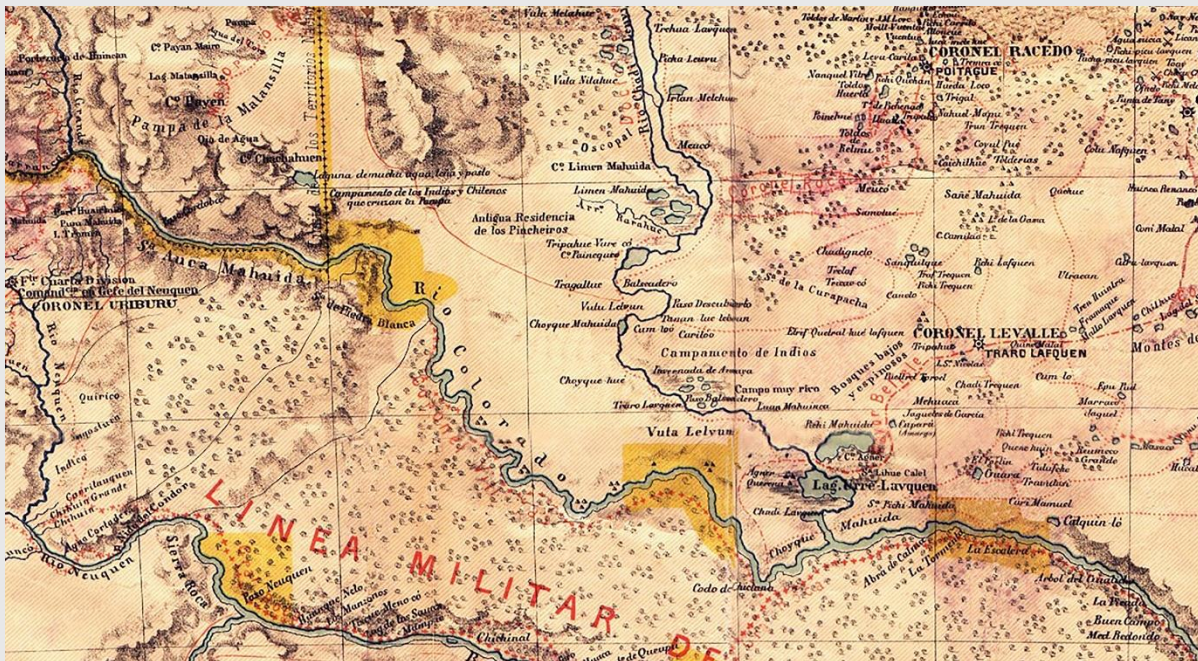
Según las noticias que he tomado, el Fuerte de San Rafael queda cerca de este punto como treinta leguas. Desde allí se presenta ya bien clara la Cordillera de los Andes.

Antes de regresar, la División Conforme á las ordenes de V. E. refixaron inscripciones con los nombres de los ilustres Patriotas que firmaron la acta de nuestra Independencia, y enarbolado el Pabellón Nacional regreso la División hasta este punto donde espero las órdenes de V. E. segun lo que me tenía prevenido.³⁷

Años más tarde, documentación oficial y el propio Rosas³⁸ mencionan que el acto se verificó en la cumbre del Payén. Con todo, el lugar exacto en donde se realizó el izamiento de la bandera es poco claro y varía según la interpretación de los autores que abordan el tema. Según Ruiz Moreno,³⁹ tal cosa ocurrió en las faldas del cerro, pero de acuerdo con otros autores fue en sus cercanías. Raúl Silva Montaner⁴⁰ sostiene que la columna dirigida por Ramos arribó al Payén, lo rodeó diez leguas más arriba y en ese lugar elevó la bandera nacional; desde allí envió hombres a que reconocieran la zona, quienes llegaron a pocos kilómetros del Fuerte de San Rafael. Por su parte, Fued Nellar explica que el propio Ramos alcanzó el mencionado cerro, el cual “fue reconocido y observado en una extensión de 50 kilómetros”,⁴¹ y “con este acto de fe, de patriotismo, de renovados esfuerzos titánicos se dejó sentado en aquel lejano año, el concepto y principio inalienable de la soberanía Argentina, en tierra inexplorada, despoblada y expuesta al arbitrio de cualquier malón en potencia o impune invasor”.⁴² Si bien hasta el momento no se han encontrado otras fuentes documentales que detallen el suceso, con lo que sigue en duda si ocurrió en la cumbre del Payén o en sus cercanías, queda claro que el cerro fue un elemento central en el acto escenificado por las fuerzas de Ramos, que lo reconocieron como un espacio distintivo.

Siguiendo esta mirada cabe preguntarse: ¿por qué realizar ambos hechos —el izado de la bandera y el tallado en piedra con los nombres— en el Payén, teniendo a lo largo del viaje numerosos sitios para consumarlos? No se trataba de acciones azarasas o desprovistas de significado, lejos de ello, su fin era reforzar la acción militar —y por ende del Estado— sobre los territorios indígenas. Con el despliegue de sus fuerzas armadas y de sus símbolos, el Estado conquistador manifestaba su

fuerza coercitiva desde una doble óptica, simbólica y material. Ello se podrá observar nuevamente en los años venideros, en particular cuando abordemos los dos casos siguientes.



Mapa 3. Zona del Payén y territorios recorridos por Ramos durante 1833. Fuente: Manuel Olascoaga, *Estudio topográfico de la Pampa y Río Negro*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1974 [1880].

El cerro del Carmen/Villegas y la campaña de 1881

El cerro actualmente llamado Villegas o El Carmen de Villegas se encuentra a la puerta del río Nahuel Huapi, en las cercanías de la localidad Dina Huapi —departamento rionegrino de Pilcaniyeu, Argentina (mapas 4 y 5)—, y cuenta con una altitud aproximada de 1429 ms.n.m. En 1881 fue ascendido y bautizado con el nombre de Nuestra Señora del Carmen, en el contexto de una campaña militar genocida llevada adelante por el Estado argentino. A diferencia del Payén, no se han encontrado referencias históricas que se remontan más allá de la década de 1870, pero se sabe que ahí las fuerzas de ocupación efectuaron una ceremonia de gran importancia simbólica que adquiere sentido en el contexto de la conquista de los territorios indígenas por el Estado argentino hacia fines del siglo XIX.

En 1878, Julio Argentino Roca es nombrado ministro de Guerra y Marina del gobierno de Nicolás de Avellaneda, presidente de la República Argentina entre 1874 y 1880. Con el aval de Avellaneda y de poderosos grupos económicos y políticos del país, Roca lanzó una nueva campaña militar contra los indígenas, encaminada a ocupar definitivamente sus territorios, cumpliendo así con la Ley 215 —sancionada en 1867— que estipulaba el avance de la frontera hasta los ríos Negro y Neuquén. Entre septiembre de 1878 y abril de 1879,⁴³ como parte de sus preparativos, ordena a los principales jefes militares de la frontera desatar una serie de ofensivas contra las tolderías indígenas. Cumplidas estas acciones, comienza en abril de 1879 la expedición militar, desplegando cinco columnas que tenían como objetivo perseguir, cercar y eliminar a todo indígena que fuera visto.

Al mando de la primera columna, Roca llegó en junio a Confluencia y quedó a la espera de la columna proveniente del norte. A fines de ese mes retornó a Buenos Aires para asumir la presidencia de la Argentina, no sin antes dejar al mando a Conrado Villegas. En octubre de 1880, Roca se hizo cargo de la presidencia y nombró como ministro de Guerra y Marina a Benjamín Victorica. Durante ese año se registraron en Buenos Aires y Corrientes levantamientos armados de facciones opositoras al gobierno nacional, lo que implicó que tuviera que movilizar las fuerzas armadas asentadas en la línea de frontera, y al descuidar esta línea facilitó una respuesta militar de algunas parcialidades indígenas. Ya sofocadas las amenazas en Buenos Aires y Corrientes, Villegas recibió la orden de emprender una nueva campaña militar sobre los territorios indígenas, esta vez con el objetivo principal de alcanzar el lago Nahuel Huapi, en la actual provincia de Río Negro.

Ese lago no era uno cualquiera; se trataba de un cuerpo de agua de gran importancia dentro de un territorio habitado por varias parcialidades indígenas a lo largo de la historia, explorado por hispano-criollos desde tiempos coloniales, entre ellos algunos misioneros.⁴⁴ La importancia estratégica del lago, cuya conquista habían anhelado con ardor, primero los españoles y luego los criollos y sus diversos estados, se pone de manifiesto en los esfuerzos por llegar ahí y en el ritual practicado en ese sitio por Villegas. Al igual que en el caso de Ramos en el Payén, ese ritual puso de manifiesto la intención de poner de relieve la presencia del Estado en los territorios indígenas que pretendía dominar.

Cumplido el objetivo de alcanzar el lago, se crearon grupos de expedicionarios para terminar de ocupar la región y explorar los nuevos territorios a conquistar. El 3 de octubre de 1881, al llegar a la entrada del lago Nahuel Huapi, Villegas mandó izar

la bandera nacional en un cerro cercano al que bautizó con el nombre de Nuestra Señora del Carmen:

Sirviéndole de asta un roble, fue izado el pabellón nacional en el cerro mas elevado de las cercanías, desapareciendo con su presencia los vestigios de la barbarie en estos territorios, y brillando en el porvenir la libertad y la civilizacion. [Si] esa enseña ó su [hu]jella es aniquilada por los elementos será al menos su recuerdo, el faro guiador de los venideros habitantes de esta zona compulsandolos, á cultivar y dar vida al suelo virgen de la patria.

Por el Santo del día, se le puso al cerro el nombre de Nuestra Señora del Carmen.⁴⁵

Una semana después de este hecho, ya reunidas todas las tropas al pie del cerro y situada la bandera en su cumbre, tuvo lugar un acto militar⁴⁶ y una proclama en donde Villegas destacó los objetivos de la campaña y el valor de los Andes y de la bandera como símbolos. El izamiento de la bandera nacional sobre el cerro más alto de la zona y su bautizo con el nombre de una santa católica actuaron como elementos “civilizatorios”:

Soldados de la Division del Rio Negro y Neuquen:

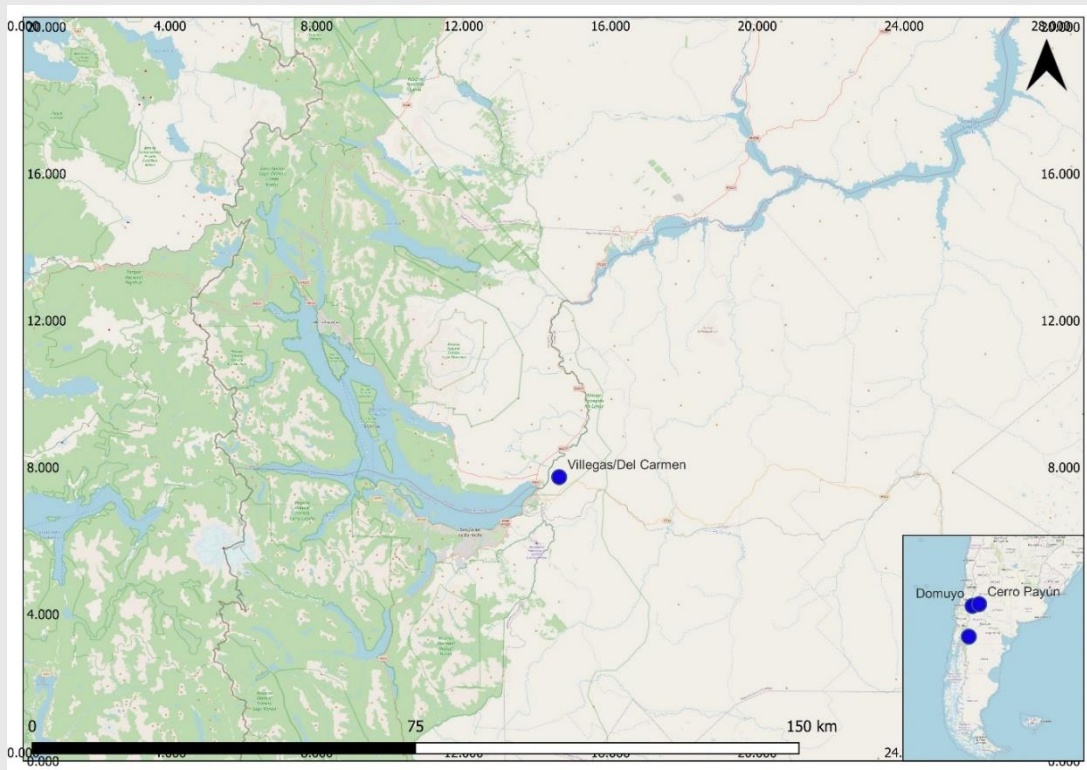
En nombre del Gobierno de la Nacion, os saludo al pie de los históricos Andes, cuyos nevados picos sintieron la planta de nuestros antepasados, que en nombre de la humanidad y de un derecho divino llevaron la libertad á pueblos hermanos aun sometidos á la ley del conquistador.

Sois la primera Division de las tres armas que viene á oír la repercusion del cañon de Maipo y Chacabuco, que en su éco llevará á los pueblos la feliz nueva de que el estandarte azul y blanco flamea en el gran lago Nahuel Huapi, como un centinela avanzado de la civilizacion y un guardian de los derechos de la patria.⁴⁷

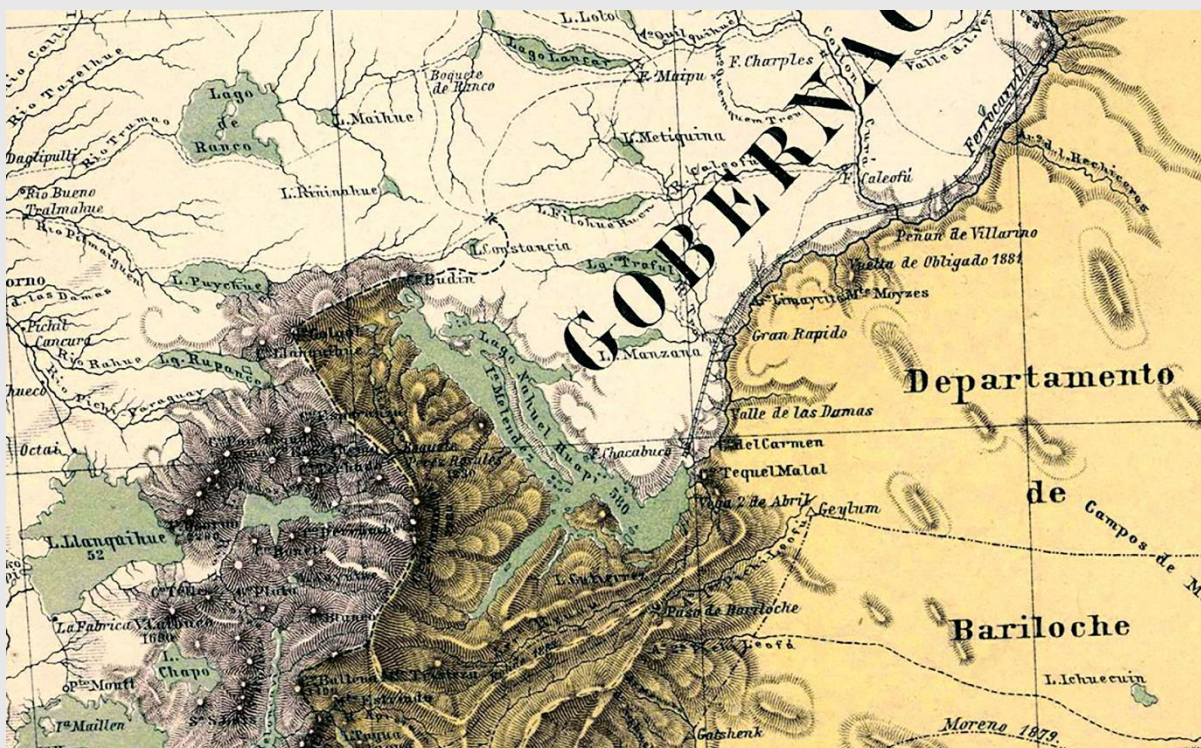
Según Alberto Scunio, ese día Villegas pasó revista a sus tropas y “seis proyectiles de artillería estallaron sobre los cerros cercanos saludando a la bandera argentina que, orgullosa, flameaba sobre el picacho del Carmen”.⁴⁸ Culminada la campaña, en mayo comienza el retorno de las tropas a sus lugares de origen. Años después, en 1897, la expedición científica encabezada por Francisco P. Moreno asciende nuevamente el cerro, al cual ya se le identifica como “Carmen de Villegas”.⁴⁹

Elemento fundacional y disciplinario del Estado nacional sobre las poblaciones indígenas y sus territorios, el hecho adquirió tal relevancia que a inicios del siglo XX en la ciudad de Bariloche se celebraron actos en homenaje a la “campaña del desierto” comandada por Roca y al izamiento de la bandera nacional en aquella región por Conrado Villegas.⁵⁰ En esa misma época, el padre Manachino, inspector de los salesianos, visitó el cerro Villegas junto con una delegación indígena a cargo del *lonko* Curruhuinca.⁵¹

Según Juan Carlos Walther,⁵² las campañas de 1833 y 1879 tuvieron puntos en común: extender la frontera hasta el río Negro, eliminar a los indígenas y ocupar sus territorios, y fundar fuertes y poblados para “civilizar” dichas zonas. En ese sentido, también se puede observar que ambas ejecutaron actos simbólicos para reafirmar la conquista, eligiendo puntos estratégicos y de alguna manera relevantes en la territorialidad indígena. Si en 1833 se optó por realizar el acto en el Payén, en 1881 se escogió un cerro situado a las puertas de un lago altamente deseado por las fuerzas nacionales. Pero a la conquista militar había que añadir la conquista simbólica; sólo de esa manera podría garantizarse el despojo de los territorios indígenas.



Mapa 4. Ubicación del cerro Del Carmen/Villegas. Fuente: elaboración propia.



Mapa 5: ubicación del cerro Del Carmen/Villegas. Fuente: Arthur Von Seelstrang, “Mapa del Territorio Nacional de Río Negro”, en *Atlas de la República Argentina del Instituto Geográfico Argentino*, 1886, disponible en <https://masneuen.com/mapa-de-rio-negro-de-1886/>.

El Domuyo y las expediciones científica y religiosa

El Domuyo es una montaña situada en el Área Natural Protegida Sistema Domuyo, departamento de Chos Malal, al norte de la provincia de Neuquén, Argentina (véase mapa 2). Con una altura de aproximadamente 4702 ms.n.m., es considerada “el techo de la Patagonia”, es decir, la montaña más elevada de la región patagónica. Existen numerosas representaciones sociales y diversos debates sobre su carácter geológico, específicamente acerca de si es o no un volcán.⁵³ A su vez, la región que lo contiene fue testigo de una compleja y conflictiva trama inter e intraétnica —la cual continúa vigente en la actualidad— entre el pueblo mapuche-pehuenche y los hispano-criollos y sus diversas organizaciones político-administrativas. Esas tensiones generaron configuraciones y reconfiguraciones de los territorios indígenas; especialmente a partir de los avances militares, políticos y económicos de los hispano-criollos.

Al igual que el cerro Del Carmen/Villegas, hasta el momento no se han encontrado referencias fehacientes que se remonten más allá de fines del siglo XIX. No obstante esta ausencia de descripciones de mayor antigüedad, existen numerosos elementos para suponer que en el siglo XIX, y antes también, el Domuyo revistió un carácter sagrado para las poblaciones indígenas de la zona, probablemente vinculado a la figura del *Pillán*.⁵⁴ En la zona del norte neuquino suele denominarse a esta montaña “El Paire”, en referencia a que se la considera el padre, seguramente por su altura, de las montañas a su alrededor. Existen numerosas leyendas vinculadas a este cerro, que hacen referencia a la prohibición de ascenderlo sin su permiso y al enojo del propio Domuyo cuando las personas intentan hacerlo.⁵⁵ Por último, hay algunas toponimias particulares, vinculadas por ejemplo a los *chenques*⁵⁶ —y por consiguiente a los antepasados de las familias que residen en la zona— y a una cantidad importante de arte rupestre. La existencia de leyendas, toponimia y arte rupestre relacionados directa o indirectamente con el cerro sugiere que tanto la montaña en cuestión como el territorio que la contiene tuvieron un carácter simbólico específico, tal vez de índole sagrado, para los grupos indígenas de la zona. Su mención tardía en las fuentes documentales permite suponer un acceso restringido para quienes no formaran parte de las parcialidades indígenas. En cambio, no cabe duda de que el cerro revistió un carácter misterioso y “místico”, especialmente para los exploradores de finales del siglo XIX. El Domuyo fue centro de numerosas especulaciones y escenario de dos hechos que pusieron de manifiesto la dominación simbólica ejercida por el aparato estatal sobre los territorios indígenas: el coronel Manuel de Olascoaga efectuó el primer ascenso y el padre Lino Carbajal llevó a cabo disparos y una misa en la cumbre.

Como se mencionó anteriormente, la campaña emprendida por Roca y colaboradores estuvo acompañada por exploradores y científicos que, luego del paso del ejército, registraron y exploraron gradualmente los territorios conquistados. En ese contexto, y casi en paralelo a los eventos narrados para el caso de Villegas y el cerro Del Carmen, se desarrolló entre 1881 y 1883 la comisión científica encargada de estudiar los territorios del sur de Mendoza y de Neuquén,⁵⁷ a partir de la cual se menciona al Domuyo en fuentes oficiales. Dentro de estos trabajos de exploración y conquista de los territorios indígenas del norte de Neuquén se encuadran las obras de Olascoaga y Carbajal.

Olascoaga fue el responsable de la comisión científica encargada de explorar los territorios conquistados durante la campaña militar comandada por Roca y es quien

en 1882 menciona por primera vez el Domuyo.⁵⁸ En el marco de dichas exploraciones, Olascoaga redactó las primeras descripciones de la montaña, destacando el temor que generaba en las poblaciones locales y la prohibición de ascenderlo. Además, se supone que fue el primero en llegar a su cima. Esto último será puesto en duda por varias personas, entre ellas el propio Carbajal.

Por su parte, Carbajal, miembro de la orden salesiana, llevó a cabo en 1903 una expedición al norte neuquino y escaló el Domuyo.⁵⁹ Su expedición se insertó dentro de los trabajos misionales de los salesianos en la Patagonia, los cuales tuvieron el apoyo del Estado argentino. En su diario de viaje, además de presentar una caracterización social y económica de la región, narra su ascenso y aborda otros aspectos como la etimología del cerro, su carácter volcánico, los temores que despierta entre los pobladores y las leyendas asociadas. Asegura que hasta ese momento nadie había escalado el Domuyo, descartando las afirmaciones del propio Olascoaga y dando así inicio a una polémica que sigue vigente hasta la actualidad. Al llegar a la cumbre, Carbajal efectuó algunos disparos con armas de fuego y ofició una misa para quienes lo acompañaban. El ascenso de esta montaña constituía un acto simbólico que apuntalaba la dominación de los territorios recientemente sometidos; se consideraba un triunfo de la “civilización” sobre la “barbarie”. A su paso, los conquistadores van dando nombre a los lugares, muchos de ellos con un carácter religioso. Cuando llegan a la cumbre, Carbajal y sus compañeros acompañan los disparos al aire con vítores a sus respectivos países: “Para tomar posesión de la cima hicimos siete disparos con nuestras carabinas y un revólver vivando a la Argentina, al Uruguay y a Chile que estaban allí representadas. El estruendo, si bien algo apagado, repercutió en los recónditos de las montañas, anunciando el triunfo del hombre civilizado que venía a hollar por primera vez esas cumbres excelsas”.⁶⁰ Además de elaborar un acta en donde quedó constancia de los miembros de la expedición, Carbajal invitó a todos a “rezar tres pater y un Salve a la Divina Providencia”⁶¹ para que los protegiera durante el descenso.

Como puede verse, el ascenso no sólo se encuadró dentro de un contexto de conquista de los territorios indígenas, sino que, junto con los disparos detonados en la cumbre, fue considerado por Carbajal como una forma de “exorcismo” del cerro. El “triunfo del hombre civilizado” sobre los indígenas conquistados cobra mayor sentido si se tienen en cuenta las acciones de Olascoaga, del ejército nacional y de la comisión científica en la zona. Estas acciones de índole simbólica ocurren en un contexto de dominación estatal sobre la territorialidad indígena. Domuyo estaba en aquel momento —y lo sigue estando actualmente— revestida por los pobladores

locales de una cierta sacralidad y estaba prohibido escalarlo; además, existían numerosas creencias y leyendas en torno a los seres protectores que en él habitan.

Conclusiones

Uno de los objetivos del presente estudio fue indagar y visibilizar cómo determinados actos asociados a las montañas pueden tener un carácter político, por más pequeños e imperceptibles que parezcan, y pueden estar insertos dentro de una lógica mayor que los trasciende y les da sentido. Se tomaron tres casos diferentes en cuanto a su ubicación espacial, el periodo histórico abordado y su valor dentro de la territorialidad indígena, si bien entre ellos se pueden observar coincidencias. Estos puntos en común son la importancia de esas tres montañas dentro del territorio indígena y la violencia física y simbólica ejercida sobre ellas por la estructura estatal criolla. Tanto el Payén como el cerro Del Carmen/Villegas y el Domuyo fueron, por distintos motivos, puntos de referencia en dicho territorio y fue en esos lugares donde los ejércitos criollos y asociados —científicos y curas— reforzaron, mediante actos simbólicos, la violencia física que ejercían contra las parcialidades indígenas. Estos actos pueden pensarse como ritos que institucionalizaron, tierra adentro, prácticas y sentidos políticos, epistemológicos y ontológicos propios de occidente y del naciente Estado-Nación-Territorio argentino, en detrimento de las categorías y praxis indígenas. Estos rituales no sólo impusieron las lógicas sociales y territoriales occidentales, sino que también actuaron como formas de legitimar el despojo y el genocidio consumados en contra de los grupos sometidos.

* Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires.

¹ Así suele denominarse en las fuentes documentales del siglo XIX a los territorios indígenas autónomos, esto es, fuera del control de los criollos.

² Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, [1922] 1996; Bruno Lutz, “La acción social en la teoría sociológica: Una aproximación”, *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, vol. 23, núm. 64, México, 2010, pp. 199–218.

³ Victor Turner, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988; Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2000.

⁴ Turner, *El proceso ritual*; Geertz, *La interpretación...*; Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Barcelona, Akal, 2008; Cristina Irma Guillén, “Los rituales escolares en la escuela pública polimodal argentina”, *Avá. Revista de Antropología*, núm. 12, julio, Misiones, 2008, pp. 137–156.

⁵ Geertz, *La interpretación...*

⁶ Bourdieu, *¿Qué significa hablar?...*

⁷ Pierre Bourdieu, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997; Bourdieu, *¿Qué significa hablar?...*

⁸ Ricardo Salvatore, “Fiestas federales: representaciones de la república en el Buenos Aires rosista”, *Entrepasados. Revista de Historia*, año VI, núm. 11, Buenos Aires, 1996, pp. 45–68.

⁹ Bourdieu, *Razones prácticas...*; Juan Carlo Garavaglia, “A la nación por la fiesta: las Fiestas Mayas en el origen de la nación en el Plata”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, núm. 22, Buenos Aires, 2000, pp. 73–100; Philip Corrigan y Derek Sayer, “La formación del Estado inglés como revolución cultural”, en María L. Lagos y Pamela Calla (comps.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, La Paz, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (Cuaderno de Futuro, 23), 2007, pp. 39–116; Mariana Giordano, “Nación e identidad en los imaginarios visuales de la Argentina. Siglos XIX y XX”, *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura de la Red*, vol. 185, núm. 790, Madrid, 2009, pp. 1283–1298; Florencia Gutiérrez, “Las fiestas patrias como artificio de conciliación social (ciudad de México, fines del siglo XIX)”, en Rosalina Ríos Zúñiga, Juan Leyva y Elizabeth Becerril Guzmán (coords.), *Voz popular, saberes no oficiales: humor, protesta, disidencia y organización desde la escuela, la calle y los márgenes (México, siglo XIX)*, México, UNAM, 2015, pp. 282–305.

¹⁰ Alicia M. Barabas, *Diálogos con el territorio. I Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2003; Alicia M. Barabas, “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”, *Alteridades*, vol. 14, núm. 27, México, 2004, pp. 105–119; Alicia M. Barabas, “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”, *Desacatos*, núm. 14, México, 2004, pp. 145–168; Rogério Haesbaert, *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI, 2011; Rogério Haesbaert, “A corporificação ‘natural’ do território: do terricídio à multiterritorialidade da terra”, *GEOgraphia*, vol. 23, núm. 50, Niterói, 2021, pp. 1–19.

¹¹ Barabas, *Diálogos con el territorio...*; Barabas, “La territorialidad simbólica...”; Barabas, “La construcción de etnoterritorios...”; Gilberto Giménez, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, México, 2001, pp. 5–14; Álvaro Bello, “Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones”, en José Aylwin (ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas. Tendencias internacionales y contexto chileno*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas / Universidad de la Frontera, 2004, pp. 96–111; Álvaro Bello, *Nampulkafe*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2011; Álvaro Bello, “Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuche del siglo XIX”, *Scripta Philosophiae Naturalis*, núm. 6, 2014, pp. 21–33; Alejandro Benedetti, “Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea”, en Patricia Souto (coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Buenos Aires, FFL-Universidad de Buenos Aires, 2011, pp. 11–82.

¹² Bello, “Territorio, cultura y acción...”.

¹³ Giménez, “Cultura, territorio y migraciones...”; Benedetti, “Territorio: concepto integrador...”; Haesbaert, *El mito de la desterritorialización...*; Gilberto Giménez y Catherine Héau Lambert, “El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad”, *Culturales*, vol. 3, núm. 5, Mexicali, 2007, pp. 7–42; Guido Cordero, *Malón y política. Loncos y weichafes en la frontera sur (1860–1875)*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2019; Geraldine Davies Lenoble, “La resistencia de la ganadería: Los pehuenches en la economía regional de Cuyo y la cordillera (1840–1870)”, *Historia (Santiago)*, vol. 52, núm. 2, diciembre, 2019, pp. 341–372.

¹⁴ Giménez, “Cultura, territorio y migraciones...”; Barabas, *Diálogos con el territorio...*; Barabas, “La territorialidad simbólica...”; Barabas, “La construcción de etnoterritorios...”; Bello, “Territorio, cultura y acción...”; Bello, *Nampulkafe...*; Benedetti, “Territorio: concepto integrador...”; Victoria Pedrotta, “Recursos, espacio y territorio en las Sierras del Cayrú (siglo XVI–XIX, región pampeana, Argentina)”; Victoria Pedrotta y Sol Lanteri (dir.), *La frontera sur de Buenos Aires en la larga duración. Una perspectiva multidisciplinaria*, La Plata, Asociación Amigos Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, 2015, pp. 54–94.

¹⁵ Giménez, “Cultura, territorio y migraciones...”, p. 6.

¹⁶ Patricio Javier Negrete, “Edward Whymper y el Chimborazo: ‘el arte del montañismo’ y la autoridad científica (1880–1892)”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 26, núm. 2, 2021, pp. 75–103.

¹⁷ Philippe Descola, *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016; Florencia Tola (ed.), *Una antropología alterada por la alteridad. Entrevistas a Philippe Descola*, Buenos Aires, Rumbo Sur (Ethnographica, Palabra Reversa), 2019.

¹⁸ Claudia Briones y Walter Delrio, “La ‘conquista del desierto’ desde perspectivas hegemónicas y subalternas”, *Runa*, vol. 27, 2007, pp. 23–48.

¹⁹ Ewald Boening, *El concepto de Pillán entre los mapuches*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana, 1995[1974]; Rodolfo Casamiquela, *Estudio del Nguillatún y la religión araucana*, Rawson, Secretaría de Cultura de Chubut, 2007.

²⁰ Walter Mario Delrio, *Memorias de expropiación: sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2010; Ana Margarita Ramos, *Los pliegues del linaje: Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2011; Juan Carlos Radovich, “Las ciencias sociales y los procesos catastróficos. Aspectos teórico/metodológicos y estudios de caso: las erupciones volcánicas en Patagonia en años recientes”, en Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich (comps.), *Estudios de antropología rural*, Buenos Aires, FFL-Universidad de Buenos Aires (Libros de Cátedra), 2013, pp. 20-44; Martín Rodrigo Vilariño, “El Lanín; entre lo sagrado, la conservación y lo deportivo”, *Centro de Estudios Antropológicos Luis E. Valcárcel, Revista Peruana de Antropología*, vol. 2, núm. 3, diciembre, 2017, pp. 152-169.

²¹ Ramos, *Los pliegues del linaje...*

²² El término *am* puede traducirse, a riesgo de simplificarlo, como “alma” de los muertos. María Catrileo Chiguailaf, *Diccionario lingüístico etnográfico de la lengua mapuche*, Viedma, Río Negro, Argentina, UNRN / Eduvim / UACH (Coediciones), 2021.

²³ Catrileo, *Diccionario lingüístico...*

²⁴ Mi agradecimiento a Sebastián García, director del Observatorio Argentino de Vigilancia Volcánica (OAVV), por sus charlas y por desasarme en la temática.

²⁵ Vicente Lombardozi, “Un viaje a la zona del Payén”, *Revista de la Sociedad de Historia y Geografía de Cuyo*, t. II, 1946, pp. 191-198.

²⁶ Lengua del pueblo mapuche.

²⁷ Manuel Olascoaga, *Estudio topográfico de la Pampa y Río Negro*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1974 [1880]; Rodrigo Moulán, Elvira Latorre, Jaqueline Caniguan y Francisco Bahamondes, “Pañilwe ñi dungu, las voces del metal”, *Revista Antropologías del Sur*, vol. 7, núm. 13, julio-diciembre, 2020, pp. 1-25.

²⁸ Florencia Roulet, *Huincas en tierras de indios*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2016.

²⁹ Juan Ignacio Molina, *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile, escrito en italiano por el abate don Juan Ignacio Molina; Primera parte, que abraza la historia geográfica y natural; traducida en español por don Domingo Joseph de Arquellada Mendoza, Individuo de la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla y Maestrante de Ronda*,

Madrid, Antonio de Sancha, 1788; Amadeo Frezier, *Relación del viaje por el mar del sur*, Ayacucho, Fundación Biblioteca Ayacucho (Biblioteca Nacional de Chile), 1982.

³⁰ Silvestre Antonio de Rojas, “De un viaje desde Buenos Aires a los Césares, por el Tandil y el Volcán, rumbo de sudoeste, comunicado a la corte de Madrid, en 1707, por Silvestre Antonio de Rojas, que vivió muchos años entre los indios peguenches”, en Pedro de Angelis (comp.), *Colección y obras*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1969 [1707], pp. 537–547.

³¹ Molina, *Compendio de la historia geográfica...*

³² Juan Schobinger, “Conquistadores, misioneros y exploradores en el Neuquén; Antecedentes para el conocimiento etnográfico del noroeste patagónico”, *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 9, núm. 1–2, 1958–1959, pp. 107–123.

³³ Estanislao Zeballos, *La conquista de quince mil leguas: estudio sobre la traslación de la frontera sur de la república al Río Negro*, Buenos Aires, Hyspamerica (Biblioteca Argentina de Historia y Política), 1986 [1878].

³⁴ Laura Salgán, Adolfo Gil y Gustavo Neme, “Obsidianas en La Payunia (Sur de Mendoza, Argentina): patrones de distribución e implicancias en la ocupación regional”, *Magallania (Punta Arenas)*, vol. 40, núm. 1, 2012, pp. 263–277.

³⁵ Fued Nellar, *Política seguida con el aborigen*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1973; Isidro Ruiz Moreno, *Campañas militares argentinas. La política y la guerra*, vol. 2, Buenos Aires, Emecé, 2006.

³⁶ Nellar, *Política seguida...*, p. 612.

³⁷ “Parte de Pedro Ramos a Juan Manuel de Rosas. 30 de octubre de 1833”, en Raúl Silva Montaner, *El coronel Pedro Ramos. Guerrero de la Independencia y Conquistador del Desierto*, Buenos Aires, Junta de Estudios Históricos de San José de Flores, 1964. pp. 83–84. [N. del e.: en las transcripciones se respeta la ortografía de los originales.]

³⁸ “Sala de Representantes”, *Vida pública de S.E. El Sr. brigadier general D. Juan Manuel de Rosas. Ilustre restaurador de las leyes, héroe del desierto, defensor heroico de la independencia americana y capitán general de la provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1842.

³⁹ Ruiz, *Campañas militares...*

⁴⁰ Silva, *El coronel Pedro...*

⁴¹ Nellar, *Política seguida...*, p. 611.

⁴² Nellar, *Política seguida...*, p. 612.

⁴³ Juan Carlos Walther, *La conquista del desierto*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1974.

⁴⁴ Clemente Dumrauf, *La cruz en el lago. Historia de la región del Nahuel Huapi y la labor de los misioneros salesianos*, Buenos Aires, Continente, 2007.

⁴⁵ Conrado Villegas, *Expedición al gran lago Nahuel Huapi en el año 1881*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1977 [1881], p.137.

⁴⁶ Walther, *La conquista...*

⁴⁷ Villegas, *Expedición al gran lago...*, p. 141.

⁴⁸ Alberto Scunio, *Del río IV al Lime Leuvú*, Buenos Aires, Círculo Militar, 1980, p. 261.

⁴⁹ Francisco Pascacio Moreno, "Apuntes preliminares sobre una excursión á los territorios del Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz hecha por las secciones topográfica y geológica, bajo la dirección de Francisco P. Moreno, director del museo", *Revista del Museo de la Plata*, vol. 8, parte 2, 1897.

⁵⁰ Alina Carey y Laura Marcela Méndez, "Identidades en pugna: lo local y lo nacional en las conmemoraciones bariloenses. 1910-1934", *Revista Pilquen*, vol. 12, núm. 12, 2010, pp. 1-15.

⁵¹ *Misiones de la Patagonia. Fortín Mercedes. 1833-1933*, Bahía Blanca, Talleres Gráficos Jannelli Hnos., 1933.

⁵² Walther, *La conquista...*

⁵³ Lino Carbajal, *Por el alto Neuquén. Ascensión al pico Domuyo*, Neuquén, La Siringa, 1985 [1904]; Gregorio Álvarez, "Las piedras animadas y los espíritus de los cerros, lagos y ríos del Neuquén", *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, vol. 1, 1960, pp. 177-184; Gregorio Álvarez, "El pehuenche neuquino y su dispersión cronológica", *Actas del I Congreso del Área Araucana Argentina*, Neuquén, 1965, pp. 255-259; Gregorio Álvarez, *Neuquén: su historia, geografía y toponimia*, t. I, Neuquén, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, 1972; Gregorio Álvarez, *El Domuyo y sus misterios*, Neuquén, Universidad Nacional del Camahue, 1979; Gregorio Álvarez, *Neuquén: su historia, geografía y toponimia*, t. II, Neuquén, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, 1981; Gregorio Álvarez, *Neuquén: su historia, geografía y toponimia*, t. IV, Neuquén, Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, 1985; Gregorio Álvarez, *El tronco de oro*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1994; Pablo Groeber, "Observaciones geológicas a lo largo del meridiano 70. 1. Hoja Chos Malal", *Revista de la Asociación Geológica Argentina*, vol. 1, núm. 3, julio, 1946, pp. 177-208; Ada Serris de Canosa, "Centros volcánicos del Domuyo y Payún Matru", *Boletín de Estudios Geográficos*, núm. 1, 1948, pp. 19-22;

Alberto Vulentin, *Neuquén*, Neuquén, La Siringa, 1979; Evelio Echeverría, “El historial desconocido del Domuyo”, *Anuario 1984–1985*, Bariloche, Club Andino Bariloche, 1986; A.P.N. DOMUYO, *Plan de Manejo del área natural protegida Sistema Domuyo*, Neuquén, 2005; Gerardo N. Páez, Leandro D’Elia, Irene Hernando, Iván Petrinovic, Gustavo Villarosa, Guido Borzi y Samanta Serra Varela, “Evolución y dinámica eruptiva del Complejo Volcánico Domuyo, provincia de Neuquén, Argentina”, en *XIX Congreso Geológico Argentino*, Córdoba, 2014; Leandro D’Elia, Gerardo N. Páez, Irene R. Hernando, Iván A. Petrinovic, Gustavo Villarosa, Guido Borzi, Samanta Serra Varela, Carolina Manzoni, Valeria Outes, Agustín Delmónico y Catalina Balbis, “Erupciones históricas del volcán Tromen: análisis geomorfológico y geocronológico en su sector noroeste”, *Revista de la Asociación Geológica Argentina*, vol. 71, núm. 3, 2014; Sebastian Marin Ratto, Andrea C. Rossi, Antonella T. Galeto, Víctor H. García y Alberto T. Caselli, “Fases eruptivas del Complejo Volcánico Domuyo, provincia de Neuquén, Argentina”, en *XIV Congreso Geológico Chileno*, La Serena, Colegio de Geólogos de Chile, 2015, pp. 398–401; Leandro D’Elia, “Erupciones y explosiones hidrotermales Holocenas e Históricas del Humazo, Campo Geotermal Domuyo: dinámica y modelos eruptivos”, en *VII Congreso Latinoamericano de Sedimentología and XV Reunión Argentina de Sedimentología*, La Plata, Argentina, Asociación Argentina de Sedimentología, 2016, p. 69.

⁵⁴ Martín Vilariño, “Enoterritorialidad pehuenche del siglo XX a través de las montañas. El caso de Domuyo”, ponencia presentada en el Seminario Permanente Antropología de la Montaña y el Clima, Ciudad de México, 31 marzo 2021. Disponible en: <https://www.proyectojevolcanes.com/video-conferencias-2>.

⁵⁵ Carbajal, *Por el alto...*; Manuel Olascoaga, *Topografía andina. Aguas perdidas*, Buenos Aires, Cabaut y Cía. Editores (Biblioteca de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza), [1901] 1935; Álvarez, *El tronco de oro...*; Vilariño, “Enoterritorialidad pehuenche...”.

⁵⁶ Un tipo específico de entierro que tiene como característica estar situado en los cerros.

⁵⁷ Nicolás Bustos Dávila, “Labor científica del coronel Olascoaga durante la primer presidencia de Roca”, en *Separata del IV Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1977, pp. 323–339; Oscar Ricardo Melli, *El coronel Olascoaga y la geografía Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1987; Oscar Ricardo Melli, *El coronel Manuel José Olascoaga y la geografía argentina*, Chacabuco, s. e., 2001.

⁵⁸ Olascoaga, *Topografía andina...*, *op. cit.*

⁵⁹ Carbajal, *Por el alto...*

⁶⁰ Carbajal, *Por el alto...*, pp. 62–63.

⁶¹ Carbajal, *Por el alto...*, p. 112.

Defensa del territorio y los bienes ambientales: Lolita Chávez, maya k'iche' de Santa Cruz del Quiché, Guatemala

Alba Patricia Hernández Soc* / Angela Ixkic Bastian Duarte**

Resumen

Este texto aborda el caso del Consejo de Pueblos K'iche's (CPK), organización conformada por hombres y mujeres mayas-k'iche' de Santa Cruz del Quiché, del Departamento del Quiché, Guatemala, quienes defienden su tierra, territorio y bienes ambientales ante la incursión de proyectos extractivos. Entre los rostros más visibles está Aura Lolita Chávez Ixcaquic, quien se reconoce como defensora del territorio, feminista comunitaria y sanadora. En 2010, el CPK realizó una Consulta Comunitaria de Buena Fe, en la cabecera municipal, Santa Cruz del Quiché, y en ella se rechazó los proyectos extractivos en su territorio. La organización se ha articulado a otros movimientos que se han opuesto a la minería, las hidroeléctricas, la tala ilegal, los monocultivos y los cableados eléctricos de alta tensión, que afectan al Departamento y pueblos de Guatemala.

Palabras clave: Guatemala, mayas-k'iche', territorio, bienes ambientales.

Abstract

This text deals with the case of the Council of K'iche's Peoples (CPK). CPK is an organization made up of Mayan-K'iche' men and women from Santa Cruz del Quiché, Department of Quiché, Guatemala, who defend their land, territory and environmental goods from the incursion of extractive projects. Among the most recognized of these defenders is Aura Lolita Chávez Ixcaquic, who sees herself as a defender of the territory, a community feminist and a healer. In 2010, the CPK carried out a Good Faith Community Consultation, in the municipal capital of Santa Cruz del Quiché, which rejected the extractive projects in its territory. The organization has been linked to other movements that have opposed mining, hydroelectric plants, illegal logging, monocultures, and high-voltage electrical wiring, which affect the Department and towns of Guatemala.

Keywords: Guatemala, Mayas-K'iche', territory, environmental goods.

Escenario de luchas por la tierra y el territorio

En el marco del modelo neoliberal, los bienes ambientales son sometidos a una máxima explotación, más devastadora que en periodos anteriores, que alcanza territorios hasta entonces no considerados por el capital; las economías se reprimarizan.¹ La mercantilización de la naturaleza trae o extiende el acaparamiento de tierras, la degradación ambiental, la explotación y el despojo. Estos territorios —tan valorados por el capital— son, generalmente, espacio de vida de comunidades indígenas y campesinas que de manera histórica, social y cultural lo han habitado.

A través de la modificación de marcos legales los territorios de las comunidades entran en disputa con proyectos extractivos, con grandes emprendimientos, complejizando los territorios hacia multiterritorialidades.² Eso es lo que ha ocurrido en el caso de Guatemala, que, dependiente de economías mayores, sacrifica y vacía su territorio en aras de la extracción de los bienes ambientales.³ El proceso de explotación hunde sus raíces en la Colonia y se mantiene hasta la actualidad; parece una guerra en contra de los pueblos que han mantenido formas propias, culturalmente situadas, de relacionarse con su entorno, de concebir la propiedad y la tierra. Se habla incluso de un nuevo ciclo de acumulación capitalista.⁴

En la década de los noventa, Guatemala inició un proceso acelerado de apertura de capital. A la par, en 1996, con la firma de los Acuerdos de Paz, concluyeron 36 de guerra interna. De acuerdo con Rodríguez y De Luis, el país en este periodo experimentó la reprimarización de su economía; el Banco Central de Guatemala señala que la Inversión Extranjera Directa se concentra en el sector primario, el más dinámico de la economía nacional, y las industrias extractivas constituyen el principal destino del capital transnacional. Este renovado impulso primario-exportador ocurre especialmente en territorios en disputa y da lugar a un proceso de reestructuración territorial, que hace recaer los costes de la vulnerabilidad social y ecológica en las comunidades rurales, indígenas y campesinas. Son tres los sectores principales de este modelo extractivo: la minería, la agroindustria y la hidroeléctrica.⁵

Desde 1984 Guatemala ha firmado tratados internacionales con Estados Unidos, entre los que se encuentra la Iniciativa de la Cuenca del Caribe (ICC), que duró doce años con una modificación en 1990 por la Ley de Expansión de la Recuperación Económica de la Cuenca del Caribe (ICC-II). México tuvo un papel importante para la pacificación del país y para la firma de tratados comerciales, como el Plan Puebla-

Panamá de 2001, que abrió paso al Tratado de Libre Comercio entre República Dominicana, Centroamérica y Estados Unidos (CAFTA-DR), y que en Guatemala entró en vigor en 2005.⁶

Durante el mandato de Álvaro Arzú (1996-2000), la minería modificó las regalías al Estado de 6% a 1%, y se generó un aumento en las licencias de reconocimiento, exploración y explotación en el país.⁷ De 2012 a 2014, en el mandato de Otto Pérez Molina,⁸ se aceleraron aún más los permisos para exploración y explotación minera. Por su parte, las hidroeléctricas tienen por objetivo abaratar y suministrar de manera constante energía eléctrica a parques industriales, al sector comercial y de servicios en el país, así como ampliar el mercado de los inversionistas de la construcción para autosuministrar sus propias plantas industriales. Con estos proyectos, Guatemala será el principal exportador de energía eléctrica de América Central del Sistema de Interconexión Eléctrica de los Países de América Central (SIEPAC) y la Iniciativa de Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA).⁹

La “estabilidad” política y la apertura económica propiciaron la incursión de proyectos extractivos como la minería, hidroeléctricas y otros proyectos de generación de energía como la del carbono, industrias petroleras y monocultivos, así como la construcción de megaproyectos carreteros, sistemas de interconexión eléctrica, puertos marinos y otros, a cargo de empresas transnacionales, el Estado y grupos de poder. En aquellos territorios considerados estratégicamente ricos también hay presencia del crimen organizado, lo cual genera una mayor violencia e inestabilidad. Pierre Gaussens señala que en el discurso oficialista se equipara a estos grupos con mafias que capturan al Estado; sin embargo, estos grupos operan en realidad desde un enfoque empresarial económico, ocupándose de los negocios ilícitos a través de una red clientelar amplia donde están presentes el Estado y grupos de poder a nivel macro y local.¹⁰

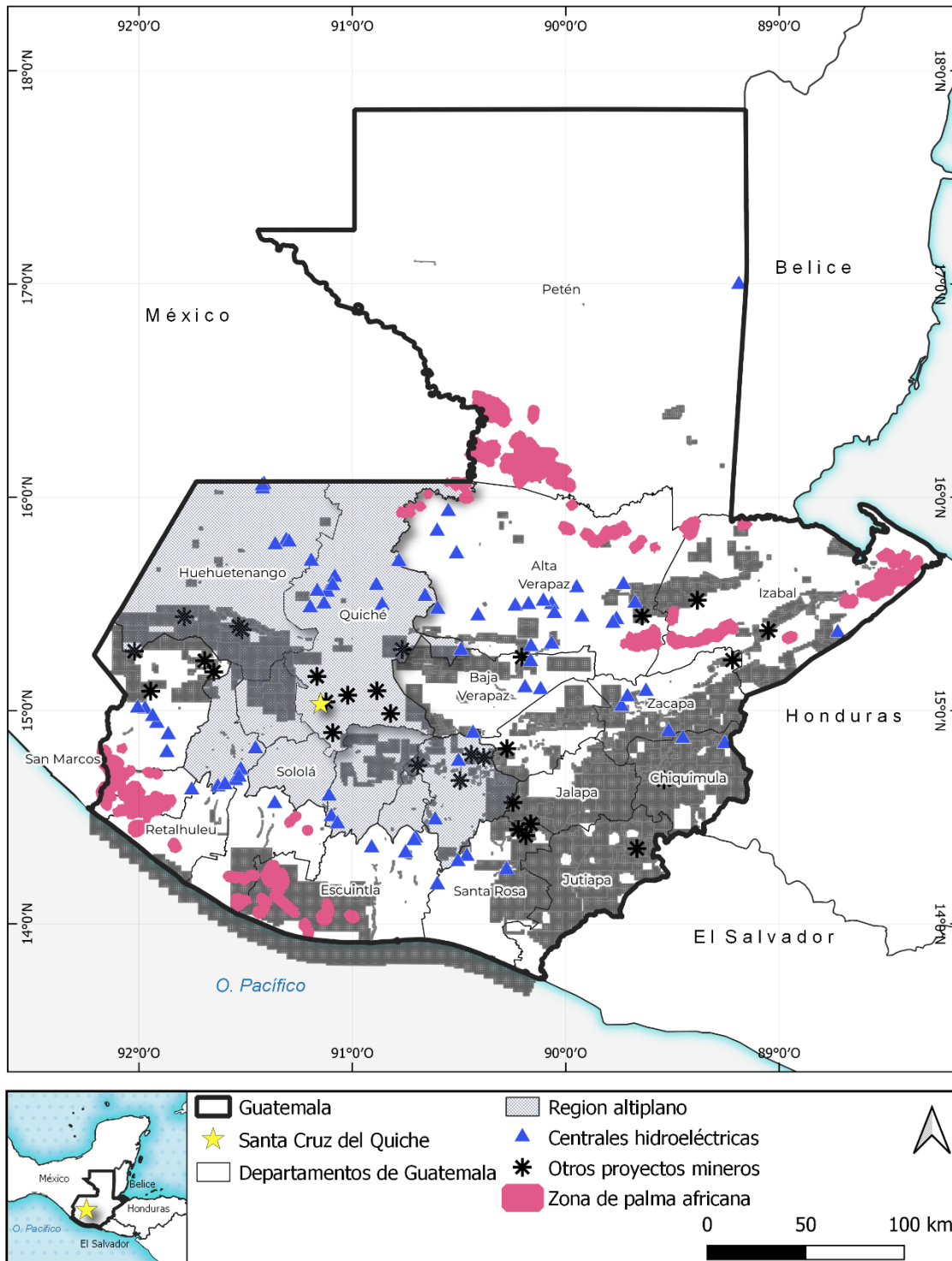
Los llamados megaproyectos impactan negativamente en los bienes ambientales, desplazan a la agricultura y los medios de subsistencia (de acuerdo al Banco Mundial, 49% de la población es rural); merman la salud de los habitantes, la seguridad y la gobernanza; por ellos se desplaza a las comunidades, se criminaliza, desaparece o asesina a los opositores, aparecen rupturas intracomunitarias, entre muchos efectos más. Las comunidades, a través de diversas estrategias, les hacen frente: defienden el derecho a gobernar sus territorios, los bienes ambientales y su comprensión de la vida.

A partir de la apertura comercial, los enfrentamientos en Guatemala se intensificaron, en una tierra que no ha conocido la paz. Durante el conflicto armado interno, en 1982, el ejército y patrulleros militares masacraron a mayas achí, de Río Negro, donde se instaló la represa Chixoy. Las respuestas violentas del Estado, ayer como hoy, profundizan las desigualdades que no lograron, de forma alguna, solucionarse con los Acuerdos de Paz. Se mantiene la alarmante articulación entre grupos políticos, militares y otros detentores de poder.¹¹

De acuerdo con el *Atlas de Justicia Ambiental*, en Guatemala hay por lo menos treinta y un conflictos ambientales en territorios indígenas, donde se ha exacerbado la violencia y criminalizado a quienes cuestionan los proyectos extractivos. En este marco se registran asesinatos, desapariciones, desplazamientos forzados y muchas otras formas de violencia. Uno de estos conflictos es el ocurrido en torno a la instalación de la mina Marlin, de capital canadiense, que hasta 2017 explotó oro y plata a cielo abierto. Comenzó sus operaciones en 2005, en San Miguel Ixtahuacán y Sipakapa, donde habita el pueblo maya mam y sipakapense, quienes no fueron informados ni mucho menos consultados.¹² Ellos y ellas denunciaron los impactos de la minería en la salud, contaminación del agua, transformación del territorio al desaparecer las montañas, aumento de la violencia, prostitución, alcoholismo, drogadicción, asesinato de defensores, estados de sitio, entre otros. El caso de la mina Marlin ejemplifica las formas en que las empresas, con apoyo de los gobiernos, arriban a las comunidades, trastocando las dinámicas sociales e impactando en el territorio y la vida de las personas.

El Quiché

Guatemala tiene una población total de un poco más de diecisiete millones; más del 60% pertenece a algún pueblo maya,¹³ garífuna o xinca. El departamento del Quiché se ubica en el altiplano guatemalteco; su población total es de 949262 habitantes, de los cuales 89% pertenece a algún pueblo maya, 10.55% son ladinos,¹⁴ y el resto, otros grupos como xinca y garífuna. En la zona rural vive 67.70% y 32.30% en la urbana.¹⁵ Al norte del departamento está la Franja Transversal del Norte, que abarca los municipios del pueblo maya ixil, la Zona Reina y el Ixcán; región de gran diversidad biológica, que posee zonas arqueológicas, yacimientos petrolíferos, minerales y los ríos más extensos del país, que llegan hasta México. Allí se han instalado empresas nacionales y extranjeras para la generación y transporte de energía, explotación de minerales, petróleo y monocultivos como la palma africana.¹⁶



Santa Cruz del Quiché es la cabecera municipal del Quiché, conformada por 87 comunidades y seis zonas urbanas, donde habitan en su mayoría mayas k'iche' y ladinos. De su población total (78279 habitantes), 52.52% son mujeres y el resto hombres. El promedio de estudio es de 5.85, es decir, sin alcanzar siquiera la primaria completa; 75.25% de las personas son alfabetas. En la zona urbana vive 34% de la población, y el resto en la rural. La tenencia de la tierra es privada, en su mayoría minifundista; la producción agrícola es de subsistencia; mantiene sistemas de gobierno local político y religioso.¹⁷

Aunque cuenta con bosques, ríos y lagunas, el departamento ha sufrido una disminución del agua debido a la tala inmoderada. De acuerdo con el Instituto Nacional de Bosques, sólo el 5% de los camiones que transportan madera tienen permiso, el resto es ilegal. En Santa Cruz del Quiché se quiso instalar una conexión eléctrica de alto voltaje para transportar la energía producida en la región hacia México y Centroamérica. Y su territorio está concesionado a la minería.¹⁸

Como en muchas partes de Guatemala, las comunidades se aglutinan para hacer frente a los proyectos extractivos. Así, en 2007, nació en Santa Cruz del Quiché el Consejo de Pueblos K'iche's (CPK), coordinado por trece líderes y lideresas que representan a las 87 comunidades y a las seis zonas urbanas.¹⁹ A decir de Lolita Chávez, “la organización nació para proteger el territorio, la naturaleza, los derechos de los pueblos originarios y de las mujeres”, ante los riesgos que representan estos emprendimientos auspiciados por el CAFTA-DR. El CPK impulsa acciones pacíficas y colectivas frente a la expansión de megaproyectos que pongan en peligro su territorio.

En 2007, el CPK se alió a otras luchas de defensa territorial: el Consejo de Pueblos de Occidente (CPO) y con la Asociación Maya Uk'ux B'e —miembro a su vez de Convergencia Maya Waqib' Kej—, ambas organizaciones con una larga historia de defensa territorial y de procesos de consultas comunitarias. También se vincularon con la Asamblea Departamental de Huehuetenango, con la organización histórica de Mamá Maquín,²⁰ se informaron sobre las luchas emprendidas en otros territorios de Guatemala, como la del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras, que en ese momento lideraba Bertha Cáceres.²¹ La relación con otras organizaciones favoreció el conocimiento acerca de los impactos de los megaproyectos, tanto en su territorio, como fuera de él. Lolita comparte:

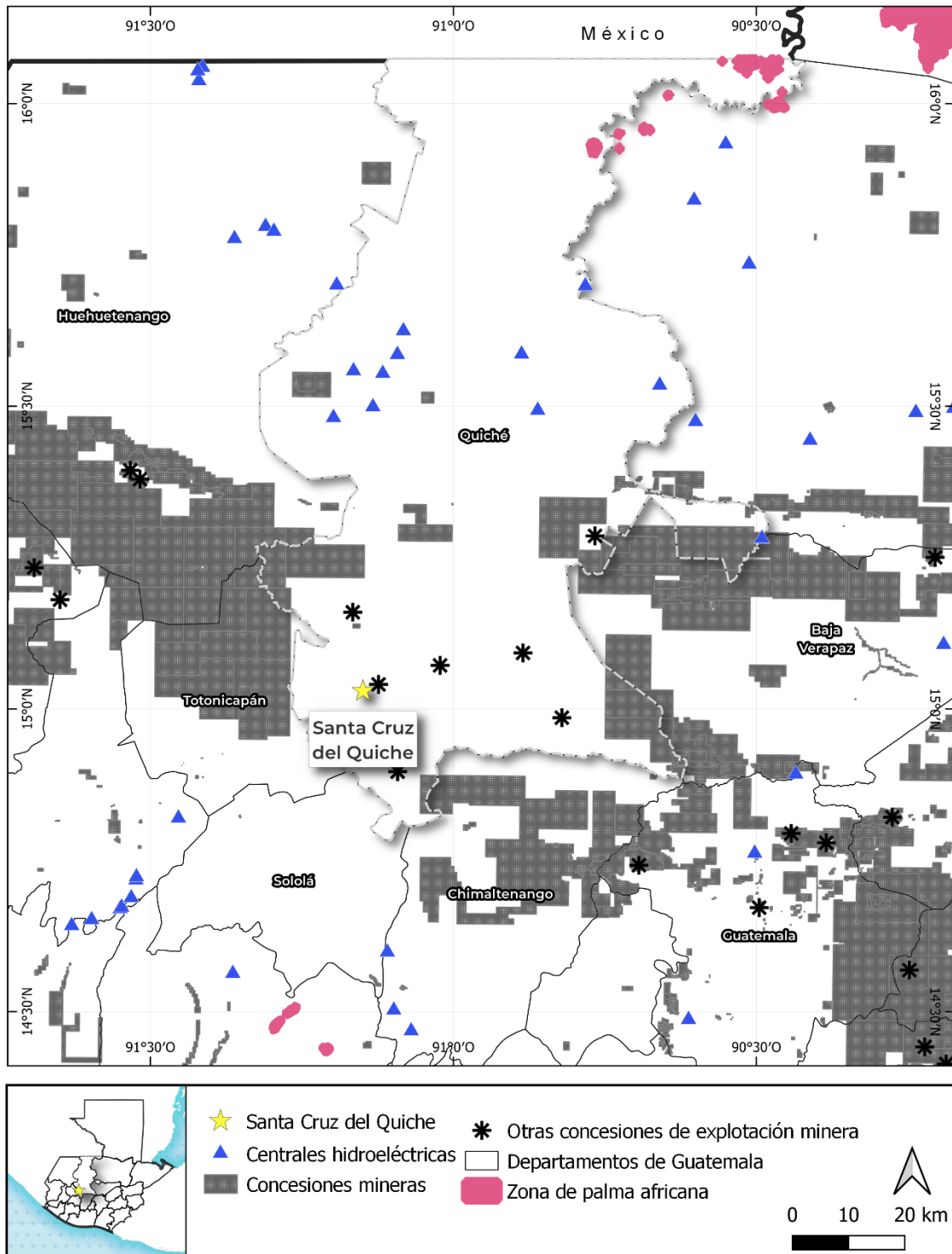
El referente empieza en San Miguel Ixtahuacán y en Sipakapa [donde está la mina Marlin]. Se nos llama a movilizaciones nacionales contra el extractivismo y en contra de la empresa Cementos Progreso. Las organizaciones

históricas nos convocan y sin darnos cuenta que Quiché ya estaba concedido, nadie nos dio la información, ni los diputados, la alcaldía, las universidades, nadie nos dijo que ya había concesiones mineras en el departamento del Quiché. Fuimos a un proceso de formación con Madre Selva y Luis Solan, quien nos comentó que Quiché estaba concesionado a mineras, hidroeléctricas, monocultivo forestal, siembra de pino, ciprés y eucalipto, y palma africana; noventa y siete licencias forestales y treinta y uno o treinta y seis licencias de hidroeléctricas.

Después de doce años, la mina Marlin cerró sus operaciones en 2017, pero los desechos tóxicos que produjo permanecen en el lugar y las comunidades cercanas sufren estragos en la salud y daños irreversibles en la tierra.²² Por su parte, Cementos Progreso está en San Juan Sacatepéquez —a sólo 31 kilómetros de la capital—, extrae cinco millones de toneladas de cemento al año. En 2005 el Ministerio de Energía y Minas (MEM) otorgó los permisos para la explotación del bien. El ex-militar Toribio Acevedo Ramírez fue el gerente de Seguridad Industrial de Cementos Progreso; actualmente está acusado de desaparición forzada y deberes de lesa humanidad perpetrados entre 1983 y 1986. Se sugiere que él ideó la estructura paramilitar que actuó contra las comunidades mayas kaqchikel en el despojo de sus tierras para la instalación del proyecto cementero.²³

Defensores de los bienes ambientales

En la defensa del territorio, los y las lideresas viven un sinnúmero de violencias por oponerse a los proyectos. Global Witness señaló que en 2020 se registraron 227 casos de líderes asesinados, mientras que en 2019 fueron 212; más de un tercio de las víctimas eran indígenas. Entre los diez países más peligrosos para los defensores, siete están en Latinoamérica; Colombia encabeza la lista, le siguen México, Brasil, Honduras, Guatemala, Nicaragua y Perú. El continente reportó 145 asesinatos de defensores, quince eran mujeres y, de ellas, siete eran indígenas. A este hecho se suman los casos de arrestos, campañas de desprestigio, actos de criminalización bajo falsos cargos de terrorismo y otros ataques no letales. Los mayormente atacados y asesinados son quienes defienden los bosques y el agua y se oponen al desarrollo industrial, minería, sustitución de cultivos ilegales, reformas al uso del suelo, caza furtiva, vías de infraestructura y pesca. La violencia ejercida hacia las y los defensores se agravó con la pandemia de covid-19.²⁴



Mapa 2. Proyectos extractivos en el Departamento del Quiché.

Fuente: Gremial de Palmicultores de Guatemala, Ministerio de Energía y Minas, Geocomunes; elaboró: Omar Aurelio Peña Ruíz.

En el caso particular de Guatemala, Tierra de Resistentes señala que de 2009 a 2020 se reportaron 143 casos de ataques contra defensores y comunidades. En cuanto a las mujeres, el informe de Global Witness refiere que las defensoras enfrentan daños físicos, psicológicos y sexuales, acoso y persecución por defender sus medios de vida frente a múltiples invasores que ejercen violencia en su territorio.²⁵

Durante los procesos de despojo, los sujetos sociales despliegan estrategias de resistencia, protegiendo todo aquello que guarda relación con el territorio (el agua, la biodiversidad, la salud, la medicina tradicional, la soberanía alimentaria, el sentimiento de seguridad y de futuro) a través de sus propios sistemas normativos. En tales casos, los hombres son los más visibles, ya sea porque poseen un mayor nivel de estudios, porque son los poseedores de la mayoría de la tierra o porque, de acuerdo con patrones culturales, participan más en la esfera pública; sin embargo, las mujeres siempre han estado ahí, como parte de los movimientos, no sólo en las múltiples tareas asignadas a su género; también hay lideresas que de manera pública alzan la voz para denunciar los daños a sus territorios y negocian con los involucrados. Gisela Espinosa²⁶ señala que las mujeres defensoras cuestionan las lógicas capitalistas en sus territorios y los impactos en su vida familiar y comunitaria, mientras dentro de sus propios movimientos se esfuerzan por contrarrestar las desigualdades de género en las comunidades. En Guatemala, activistas e investigadoras como Aura Cumes Simón, Gladys Tzul Tzul, Irma Alicia Velázquez Nima-tuj, Aura Lolita Chávez Ixcaquic o Lorena Cabnal llevan a cabo esta doble lucha.

Lolita comparte que un referente importante de lucha es su madre, quien fue alfabetizadora, catequista y comulgó con la Teología de la Liberación. Con este ejemplo, Lolita comenzó uniéndose a movimientos católicos que velaban por los derechos de las mujeres y después formó parte del CPK. Ella se autorreconoce como feminista comunitaria, práctica la espiritualidad maya y es sanadora.

Nuestros feminismos surgen desde abajo, desde las comunidades, desde nuestros análisis de cómo vivimos las múltiples opresiones y de cómo se manifiesta tanto el patriarcado occidental como el patriarcado originario. Además, declaramos nuestro cuerpo como nuestro primer territorio de defensa. Y sanamos en comunidad vinculándonos con el *tzk'at*, sanando tú sano yo, sanando yo sanas tú. Es la reciprocidad de la sanación.

Tzk'at en maya k'iche' significa "red"; Lolita comparte que la sanación es parte de la cosmogonía maya, donde se sana en red, es decir, en comunidad. Para ella, es un acto político que contrarresta las violencias históricas sufridas por su pueblo,

que se intensificaron con la llegada de los megaproyectos, en especial contra las mujeres.

Lolita practica la espiritualidad maya, para la cual resulta muy importante el calendario de 260 días, cada uno con funciones específicas en la vida comunitaria y personal. El ritual, en este contexto, cumple un papel relevante en la defensa del territorio, pues forma parte de la reivindicación de derechos y prácticas consuetudinarias. Se realiza en diversas ocasiones, por ejemplo, en las exhumaciones, o afuera de las cortes durante los juicios a militares. Esta práctica político-espiritual incluye otras actividades como hablar sus idiomas, portar su indumentaria propia, autoadcribirse como pueblos mayas y exigir el reconocimiento de sus métodos de gobernanza y de su territorio.

La guerra y el racismo

Lolita vuelve constantemente sobre ciertos temas de la espiritualidad maya y de las luchas de otros pueblos: la vida comunitaria, la participación de las mujeres, la relación con el territorio y los bienes ambientales. En la interlocución, comparte sus recuerdos de niñez, en especial de la guerra:

Las balaceras estaban a la orden del día, las tronaderas en la noche ¡pa, pa, pa, pa! Eso he escuchado en Santa Cruz, en las comunidades era así también. Luego íbamos a las comunidades con mi mamá y mirábamos comunidades bombardeadas, eso de tierra arrasada y todo eso, lo vivimos, porque mirábamos las casas destruidas; ahí habían bombardeado, habían tirado bomba: eso lo vivimos. En las calles veíamos cuerpos colgados, mutilados: lo vi con mi familia. A veces íbamos en un callejón y aparecía una persona masacrada, torturada, desmembrada; o desaparecidos, compas, estaban siendo torturados públicamente: todo eso yo lo viví de chiquita. Salía en la tele muchas cosas, por televisión, por la radio, “última hora”. No creo que la gente no viva eso, también lo vivíamos en la familia: que si a un primo se lo llevaron, una prima que está perseguida, allanaron la casa de la tía, allanaron la casa de estos conocidos, mataron... siempre era así. El ejército siempre ahí, presente en todo. Yo estaba chiquita pero ya sabía qué era el ejército: eran el enemigo.

La guerra dejó su impronta en la vida de las comunidades. Sobre la llegada de los proyectos extractivos, Lolita señala: “La gente tenía temor, el recuerdo de la guerra estaba ahí”. Durante los 36 años que duró el conflicto armado se estiman al menos

200 000 muertos, más de 45 000 desaparecidos, más de 5 000 niños y niñas dados en adopción de manera ilegal, múltiples reclutamientos forzados de hombres mayas por las fuerzas castrenses en la conformación de las Patrullas de Autodefensa Civil, aldeas modelo, genocidio, más de 46 000 refugiados en México, aproximadamente un millón de desplazados, una recrudecida violencia sexual contra mujeres —en su mayoría mayas—, acaparamiento de tierras por parte de militares y grupos de poder, y otras graves violaciones a los derechos humanos perpetradas por el Estado.

Para muchos defensores, como Lolita, la violencia actual es la continuación de la guerra contra las comunidades. Guatemala está entre los 15 países más violentos a nivel mundial; sólo en 2021, más de 4 000 personas fueron asesinadas, 17% más que el año anterior, cifra conservadora que deja de lado casos de robo, extorsión, linchamiento, secuestro y allanamiento.²⁷ En los años posteriores a los Acuerdos de Paz (1996), la desigualdad no se ha erradicado: por citar algunas cifras, 1% de las personas más ricas tienen los mismos ingresos que la mitad de la población, hay diez veces más agentes de seguridad privada que policías, Guatemala es el país con más feminicidios en Latinoamérica, la desnutrición crónica afecta a 60% de los niños indígenas menores de cinco años, casi cuatro de cada cinco personas indígenas se encuentran en condiciones de pobreza.²⁸

La violencia y la desigualdad se articulan con el racismo. A decir de Marta Casaús, este fenómeno se originó en la Colonia, no se redujo durante el periodo liberal, por el contrario, se arraigó en el Estado, en el imaginario de las élites, en la estructura político-administrativa, en la educación, la Iglesia, la familia y los medios de comunicación. Hoy se ha naturalizado el racismo que justifica desigualdad y explotación,²⁹ de tal suerte que en Guatemala, un indígena gana menos que un ladino, aun cuando tengan la misma preparación. Este fenómeno se replica en todos los ámbitos de la vida.³⁰ En ese sentido, el racismo invisibiliza la existencia de las comunidades; los proyectos son considerados como sinónimo de progreso y desarrollo, con lo cual se impone una visión elitista sobre el uso de la tierra y el territorio. Lolita lo cuenta:

[Con el inicio de la lucha] empezamos a ver el racismo institucional. Ya no nos dejaban entrar, nos decían que llevábamos los zapatos sucios, o no nos dejaban entrar porque veníamos de la montaña, con los pies enlodados. El

trato hacia las comunidades, hacia la gente maya, en los hospitales, en gobernanación, en las escuelas, en los bancos, en las mismas iglesias, todo era un racismo a flor de piel.

La Consulta Comunitaria de Buena Fe

El MEM administra los bienes estatales del subsuelo, producción de energía eléctrica y explotación de hidrocarburos y otorga solicitudes, licencias de reconocimiento, exploración y explotación minera. Ha expedido licencias sin que el interesado presente estudios de impacto ambiental ni mucho menos consulta a las comunidades, indígenas o no, cuyo territorio ha sido concesionado sin más, “aduciendo que el Código de Minería no contempla tal procedimiento”.³¹ Desde 2005, el gobierno impulsa diversas iniciativas de ley para regular y desconocer las Consultas Comunitarias de Buena Fe que las comunidades han realizado.³²

A pesar de que el Estado guatemalteco ha firmado tratados internacionales —el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas—, en materia de protección de derechos de los pueblos indígenas simplemente ha omitido o simulado procesos de consulta respecto a proyectos industriales en territorios indígenas y campesinos. Las comunidades, para proteger su territorio, han organizado Consultas Comunitarias de Buena Fe, que son vinculantes porque la Constitución de la República y el Código Municipal le confieren al Consejo Municipal funciones para organizarlas, y además, porque se trata de prácticas consuetudinarias.³³ De acuerdo con Alba Mérida y Wolfgang Krenmayr:

Las consultas comunitarias cuentan con una base filosófica, prácticas ancestrales y disposiciones normativas, lo que asegura que sean legítimas y legales. [...] Otorgar licencias para realizar actividades mineras es una de las medidas que requieren consultar a los pueblos indígenas. En ese sentido, las Consultas Comunitarias de “Buena Fe” convocadas por autoridades municipales son complementarias a las obligaciones del MEM.³⁴

Las empresas, al igual que el gobierno, como en muchas partes de América Latina, no informan ni consultan a los pueblos. Se valen de diversas estrategias: cooptación de los pobladores, canjean recursos económicos para justificar la licencia social, amañan los estudios de impacto ambiental y social, despliegan discursos de desarrollo a través de la creación de empleos y ocultan los costos ambientales y sociales

de los proyectos en los territorios. En Guatemala, los principales capitales provienen de empresas extranjeras, principalmente de Canadá y Estados Unidos, que trabajan con empresas subsidiarias en el país. El gobierno también facilitó que a través del MEM y el Ministerio de Ambiente y Recursos Naturales se aprobaran de forma expedita los estudios y permisos para conceder licencias mineras. Por su parte, las empresas contratan elementos de seguridad privada y servicios mineros controlados por militares retirados que participaron en la guerra contrainsurgente.³⁵

La primera Consulta Comunitaria de Buena Fe se realizó en 2005 respecto a la mina Marlin, a pesar de que el gobierno señaló que dicho proceso no era vinculante; sin embargo, abrió el camino para que en el país se realizaran decenas de ellas.³⁶ El Quiché cuenta con 13 concesiones de exploración minera, en los municipios de Chichicastenango, Chinique, Joyabaj, San Pedro Jocopilas, Zacualpa y en Santa Cruz del Quiché.³⁷

Lolita Chávez cuenta acerca del arribo de las empresas a su territorio: “Canadá con la Goldcorp, de Italia la empresa Enel, entraban a las comunidades con proyectos sociales como el juego de pelota en Q’umarkaj, o el apoyo a los bomberos. Hemos logrado parar a las empresas mineras, pero ellas están muy atentas para poder entrar a los territorios concesionados”.

En 2010, el CPK realizó una Consulta Comunitaria de Buena Fe ante los peligros en su territorio. Al respecto, Lolita refiere: “Lo que hicimos fue un trabajo previo, el pueblo sostuvo una prevención. Si sostenemos que en este territorio no entre la minera es más fácil luchar contra algo que no se ha implementado. La consulta nos tomó dos años en prepararla, con asambleas previas, informar, hacer las prácticas con el fin de concientizar a la gente”. El proceso se nutrió de otras experiencias de lucha del Quiché y de toda Guatemala. Entre las principales estrategias del CPK estuvo informar y divulgar sobre los megaproyectos, realizar mapeos de actores centrales de las comunidades, organizar comisiones de trabajo con niños, niñas, mujeres y personas de la tercera edad. El proceso involucró a las 87 comunidades y las seis zonas urbanas de Santa Cruz del Quiché.³⁸ También se escuchó a quienes apoyaban a las empresas, que asociaban el desarrollo a la actividad minera y de otros emprendimientos.

La Iglesia católica, el magisterio, comerciantes y transportistas apoyaron la consulta. Esta estructura social fuerte se nutrió de procesos previos, entre los que destacan las organizaciones históricas que nacieron durante el conflicto armado, la comunidad de los retornados a Santa Cruz y la Alcaldía Indígena, que propiciaron

una base social para el ejercicio de derechos. De parte del gobierno, la municipalidad brindó equipo de cómputo que registró los resultados y se contó con el acompañamiento de 175 observadores nacionales e internacionales.³⁹

Las comunidades decidieron que el 22 de octubre de 2010 se realizaría la consulta a mano alzada y a viva voz, con la participación de niños y niñas, jóvenes, adultos y personas de la tercera edad. Ese día, en cada comunidad se llevó a cabo una ceremonia maya, se leyó el acta municipal 62-2010 que informaba sobre el proceso y lo que se iba a consultar, y el artículo 169 de la OIT sobre el derecho de los pueblos a ser consultados. En la mayoría de los casos, los profesores llenaron las actas asamblearias, se dispuso “ley seca” para evitar cualquier contratiempo y se contó con elementos de seguridad municipal y de seguridad departamental. Al final de la jornada, 27778 personas rechazaron la incursión de proyectos extractivos en su territorio, número que representó 100% de los participantes. El 13 de enero de 2011, a través de un Acuerdo Municipal se reconocieron los resultados de la consulta. El CPK entregó copia a diversas instancias de gobierno; sólo la Presidencia de la República los rechazó.⁴⁰

Durante este proceso, dos compañeros del CPK fueron asesinados, José Tavico y Silverio Vicente Pérez, ambos de la comunidad de Sivacá, de Santa Cruz del Quiché,⁴¹ y después de la consulta, otros compañeros fueron intimidados. Pese a ello, se continuó con la defensa del territorio, en especial contra la tala ilegal, la introducción de monocultivos y el cableado de alta tensión. Lolita Chávez recibió amenazas de muerte, los expatrulleros realizaron marchas en la cabecera municipal acusándola de guerrillera, secuestradora, terrorista, y pidiendo con apelativos misóginos que abandonara su comunidad. Las muestras de rechazo fueron transmitidas por la televisión local. Su familia fue perseguida, hostigada y estigmatizada.

Una vez los sicarios atacaron a unas compañeras buscándome, hicimos asamblea y se determinó que había que sacarme. Yo no quería pero la asamblea me lo pidió. Pensé que sería todo más o menos por agosto, pero todo se precipitó cuando tuvimos un ataque a mano armada. De ahí me fui a la montaña y ya no pude regresar. Un día salgo de la casa con mi mochilita, iba a hacer servicio comunitario de verificación y monitoreo de la tala inmoderada de árboles, y es el tiempo en que ya no regresé; esto fue en 2017. Mis hijos se tuvieron que mover de emergencia y mis cosas quedaron por ahí. Tuve seis intentos de asesinato en varias épocas en todo este proceso, me

empezaron a enjuiciar, a interponer demandas contra mí. Tengo varias demandas, llegué a tener veintiséis.

La criminalización, acoso, asesinato y otras violencias contra los defensores son trágicamente comunes. De acuerdo con el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (Cemda), la multiplicación de los proyectos de desarrollo se acompaña de una erosión en la seguridad de las comunidades y las personas defensoras.⁴² Por su parte, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en su visita al país en 2017, recomendó medidas para la protección de los defensores de la tierra, el territorio y los bienes ambientales, a pesar de lo cual los ataques van en aumento. Hay un uso excesivo e injustificado del derecho penal, arrestos arbitrarios, uso prolongado de la prisión preventiva, estigmatización y difamación que socava y resta legitimidad a la lucha de los defensores.⁴³ La Unidad de Protección a Defensoras y Defensores de Derechos Humanos (Udefegua) informó que en 2021 se reportaron 839 agresiones contra personas, organizaciones o comunidades de defensa; once asesinatos más tres intentos de asesinato, cinco actos de tortura y tratos inhumanos, y 406 de agresión. Entre estos últimos, 266 corresponden a difamación y estigmatización, 84 a denuncias judiciales sin fundamento, 56 a detenciones ilegales y 158 a actos de hostigamiento.⁴⁴ Los responsables de estos crímenes, perpetrados en el contexto de la pandemia de covid-19, son las empresas, el Estado y el crimen organizado.

A modo de conclusión

Desde 2017 Lolita Chávez vive exiliada de su país, lejos de su familia. Espera regresar algún día a su pueblo; mientras tanto, continúa denunciando los impactos que los proyectos extractivos tienen sobre las comunidades indígenas y campesinas de su país. Las conversaciones con ella visibilizan las luchas que los pueblos emprenden en la defensa de su territorio y sus bienes ambientales. Se exponen las consecuencias de estos proyectos, que maximizan la explotación y degradación de la tierra, el territorio y las comunidades. También se abordan los mecanismos que utilizan las empresas, el gobierno y el crimen organizado, entre los que se encuentran: desinformación y nula consulta a las comunidades, compra de voluntades a través de prebendas, discursos de desarrollo, estrategias de desarticulación comunitaria, recrudecimiento de la violencia contra los líderes y lideresas comunitarios, criminalización, cooptación, asesinato, desaparición, y muchos más, que dejan su impronta en territorios considerados estratégicos económicamente.

La Consulta Comunitaria de Buena Fe que el CPK impulsó en 2010 desplegó una red de conocimientos y estrategias de experiencias previas; la articulación con otros procesos organizativos, con luchas históricas y con la reivindicación de derechos. La defensa se entreteje con el sentido otorgado al territorio, a la vida, a la tierra, a los bienes ambientales y a la organización comunitaria. Cada año, en Santa Cruz del Quiché se ratifica esta consulta de manera municipal, asamblearia y con la Municipalidad. Ese proceso, que comparte Lolita Chávez, busca que futuras generaciones abreen de las experiencias de lucha. Aunque se reconoce que la consulta detuvo la incursión de proyectos mineros, los despojos y la violencia continúan en su territorio.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

** Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

¹ Eduardo Gudynas, “Extractivismo: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias”, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 143, 2018, pp. 61–70; Maristella Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*, Zapopan, Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales, 2019.

² Rogério Haesbaert, *Vivir en el límite. Territorio y multi/transterritorialidad en tiempos de in-seguridad y contención*, México, Siglo XXI, 2021.

³ Svampa, *Las fronteras...*

⁴ Claudia Composto y Mina Navarro, “Introducción”, Claudia Composto y Mina Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, lucha en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México, Bajo Tierra Ediciones, 2014.

⁵ Antonio Rodríguez-Carmona y Elena de Luis, *Hidroeléctricas insaciables en Guatemala. Una investigación del impacto de Hidro Santa Cruz y Renace en los derechos humanos de pueblos indígenas*, Guatemala, Paz con Dignidad / OMAL / Amigos de la Tierra / Mujeres de Guatemala / Comisión de Derechos Humanos Hispano Guatemalteca / Dakonia / Protección Internacional, 2016.

⁶ Daniel Villafuerte, “Entre la expansión y el bajo aguán: el rostro violento del neo-extractivismo palmero en Centroamérica”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 44, 2018, pp. 315–340.

⁷ Juventino Gálvez (coord.), *Compilación de investigaciones y análisis de coyuntura sobre la conflictividad socioambiental en Guatemala*, Guatemala, Universidad Rafael Landívar, 2014.

⁸ Durante el mandato de Efraín Ríos Montt (1982–1983), Otto Pérez, entonces general, fue señalado como responsable de dar las órdenes de las masacres contra el pueblo maya ixil, según se reveló durante el caso de genocidio en Guatemala contra Ríos Montt. En 2015, Pérez fue sentenciado por corrupción y desfalco al Estado; en 2021, un tribunal de Guatemala le otorgó cárcel domiciliar.

⁹ Lieselotte Viaene, *La Hidroeléctrica Xalalá en territorio maya q'eqchi' de Guatemala*, Herent, Centro de Derechos Humanos Universidad de Gante, 2015.

¹⁰ Pierre Gaussens, “La organización del crimen: delincuentes y caciques en tiempos de ‘guerra al narco’”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 40, núm. 65, 2020, pp. 119–145.

¹¹ Mariel Aguilar-Støen y Benedicte Bull, “Protestas contra la minería en Guatemala: ¿Qué papel juegan las élites en el conflicto?”, *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol. 42, 2016, pp. 15–44.

¹² Morna Macleod y Crisanta Pérez, *La lucha de doña Crisanta contra Goldcorp*, México, Ce-Acatl, 2013.

¹³ En Guatemala habitan los siguientes pueblos mayas: achi', akateko, awakateko, chalchiteko, chuj, ch'orti', itza, ixil, jakalteko-popti', kaqchikel, k'iche', mam, mopan, poqomam, poqomchi', q'anjob'al, q'eqchi', sakapulteko, sipakapense, tektiteko, tzutujil y uspanteko.

¹⁴ Diversos estudios han problematizado sobre la categoría o concepto de ladino. Isabel Rodas, (*Identidades y la construcción de la categoría oficial ‘ladino’ en Guatemala*, Oxford, Centre for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity, 2006) sostiene que su construcción histórica debe analizarse no sólo como contraparte de lo indígena, sino de forma que exponga la continuación de las desigualdades en el país. Por su parte, Lina Constanza Díaz, (“Imaginarios sociales en la producción de la violencia. Aproximación a la identidad del indio y del ladino en Guatemala”, *Aletheia*, vol. 3, núm. 5, 2012, pp. 1–18) afirma que la polaridad social entre ladinos e indios ha justificado las desigualdades hacia los indígenas, de tal

suerte que la ladinización social se ejerce como mecanismo de dominación sin hegemonía sobre la población guatemalteca, que en su mayoría es indígena.

¹⁵ Según datos del Instituto Nacional de Estadística de Guatemala. Disponible en <https://www.ine.gob.gt/ine/>

¹⁶ “Análisis político y alternativo sobre política y economía”, *El Observador*, año 16, núm. 73, 2021.

¹⁷ Laura Flores, *Municipio de Santa Cruz del Quiché, el Quiché*, Guatemala, Universidad San Carlos de Guatemala, 2010.

¹⁸ Asociación Maya Uk’ux B’e, *Historia de la consulta comunitaria de Santa Cruz del Quiché*, Guatemala, Consejo de los Pueblos K’iche’s por la defensa de la vida, madre naturaleza, tierra y territorio / Asociación Maya Uk’ux B’e, 2022.

¹⁹ Asociación Maya Uk’ux B’e, *Historia de la consulta...*

²⁰ El CPO, formado en 2006, aglutina a diversos pueblos mayas y mestizos en la defensa de su territorio, y ha impulsado diversas Consultas Comunitarias de Buena Fe. La Asociación Maya Uk’ux B’e tiene presencia en los departamentos del Quiché, Sololá, Totonicapán y en parte de Quetzaltenango, donde ha impulsado la participación de jóvenes, la reivindicación de derechos, programas de radio y televisión para indígenas, y la defensa territorial. La Organización Mamá Maquín nació durante el conflicto armado interno y toma su nombre de la lideresa Adelina Caal, *maya q’eqchi’* asesinada por el ejército en 1978 durante la masacre de Panzós. *Actualmente la organización se conforma en su mayoría por mujeres.*

²¹ Asociación Maya Uk’ux B’e, *Historia de la consulta...*

²² Henry Bin, “San Miguel Ixtahuacán: el dinero de la mina Marlin dividió a la comunidad. Ese es el legado”, *Concriterio*, 2 de noviembre de 2021, disponible en <https://concritorio.gt/san-miguel-ixtahuacan-el-dinero-de-la-mina-marlin-dividio-a-la-comunidad-ese-es-el-legado/>, consultado el 18 de agosto de 2022.

²³ “Militar vinculado con Cementos Progreso enviado a la cárcel por caso Diario Militar”, *Prensa Comunitaria*, 11 de mayo de 2022, disponible en <https://www.prensacomunitaria.org/2022/05/militar-vinculado-con-cementos-progreso-enviado-a-la-carcel-por-caso-diario-militar66/>, consultado el 1 de agosto de 2022.

- ²⁴ Global Witness, “Última línea de defensa”, *Global Witness*, disponible en <https://www.globalwitness.org/es/last-line-defence-es/>, consultado el 24 de abril de 2022.
- ²⁵ Tierra de Resistentes [sitio web], disponible en <https://tierraderesistentes.com/es/>, consultado el 9 de julio de 2022.
- ²⁶ Territorio, Género y Extractivismo (TGE), *Relatoría del Primer Encuentro Nacional de Defensoras del Territorio frente al Extractivismo*, México, Grupo TGE / Heinrich Böll Stiftung / Fondo Semillas, 2019.
- ²⁷ “La violencia dejó 4.071 asesinatos en Guatemala durante 2021”, *Efe*, 20 de enero de 2022, disponible en <https://www.efecom.com/efe/america/sociedad/la-violencia-dejo-4-071-asesinatos-en-guatemala-durante-2021/20000013-4722194>, consultado el 27 de julio de 2022.
- ²⁸ “Guatemala, entre el ‘suelo y el cielo’: la extraña desigualdad en cifras. 2022”, disponible en <https://www.oxfam.org/es/guatemala-entre-el-suelo-y-el-cielo-la-extrema-desigualdad-en-cifras>, consultado el 5 de mayo de 2022.
- ²⁹ Martha Casús, *Guatemala: linaje y racismo*, Guatemala, F&G, 2018.
- ³⁰ Wilson Romero y Ana Patricia Orantes, *Estudio sobre racismo, discriminación y brechas de desigualdad en Guatemala*, colaboración de Samuel Zapil, México, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, 2018.
- ³¹ Daniel Vogt Vehige, “Intereses transnacionales sobre las minas de Guatemala”, *Terrelibere*, 2 de enero de 2005, disponible en <https://www.terrelibere.org/574-intereses-transnacionales-sobre-las-minas-de-guatemala/>, consultado el 8 de junio de 2022.
- ³² Alba Mérida y Wolfgang Krenmayr, *Tejiendo entre los pueblos la defensa del territorio*, Guatemala, Programa de Gobernabilidad Integral para Huehuetenango / Embajada del Reino de los Países Bajos, 2010.
- ³³ Guisela Mayén, *Guatemala: el derecho a la consulta previa*, La Paz, Presencia SRL, 2009.
- ³⁴ Mérida y Krenmayr, *Tejiendo entre los pueblos...*, pp. 20-21.
- ³⁵ “El proyecto minero El Tambor, KCA y la empresa Exmingua: actores e intereses corporativos”, *El Observador*, informe especial núm. 25, 15 de junio de 2020, disponible en <http://www.albedrio.org/htm/otrosdocs/comunicados/ElObservador-InformeespecialNo.25-2020.pdf>, consultado el 1 de junio de 2022.

³⁶ Según información extraída del sitio Latinno, disponible en <https://www.latinno.net/es/case/10044/>, consultado el 6 de junio de 2020.

³⁷ Vogt Vehige, “Intereses transnacionales...”.

³⁸ Asociación Maya Uk’ux B’e, *Historia de la consulta...*

³⁹ Asociación Maya Uk’ux B’e, *Historia de la consulta...*

⁴⁰ Asociación Maya Uk’ux B’e, *Historia de la consulta...*

⁴¹ Asociación Maya Uk’ux B’e, *Historia de la consulta...*

⁴² Cemda, *Informe sobre la situación de las personas y comunidades defensoras de los derechos humanos ambientales en México*, 2021, disponible en <https://www.cemda.org.mx/publicaciones-y-estudios-del-cemda/cemda-informe-2021/>, consultado el 1 de agosto de 2022.

⁴³ “La CIDH condena asesinatos y agresiones contra personas defensoras en Guatemala”, disponible en <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2020/215.asp>, consultado el 6 de junio de 2022; véase también CIDH, *Situación de los Derechos Humanos en Guatemala, 2017*, disponible en <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/guatemala2017-es.pdf>, consultado el 8 de junio de 2022.

⁴⁴ María Guarchaj, “Udefegua: el retroceso a la democracia, ha representado 839 casos de agresiones”, disponible en <https://www.fger.org/udefegua-el-retroceso-a-la-democracia-ha-representado-839-casos-de-agresiones/>, consultado el 15 de junio de 2022.

“Por mi rastro, por mi sombra y por mi montaña”.

El curanderismo en la costa norte de Perú

Víctor Alfonso Benítez Corona*

Resumen

En la costa norte de Perú existe un fenómeno cultural que goza de un gran prestigio nacional e internacional. Se trata de una tradición chamánica con una larga trayectoria histórica que puede ser corroborada por los restos arqueológicos encontrados en las tierras semidesérticas del departamento de Lambayeque. De igual manera, durante la época colonial, los testimonios de grandes curanderos fueron plasmados en la documentación virreinal como resultado de la persecución de idolatrías. En tales documentos se mencionan los tipos de curanderos existentes, el uso de sus objetos rituales, las entidades con las que pactaban y dialogaban, así como la cantidad que cobraban, entre otros elementos. A pesar de la persecución, en la actualidad los maestros curanderos tienen una gran presencia y sus formas de iniciación y de trabajo se encuentran tan vigentes como en la época colonial, ya que se han sabido acomodar al sistema mundo en curso. En este texto, bajo un enfoque etnohistórico, se aborda lo que significa ser un curandero en el norte de Perú en los albores del siglo XXI.

Palabras clave: Lambayeque, curanderismo, iniciación, chamanismo, mesas, artes, numerología.

Abstract

On the northern coast of Peru there is a cultural phenomenon that enjoys great national and international prestige. It is a shamanic tradition with a long historical trajectory that can be corroborated by the archaeological remains found in the semi-desert lands of the department of Lambayeque. Likewise, during colonial times, the testimonies of great healers were recorded in viceroyalty documentation through the persecution of idolatries, where the types of healers that existed, the use of their ritual objects for healing, the entities with which they made agreements and dialogued, as well as the price they charged, among other elements, are mentioned. In spite of their persecution, nowadays the masters have a great presence

and their forms of initiation and work are as valid as in colonial times, since they have been able to adapt very well to the current world system. That is why, in this work, under an ethnohistorical approach, we address what it means to be a healer in northern Peru at the dawn of the 21st century.

Keywords: Lambayeque, curanderismo, initiation, shamanism, mesas, arts, numerology.

El presente trabajo aborda lo que significa ser un maestro curandero en la costa norte de Perú en los albores del siglo XXI, por qué gozan de gran fama en el ámbito nacional e internacional y cuáles son los instrumentos y herbolaria que aplican en sus tratamientos rituales. El fenómeno no es nuevo, como lo demuestran las investigaciones arqueológicas. Esta popularidad tiene su raíz en diferentes culturas, como la Chimú o Chimur (1000–1400 d.C.), la denominada Lambayeque (700–1600 d.C.) y la Sican (700–135 d.C.). Se trataba de sociedades con una concepción multibinaria del cosmos que ha sido estudiada en varias partes de Perú. La más cercana es la del departamento de Piura, en donde los cerros, las lagunas y el mar son seres o entidades capaces de involucrarse con los humanos en diversas formas: emparentan con mujeres y hombres, roban el ganado, tienen hijos. “El sistema de organización de los encantos del cerro evidencia la modalidad andina de estructurar y administrar el espacio de Huancabamba”.¹

Se dice que en la costa norte de Perú se localizan los mejores maestros curanderos de todo el país. Una prueba de que no es un fenómeno nuevo nos la ofrecen los diferentes complejos arqueológicos, donde hay indicios de las prácticas mágico-rituales-religiosas ejecutadas por los diversos grupos culturales asentados en esa costa semidesértica. Actualmente el curandero lambayecano es dueño de una polisemia de saberes que debe aplicar para solucionar los problemas materiales y espirituales que presentan los habitantes de sus comunidades; se asume como el encargado de revalorar, reactualizar y representar la tradición en su persona, al grado que la gran mayoría de ellos ha podido insertarse con éxito en las líneas de la globalización.

A lo largo del tiempo y a través de múltiples eventos históricos, encontramos a los curanderos inmersos en las nuevas formas sociales, económicas y culturales que demanda y exige el discurso de la modernidad. Su incorporación al sistema-mundo en curso ha sido posible gracias a que han sabido “negociar” con las autoridades

para llevar a cabo sus actividades al margen de lo establecido, con lo que consiguen vender muy bien su oficio en los ámbitos regional, nacional e internacional. Así pues, los especialistas rituales lambayecanos siguen manteniendo estrechas relaciones, en múltiples direcciones, tanto a nivel individual como colectivo, creando mecanismos de memoria y comunicación que les ayudan en su arduo trabajo curanderil.

El departamento de Lambayeque cuenta con tres municipalidades provinciales, 25 distritales y 24 poblados menores. Este departamento goza de un gran prestigio, porque la mayoría de los peruanos coinciden en que tiene los mejores curanderos del país. En otras palabras, la costa norte de Perú es un colegio o universidad donde se aprende a ser un buen curandero. Destacan en este objetivo localidades como Salas, Tucume, Morrope, Illimo, Mochumi, Jayanca, Monsefú, Chiclayo, Ferreñafe, por mencionar algunas, donde, se dice, están los más temidos maleros y compactados de Perú.



Figura 1. Mapa del departamento de Lambayeque al norte de Perú.
Fuente: imagen tomada de Google Earth.

Entre los años 100 a.C. y 600 d.C. se asentó un grupo cultural denominado Moche, que dominó el agreste y desértico paisaje mediante el desarrollo de grandes canales de irrigación de la más alta tecnología. Crearon notables obras de arte, la mayor parte objetos de cerámica donde plasmaron la vida diaria, ritual y medicinal, así como “huaco-retratos” de diversos señores, animales acuáticos y terrestres, aves, conchas del género *Spondylus*, cactus y plantas comestibles, lo que entre los arqueólogos se conoce como el “lenguaje de la arcilla”.

Una gran parte de las cerámicas encontradas en los complejos arqueológicos muestra a individuos curando o diagnosticando pacientes con diferentes dolencias sobre una manta o en estado cataléptico. Es interesante observar que los practicantes llevan consigo una caja, donde posiblemente guardan los objetos rituales, hierbas y objetos medicinales a emplear. Otros fueron modelados con su indumentaria característica: el chullu (sombrero) y las chunganas (sonajas).

Hay cerámicas que representan a mujeres conocedoras de las “artes mágicas”, capaces de adivinar la suerte lanzando granos de maíz y semillas de pallar.² Es importante mencionar que los mochicas respetaban el principio de la dualidad: hombre-mujer, arriba-abajo, mar-tierra, sol-luna, es decir, eran “sociedades de espejo” como señala María Rostworowski.³

El curanderismo en la época colonial

Durante los siglos XVI al XVIII se entablaron varias campañas para erradicar las antiguas prácticas religiosas populares en Perú. Existía un absoluto rechazo a las prácticas que mantenían reminiscencias de un pasado no muy lejano, por lo que comenzaron a realizarse ejercicios para “extirpar las idolatrías” vigentes en el territorio recién dominado. Circularon algunos escritos en donde se narraba la vida social, política, religiosa, filosófica y el origen mítico o sagrado de los recién avasallados. Dentro de este *corpus* de documentos, tienen un papel importante aquellos agrupados bajo la categoría de *ministros de idolatrías, hechiceros o ministros del diablo*.⁴ Las categorías eran múltiples, diferenciadas y notablemente variadas —incluyendo el recurso a distintos tipos de técnicas adivinatorias—, al punto que podemos hablar propiamente de auténticos especialistas precolombinos.⁵ Fueron catalogados según su actividad, especialidad o cualidad mágica, así como su iniciación y el tipo de instrumentos que empleaban. Muchos de los términos en uso

entre los cristianos de la época formaron también parte de la retórica católica española, por lo que la persecución de ministros se hacía en ambos lados del Atlántico.⁶ Uno de los objetivos de los extirpadores era localizar los lugares de culto donde se llevaban a cabo las ceremonias. Les sorprendió descubrir que eran múltiples y que los ritos estaban dedicados a elementos de la naturaleza:

Y en lo que toca a la veneración de fuentes, manantiales, ríos, cerros, quebradas, angosturas, collados, cumbre de montes, encrucijadas de caminos, piedra, peñas, cuevas y en lo alto del arco del cielo [...] tenía mucha diversidad de mocaderos y agora se han deshecho los ydolos, piedras e instrumentos de sacrificio para sus ritos con todo están en pie de los cerros, collados, fuentes, manantiales, ríos, lagunas, mar, angostura, peñas, cuya veneración dura todavía hoy y es necesario que aya mucha vigilancia para desterrar de sus corazones.⁷

Junto con los lugares de culto se encontraba a los practicantes, los cuales eran enjuiciados y castigados en diferentes formas, entre las cuales destacan el corte o rapado del cabello, latigazos, exposición pública, así como la reclusión en cárceles. El “dogmatizador” era expuesto sobre una llama, tocado con la coraza, “[...] al parecer existían cárceles para hechiceros en las inmediaciones del lago Titicaca”.⁸ Con el paso del tiempo, los extirpadores se dieron cuenta de que las huacas ya no eran comunes ni aludían a templos antiguos, sino que estaban representadas en las personas que practicaban la curandería, por lo que pusieron atención en las formas en que eran iniciadas y el tipo de sustancias que manejaban y utilizaban:

De una de estas tres maneras entran en estos oficios de sacerdotes de huacas. La primera es por sucesión, que el hijo lo hereda del padre, y si el heredero no tiene uso de razón, entra en su lugar el pariente más cercano. La segunda manera es por elección; [...] los otros ministros eligen al que juzgan que será más a propósito, con parecer de los curacas y caciques. Y cuando acontece que algún herido del rayo quede vivo, aunque quede lastimado, está ya como divinamente elegido para el ministro de las huacas. El tercer modo es que ellos mismos se toman el oficio y se introducen en él, especialmente de los oficios menores de adivinos, curanderos, por su sola voluntad y autoridad.⁹

Otros cronistas, además de aludir a las tres formas de elección mencionadas por el padre Arriaga, argumentan que parte de las cualidades y actitudes de un curandero era ser viejo y estar en la pobreza, así como llevar una dieta rigurosa basada en

ayunos, que excluía el consumo de chile y ajo, y que desarrollaban sus actividades durante la noche.¹⁰ Es posible que existieran muchos más tipos de especialistas rituales de lo que se cree, ya que la práctica, de cierta manera, estaba popularizada en todo el territorio peruano.

A pesar de la dura persecución contra los hechiceros narrada en los documentos, muchos curanderos eran errantes y llegaban a la ciudad de Lima, a Trujillo o a cualquier otra ciudad, donde ofrecían sus servicios o eran solicitados por la población, en su mayoría de origen indígena. Así lo ha hecho notar Luis Millones respecto del curandero Juan Vázquez, de origen cajamarquino y que, en el siglo XVIII, era sentenciado por Gregorio Loaysa, provisor y vicario general del Arzobispado y tesorero de la Catedral de Lima, quien —junto con otros dos presbíteros de la orden de predicadores— acusaba a don Juan de usar palabras malas, adivinar y curar.

No es extraño entonces que algunos de los antiguos centros de religiosidad precolombina retomen importancia a lo largo de la colonia. Tal es el caso del Norte de Perú, tan agresivamente castigado por los inkas cuando, tras mucho esfuerzo, lograron conquistar la ciudad de Chan Chan. Los maestros curanderos de Piura, Lambayeque, Cajamarca y la Libertad volvieron a resurgir con rituales que, diferentes a los de la sierra (del Centro del Sur), se infiltraron en ciudades como Trujillo y Lima, incrementando el universo mágico urbano.¹¹

Los maestros curanderos contemporáneos

En la actualidad, en Lambayeque es común que la gente hable del poder de ciertos seres humanos, capaces de curar todo tipo de enfermedades de índole mágico-psicológica que los afectan en su vida diaria. Estos personajes son denominados maestros curanderos, “shamanes”, “hierbateros”, “hueseros”, “espiritistas”, “maleros”, “compactados” y “brujos”. Realizan diferentes trabajos y persiguen diferentes intereses. En ese sentido, los hay de tres tipos: “los que hacen el bien”, curando bajo la protección de Dios padre, llamados “maestros curanderos”; el denominado “malero”, que se dedica a causar daño a los seres humanos mediante la brujería y trabaja especialmente con “las artes del diablo”, y por último una combinación de ambos que se denominan “curanderos-brujos”.

Por lo regular, los maestros curanderos transitan por un proceso de iniciación un tanto largo que comienza entre los 8 y 14 años de edad. La mayoría han sido iniciados por alguien cercano, que solicita los auxilie en el trabajo curanderil. Inician

su aprendizaje ayudando en la preparación de hierbas que se emplearán para tratar a los enfermos y se autodenominan hierbateros.¹² Aprenden el lenguaje de las hierbas y se comunican con ellas por medio de canciones y oraciones. Una de las primeras técnicas que deben memorizar es el uso, manejo, preparación y conocimiento del cactus San Pedro, quien se les presentará y auxiliará en su trabajo. A esta cualidad de comunicarse con seres no humanos también la designan como tener “alcance” o tener “vista en virtud”.

Otra forma de iniciarse es por medio de una enfermedad predadora que el iniciado relaciona con los seres extrahumanos que habitan el desierto. En algunas ocasiones los peones que trabajan en los terrenos de cultivo caen enfermos al cortar un árbol o escarbar en algún sitio que ha sido “encantado”, sin pedir permiso o pactar por medio de una perorata o una alianza traducida en depósitos rituales que llaman “pago a la tierra”. El depósito consiste en chicha de jora, azúcar, piedra azufre, flores blancas, principalmente claveles, dulces, frutas de temporada; todos ellos se asperjan y soplan con agua florida.



Figura 2. El maestro curandero de Jayanca, sosteniendo a Manolito, un cráneo humano con el cual puede diagnosticar y curar enfermedades frente a su mesa.

Fotografía: Víctor Alfonso Benítez Corona.

Algunos otros son iniciados como levantadores o “ramblas”, personajes que ayudan al especialista ritual en las mesas. Aprenden el trabajo curandero mediante la oralidad, expresada en una memoria comunicativa con alegorías corporales enunciadas en fórmulas matemáticas. Este tipo de iniciación ocurre cuando un ser extrahumano intenta devorar el alma de alguien que desafortunadamente pasó a su lado, o porque algún curandero, mediante sus palabras, puso a trabajar a los espíritus de manera negativa y con efectos poderosos; esto se traduce en ganancias para el curandero porque, además de cobrarle a la persona por quitarle la enfermedad, también puede adquirir un ayudante potencial.

Podríamos decir que éstos son algunos de los recursos del adiestramiento curandero. La segunda parte de su formación tiene lugar en el corazón de la sierra piurana, atestada de cerros y lagunas encantadas a las que se les atribuyen poderes y la capacidad de actuar sobre la suerte y el futuro de la gente; en ellas se depositan fotografías, mechones de cabello, prendas de vestir y, en el mejor de los casos, se deja la “sombra”. Entre las lagunas resaltan la “laguna negra”, la “laguna de Shimbe”, “laguna los patos”, “laguna el toro”, “laguna las palanganas”, “laguna de los 7 colores”, la “laguna blanca”. Estas lagunas forman parte de un corredor curativo que Lupe Camino ha denominado “ruta de la salud”, porque en estas coordenadas también se cultivan y localizan plantas medicinales que se utilizan desde muy antiguamente. La ruta inicia en Ecuador pasa por la Amazonia y llega hasta el mercado de Chiclayo; según este investigador, terminaba más lejos, en el complejo arqueológico de Sechín, en el departamento de Ancash.¹³

Antes de llegar a las lagunas se localiza el pueblo de Huancabamba, que funciona como centro administrativo, lugar de origen y lugar mítico dedicado completamente a la curandería y donde la gran mayoría de los curanderos costeños se “descuenta” de todos los trabajos realizados. En aquellos escenarios serranos, los practicantes por fin se recibirán como maestros curanderos capaces de entablar pactos y alianzas con los diversos “existentes” que viven en los cerros, las huacas, lagunas, el mar y en las mesas.

Una vez recibido de manera satisfactoria por los encantos de las lagunas y por sus maestros, el curandero tiene la difícil misión de contener en su persona una polisemia de saberes que garanticen el equilibrio espiritual. También adquirirá la difícil misión de negociar, mediante pactos, alianzas, oraciones y peticiones, con la va-

riedad de existentes que merman la vida y salud física de los norperuanos, y buscará a toda costa adquirir mayor poder, prestigio e intercambiar su sitio por medio de la cacería del otro.

La mesa

Las mesas sirven como vínculo de comunicación entre el enfermo, el curandero y los no humanos que habitan en los cerros, las lagunas y en las artes. Es una tridialéctica en la que se desenvuelven la mayoría de los especialistas rituales del norte peruano; el curandero es el intermediario vocero entre el mundo de los vivos, el mundo de los muertos, el de los ancestros y el de los espíritus, con la capacidad de negociar, pactar, manipular y manejar la energía emanada de ellos. Los objetos rituales y la mesa en general son activados y dotados de humanidad para que obedezcan y sirvan como un oráculo, donde se pueden descifrar las enfermedades y sus remedios, o localizar a alguien atrapado en el desierto, selva o costa, descubrir el tipo de mal que padece, si se trata de un mal puesto por humano o por no humano (gentiles, huacas, muertos). Para activar la animidad de las artes, el especialista ritual se apoya de cantos, música de sonaja y guitarra, de la oración y de algunas danzas.

En otras palabras, se denomina mesa a un espacio donde se colocan diversos objetos que ayudan al maestro curandero en su trabajo, a manera de un rectángulo sobre el piso para proteger y curar a los enfermos que se presenten ante él. Los objetos que componen la mesa se distribuyen en tres apartados: el lado negativo, el lado positivo y un espacio intermedio. Douglas Sharon menciona que las mesas responden a criterios específicos, dependiendo de los espacios y los campos de distribución: *a)* el justiciero o positivo a la derecha, representado siempre por elementos de la cristiandad, el sincretismo religioso; *b)* el ganadero o negativo a la izquierda, que busca el mal, la enfermedad, y *c)* el campo medio, representado por las yerbas y demás pócimas curativas, que propicia el equilibrio entre los dos anteriores.¹⁴

El justiciero o positivo representa el lado benévolo de la mesa, que está plagada de seres no humanos localizados en el cielo. Aquí vive el creador, además de santos católicos y vírgenes. Hay cristales, conchas, sonajas, frascos, perfumes, tabacos y un recipiente con varios litros del cactus San Pedro. El ganadero o negativo es el mundo de los seres nefastos, el inframundo donde manda y gobierna el diablo que

se alimenta de la animidad de los humanos; es decir, representa el lugar donde se encuentra la víctima. Ahí se colocan piedras, piezas arqueológicas, una pata de venado. El campo medio es la tierra, donde se localiza la medicina; ahí gobierna san Cipriano y hay piedras que simbolizan el mar, el sol, espejos, cartas de baraja, es decir, fuerzas neutras que permiten pactar una alianza entre lo positivo y lo negativo.

La mesa de algunos maestros se conecta con estrellas y cerros mediante canciones – oraciones. Estas relaciones se traducen en depósitos rituales que se dejan en diferentes puntos del espacio, creando y reactualizando un paisaje curandero: “Con todos los cerros se conecta mi mesa, con el cerro Chaparri, cerro Cojudo, cerro el Duro, cerro Simodi, cerro Mulato y otros tantos [...] y año con año se va y se les deja su ofrenda, principalmente en semana santa se le avienta un pollo negro, vivo porque son muy fuertes los cerros, tienen encanto”.¹⁵



Figura 3. Mesa y artes de don Lázaro Morales, custodio y guardián de la zona arqueológica de Chotuna, perteneciente a Lambayeque.

Fotografía: Víctor Alfonso Benítez Corona.

En otras palabras, la geografía está poblada de subjetividades animadas y humanizadas que respaldan y dan fuerza a la mesa del curandero, garantizan la salud y el *statu quo*. En otras partes del norte, los cerros conforman una diada que demuestra el plano bidimensional en el que viven los huancabambinos. Son dos los cerros antagónicos que organizan y distribuyen a la sociedad; en su posición en el cuadrante espacial se contienen aspectos míticos-rituales que definen las actividades de los curanderos.

Pariaqaqa dios tutelar que se adjunta toda la banda oriental, y Witiligun, toda la occidental. Los dos encantos son de igual jerarquía, aunque Pariaqaqa goza de mayor reputación por ser identificado con la conversión del “Rey inca” y de la opulenta ciudad antigua de Huancabamba, mientras Witiligun es desacreditado y repudiado, al ser identificado simbólicamente como expresión del conquistador español o con la codicia y avaricia de occidente.¹⁶

Pero no sólo los cerros, lagunas y mares ayudan o integran esta cosmología curanderil. También algunos astros del cielo forman parte de la geografía sagrada, como las estrellas y constelaciones, el sol y la luna.

El complejo mesa-cuerpo

Para algunos curanderos, la mesa es un gran cuerpo humano capaz de desarticularse o desmembrarse para que cada uno de los objetos salga a localizar o a rastrear el alma o el espíritu de quien se solicite. Muy comúnmente las mesas cuentan con una vara en forma de mano: “Esa manito es la mano de Jesucristo prácticamente; ella es la que nos da el alcance para poder curar, para poder tener un poder, él es el jefe prácticamente que nos alumbra en el momento que ya estamos en trabajo”. En la perspectiva que asume la mesa como un cuerpo humano, es interesante anotar que cada una de las articulaciones que la componen (artes, varas, sables, cráneos, etcétera) son ontológicamente capaces de exigir tanto comida como enfermedades, remedios e incluso sangre humana, todo dependiendo de la inclinación del especialista.

La mayoría de los objetos que componen la mesa son heredados de un maestro a otro y han sido localizados en diversos parajes ecológicos. Su aspecto varía; algunos se presentan como remolinos, otros como humos de colores principalmente negro y blanco, en forma de aves y de personas que no muestran el rostro. Algo que hay que resaltar es que los espíritus de las mesas siempre son dirigidos por un

espíritu mayor, una figura femenina que a veces nombran “china” (“niña”, en mu-chic) y otras “Rey Colambo”, lo que muestra la ambivalencia y la bisexualidad de la potencia.

Mesa de Don Carlitos

Dentro de la parafernalia de la mesa se encuentran imágenes de santos católicos como el señor cautivo de Ayabaca, la Santísima Cruz de Motupe, San Juan y el señor San Cipriano. Este último, argumentan los curanderos, fue —al igual que ellos— un curandero que, después de trabajar para el diablo, decidió volverse bueno y trabajar junto a Dios. “Ése es don Cipriano; San Cipriano era brujo, dios dejó a San Cipriano que es brujo pues, es el brujo que manejaba pues la baraja”.¹⁷ En él se representa la ambivalencia de los curanderos, que deben manejar las fuerzas del mal y del bien para su beneficio.

Para entablar una comunicación con las artes, el maestro se apoya de cantos, silbidos, música de sonaja y guitarra, la oración y algunas danzas, que le permitirán escuchar bien los mensajes de los diferentes existentes, principalmente la voz de San Pedro, que se manifiesta por medio de silbidos. Es por ello que los maestros cuentan con pequeñas flautas que han sido encontradas en las huacas y que en algún tiempo también sirvieron como instrumento de comunicación de algún especialista pretérito para atraer a los gentiles.

Números que curan

Durante la asistencia a las mesas pudimos percatarnos de que varios maestros curanderos hacían una serie de cuentas para curar, desenredar y pactar, en las cuales había una constante: el número tres y el número 12, desde la mesa que está dividida en tres partes, hasta el número de sesiones necesarias para curar. Cuando en la mesa llega la hora de “shingar” o aspirar el tabaco por la nariz, el maestro utiliza una numerología para empezar el ritual. Pide que se aspire dos veces por el orificio nasal izquierdo y una vez por el lado nasal derecho:

Se pide que la gente aspire el tabaco por el lado izquierdo 2 veces para sacar o botar toda la enfermedad, porque por ese lado sale todo el mal, las mal-

diciones, envidias, desprecios, [...] y por el lado derecho entra todo lo positivo, todo lo que te va a ayudar en tu vida, tus negocios, tus proyectos, tu escuela.¹⁸

El número tres funciona como una forma de aliviar en forma gradual el mal que aqueja los cuerpos, a la vez que opera como una herramienta para combatir al contrario. También se pide que la persona sacuda tres veces su brazo derecho y tres veces su brazo izquierdo, lo mismo que su pierna derecha y su pierna izquierda hacia los cuatro rumbos cardinales. Esto da un total de 12 sacudidas corporales por rumbo, es decir, 48 sacudidas corporales que forman sólo el principio de la “descontada” o curación; el número 48 funciona como una especie de purgante matemático para despojar al cuerpo de toda maldad. Para finalizar, la persona salta tres veces por cada rumbo, con lo que se añaden 12 saltos más a la cuenta. El 12 figura como un número comodín que representa la totalidad del mundo y al que obedecen las enfermedades y las curaciones. Es decir, son 48 sacudidas corporales las que marcan el inicio de la descontada y un total de 60 sacudidas corporales.

Para que una persona esté completamente libre del daño, es necesario realizar tres mesas curativas, lo que da en total 180 sacudidas corporales que podrían equivaler a la mitad del año, días más, días menos. Esto es lo que los curanderos denominan “florecer”, vocablo que evoca el volver a estar totalmente equilibrado, por lo menos una parte del año. Los curanderos consideran que hacer tres mesas de curación es más que suficiente para diagnosticar a una persona como sana, fuera de daño y fuera del alcance de cualquier facineroso, y argumentan que si el maestro hace más de tres mesas es “malero” y está trabajando para el contrario.

Consideraciones finales

En algunos pueblos de la costa norte de Perú existe una gran raigambre cultural en torno a la medicina tradicional y sus maestros curanderos. La práctica curanderil no se limita a la época contemporánea, sino que ha existido en la sociedad a través de la historia. Lo sabemos gracias a la gran cantidad de piezas arqueológicas y a la documentación virreinal que se conserva en algunos archivos peruanos sobre idolatrías.

En la actualidad los curanderos justifican su presencia porque los padecimientos que sufren los peruanos van más allá de las dolencias físicas que un médico cien-

tífico puede curar, pues los chismes, los rumores, las maldiciones y los malos pensamientos hacia sus personas los afectan en demasía, al grado de dejarlos al borde de la muerte. Como delineamos en estas páginas, los curanderos se valen de sus artes, así como de los astros, para poder orientarse en la oscuridad de la noche, entablar un diálogo y pactar mediante perfumes, alegorías corporales, numerología y oraciones con los seres que habitan el desierto y el cosmos del norte peruano; es decir, generan relaciones simétricas y asimétricas, según sean los padecimientos o trabajos a ejecutar.

En otras palabras, los maestros curanderos de la costa norte de Perú siguen recreando algunas antiguas prácticas médicas que les fueron heredadas a través de una memoria familiar o comunicativa. Hay particularidades dentro de la medicina tradicional lambayecana, ya que cada familia o “linaje de curanderos” tiene una forma única y exclusiva de ejecutar las mesas, así como sus técnicas terapéuticas traducidas en cuentas o tarjos.¹⁹ Esto nos permite observar una continuidad histórica que algunos investigadores han denominado, en otras latitudes del orbe, el núcleo duro de la cultura, mediante el cual las sociedades pretéritas se han adaptado a las exigencias del sistema mundo en curso, reafirmando su continuidad y existencia en este siglo XXI.

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

¹ Sabino Arroyo, *Dioses y oratorios andinos de Huancabamba. Cosmología y curanderismo en la sierra de Piura*, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2004, p. 23.

² Al igual que en Mesoamérica, el empleo de semillas para la adivinación fue una práctica común en el área andina central de Perú. Los datos arqueológicos indican el uso del pallar (*Phaseolus lunatus*) desde 6000 hasta 6500 a.C. Los moches contaban con un pallar de dos colores, blanco y negro. Los arqueólogos han establecido que la semilla crecía de manera salvaje. Una vez sedentarizados, los moches domesticaron varias especies agrícolas, entre ellas el pallar, que fue representado en vasijas y textiles por diversas culturas desértico-costeñas. Por medio del lanzamiento de las semillas y dependiendo de la combinación de los colores y el número de semillas, se sabía sobre la calidad y cantidad de las cosechas, así como cuáles

eran las exigencias y peticiones de los ancestros y los dioses. Para saber más sobre esta semilla véase Anne Marie Hocquenghem, *Iconografía mochica*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987; Maritza Villavicencio, “El oráculo de los pallares sagrados”, en Maritza Villavicencio (antol.), *Perú mágico*, Lima, Mesa Redonda / Centro Cultural España, 2009, pp. 91–104.

³ María Rostworowski de Díez Canseco, *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1996, p. 22.

⁴ “Hechiceros y ministros del diablo” constituye la denominación más usada entre los padres doctrineros y los extirpadores de idolatría, una vez celebrado el Tercer Concilio Limense (1582–1583), tras el cual los jesuitas serán quienes tomen especial celo y empeño en las campañas de extirpación idolátrica en la Sierra de Lima y Andes sur. Gerardo Fernández Juárez, *Hechiceros y ministros del diablo. Rituales, prácticas médicas y patrimonio inmaterial en los Andes (siglos XVI–XXI)*, Quito, Abya Yala, 2012, p. 10.

⁵ Mario Polia Meconni, “Shamanismo andino: un perfil cultural”, *Shamán, la búsqueda*, España, UNESCO, s.f., p. 286.

⁶ El movimiento extirpador en el Viejo Mundo se extiende a América y coincide en los Andes, años más, años menos, con la ofensiva desatada en la arquidiócesis de Lima en el siglo XVII, que no hay que confundir con la totalidad del territorio andino. Tampoco debe olvidarse que la difusión de la doctrina cristiana siempre fue, por su propia naturaleza y definición, “extirpación de idolatrías”. Henrique Urbano, “Ídolos, figuras, imágenes. La representación como discurso ideológico”, en *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI–XVIII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1993, p. 15.

⁷ Juan Polo de Ondegardo, “Los ritos de los indios. Los errores y supersticiones de los indios”, en *Polo de Ondegardo: un cronista vallisoletano en el Perú*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1999 [1559], p. 99.

⁸ Fernández Juárez, *Hechiceros y ministros...*, p. 34.

⁹ Pablo Joseph de Arriaga, “La extirpación de idolatrías en el Piru”, *Crónicas peruanas de interés indígena*, Madrid, BAE, 1968 [1621], p. 207.

¹⁰ “[...] y como son muchos los pobres y viejos, assi son muchos los hechizeros [...] se constituían también con ceremonias de hazer ayunar al que auia de ser hechicero por tiempo de vn año, ó más ó menos, haciendo que se abstuuiese de axi, sal o otras cosas, particulares comidas y actos [...]”, Arriaga, “La extirpación...”, p. 92.

¹¹ Luis Millones, *Las confesiones de don Juan Vázquez: con el apéndice documental*, Lima, Institut français d’études andines, 2002, p. 9, disponible en: <https://books.openedition.org/ifea/376?lang=es> Consultado el 12 de febrero de 2022.

¹² En el siglo XVII el padre Alonso de la Peña menciona cómo empezaban algunos maestros de las hierbas: “Otros hay embusteros que, sin saber cosas, prometen maravillas, dando a entender que conocen a los enfermos, que sus achaques son porque están hechizados de sus enemigos y que ellos saben la contrahierba, y cogiendo las primeras que topan, las aplican y hacen otros embustes sin fundamento a fin de ganar para pasar la vida”. Jesús García Añoveros, “Características del cristianismo indígena”, *Itinerario para párrocos de indios*, libros I-II, Madrid, Centro Superior de Investigación Científica, 1995, p. 46.

¹³ Lupe Camino, “Lagunas mágicas al norte del Perú”, *Perú Mágico*, Lima, Mesa Redonda / Centro Cultural España, 2009, pp. 47-61.

¹⁴ Douglas Sharon, *El Shamán de los cuatro vientos*, México, Siglo XXI, 1980, p. 200.

¹⁵ Diario de campo “Costa norte de Perú”, entrevista a Ramón Fernández Julca, realizada por Víctor Alfonso Benítez Corona. A esta geografía se agregan otros cerros como Jotoro, cerro Ventarrón, huaca Chotuna, cerro la Raya, huaca de Illimo, entre otros puntos geográficos que respaldan y dan fuerza al maestro curandero que los invoca.

¹⁶ Arroyo, *Dioses y oratorios...*, p. 74.

¹⁷ Diario de campo “Pajas que curan”, entrevista a Víctor Flores, realizada por Víctor Alfonso Benítez.

¹⁸ Diario de campo “El loco chiclayo”, entrevista a Ricardo Ramos, realizada por Víctor Alfonso Benítez C.

¹⁹ Estos vocablos significan, en el *argot* curanderil, una especie de fórmulas matemáticas que le ayudan al curandero a “desenredar el tiempo” para entrar al mundo

otro a conveniencia, como palancas de Arquímedes; es decir, son fórmulas memoriales heredadas, para conservar algunas puertas de entrada y de navegación por el caótico e inesperado mundo de la noche, cuya particularidad hace únicos a cada familia o a cada maestro. Para otros especialistas, son las palabras con las que se comunican con los espíritus de las plantas para que sanen los espíritus de los que buscan su auxilio, comunicándose con los órganos internos del paciente. Así, cada curandero en cada tiempo histórico ha ido agregando y quitando elementos que lo facultan para tener presencia en la actualidad.

Semillas ancestrales. Cortometraje documental

Al pie del cerro de la Estrella, en Iztapalapa, Ciudad de México, la doctora Silvia Eugenia Gómez Vázquez expone la trascendencia de la conservación de las semillas ancestrales en su huerto Matlalotzin. Particularmente narra y ejemplifica con algunas variedades atavicas del jitomate. México es el centro de domesticación del jitomate, las semillas de aquí emigraron y son nuestro legado a la agricultura mundial. La diversidad biocultural de México se expresa en sus cultivos ancestrales nativos: el jitomate forma parte del patrimonio creado por los pueblos originarios de este país. La agrodiversidad es fundamental para contrarrestar los efectos del cambio climático en la agricultura y para lograr la soberanía alimentaria: las variedades nativas de jitomates mexicanos y su resistencia son el futuro para enfrentar estas condiciones. La desaparición de los jitomates nativos mexicanos representaría una pérdida irreparable para la cultura mundial y la cultura de innumerables pueblos.

Una producción de la cooperativa Cuartzo Artes Escénicas y Visuales, S.C. de R.L. de C.V., México, 2022

Realización: Ricardo Chacón Pérez.

Investigación: Martha Elena García y Guillermo Bermúdez.

Fotografía y sonido: Miguel Ángel Domínguez Hernández.

Producción: Leonor Gurría Campos.

Montaje: Ricardo Chacón Pérez.

Edición: José Octavio Sosa Ávalos.

Posproducción: Miguel Ángel Domínguez Hernández y José Octavio Sosa Ávalos.

Duración: 28'13''



Haga clic en la imagen para ver el documental

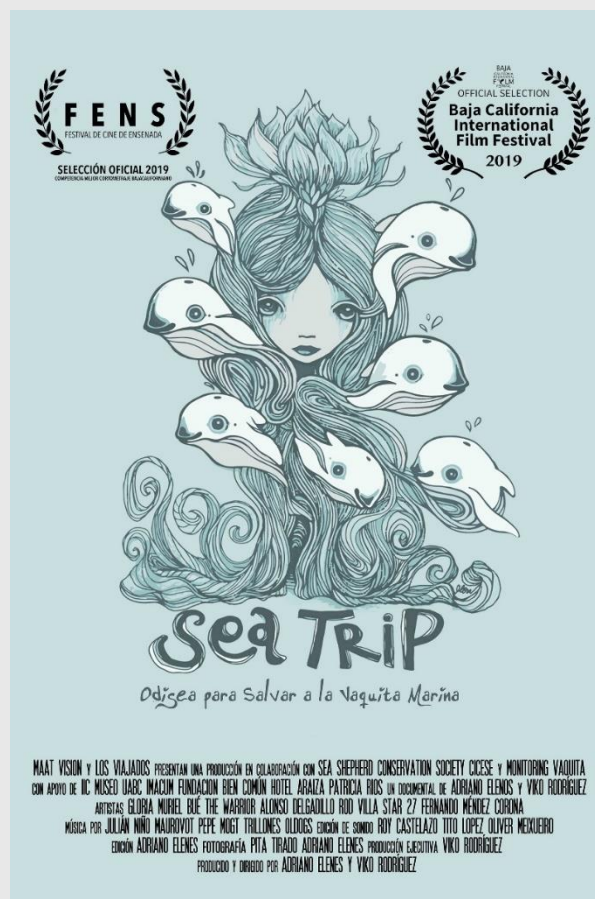
Sea trip: odisea para salvar a la vaquita marina

La vaquita marina es el cetáceo más pequeño del mundo y se encuentra en peligro de extinción. Científicos, ambientalistas y artistas, cada quien desde su trinchera, hacen lo posible para que esta especie endémica de México no desaparezca.

Dirección: Víctor R. Rodríguez y Adriano Elenes

Producción: Víctor R. Rodríguez

Duración: 16:03 min.



Da clic en la imagen para ver el documental

Misioneros del temporal.

Guardianes de la lluvia en el oriente de Morelos

A las faldas del volcán Popocatepetl, en el altiplano central de México, un grupo de campesinos originarios del estado de Morelos continúa la tradición de los rituales de petición de lluvia. Resistiendo a la modernidad y a la apatía de las nuevas generaciones, asumen con enorme responsabilidad la misión de proteger y restaurar los sitios sagrados de su región, con el fin de armonizar las fuerzas de la naturaleza y garantizar las lluvias y el alimento para el mundo entero.



Documental realizado con el apoyo de la Escuela Nacional de Estudios Cinematográficos-UNAM; Centro Regional para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inma-

terial de América Latina (CRESPIAL)–UNESCO; Instituto Morelense de Radio y Televisión; Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC) de la Secretaría de Cultura y el Estado de Morelos; Red Conacyt de Patrimonio Biocultural.

Guion, dirección y producción: Jimena Leonor Paz Navarro

Lugar: México

Año: 2019

Duración: 27'11''



Da clic en la imagen para ver el documental

Proyecto de la luz en el calendario agrícola

Jorge Obregón

Presentación

Jorge Obregón, nacido el 7 de marzo de 1972 en México D.F., cursó la licenciatura en Artes Visuales en la Escuela Nacional de Artes Plásticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1990–1994, donde fue distinguido con la Medalla Gabino Barreda al Mérito Universitario; obtuvo la mención honorífica por su tesis *Volcanes de México, una experiencia al aire libre*; colaboró con el maestro Luis Nishizawa en diversos cursos de técnicas de los materiales en el Museo del Pueblo de Guanajuato y en el Centro Nacional de las Artes, 1995–1999. Ha llevado a cabo tres residencias artísticas: en el Centre d'Art i Natura, en Farrera de Pallars, en España, 1997; en el Vermont Studio Center en Johnson, Vermont, Estados Unidos, 2002, ésta con una beca otorgada por Mex–Am Foundation y Grupo Salinas; y en El Montserrat College of Arts, con el maestro George Nick, Beverly, Massachusetts, Estados Unidos, 2014. Ha desarrollado proyectos de paisaje *in situ* con apoyo de instituciones y gobiernos en España, Finlandia, Ecuador, Estados Unidos, México, y el más reciente en Japón, invitado por la embajada de México en Tokio, para realizar un proyecto del volcán Fuji pintando *in situ*, por 20 días todas las vistas del volcán, 2014. Ha montado más de 22 exposiciones individuales en diversos museos y galerías como el Museo Memorial Hideyo Noguchi, Museo Regional de Historia de Colima, Museo Taller Luis Nishizawa, Museo de Arte Moderno del Estado de México, Museo Casa del Risco, Museo del Pueblo de Guanajuato.

Respecto de sus exposiciones más recientes, son en la Casa de La Primera Imprenta de América, *Remanentes de la cuenca*, en la Galería Aldama, 2016; *Episodios de Luz*, en el Centro de Cultura Casa Lamm, 2013; *México y Japón, territorios de fuego*, en la Embajada de México en Tokio, 2014, y *Grand Canyon, Zion and Sedona Experience*, en Inverarte Art Gallery, San Antonio Texas, Estados Unidos, 2018. Desde 1991, en su recorrido como pintor ha realizado más de 70 exposiciones colectivas y ha expuesto en España, Estados Unidos, Italia, Puerto Rico, Ecuador, Japón y México. Enlistamos algunas más representativas: *Visión de Anáhuac*, Museo Nacional de Antropología, Ciudad de México, 2020; *Atl, fuego, tierra y viento; sublime sensación*, Museo Nacional de Arte, Ciudad de México, 2019; *La poesía vista por el arte*, Instituto Cultural Cabañas, Guadalajara, México y Pinacoteca de Nuevo León,

Monterrey, 2016; *La poesía vista por el arte*, Museo del Carmen, Ciudad de México, 2015; *IX Bienal de Pintura y Grabado Alfredo Zalce*, Museo de Arte Contemporáneo Alfredo Zalce, Morelia, México, 2014; *El maguey, símbolo de identidad nacional*, Museo Estudio Diego Rivera, Ciudad de México, 2010; *El mito de dos volcanes*, Museo del Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México, 2005; *Día de Muertos*, Mexican Fine Art Center Museum, Chicago, Estados Unidos, 2003; *Vistas y conceptos, aproximaciones al paisaje*, Museo de Arte Moderno, Ciudad de México, 1999. Desde 1991 ha sido acreedor de varios premios, distinciones, menciones honoríficas y becas. Entre estas últimas destacan la beca Académica Universitaria (1991–1992), el segundo lugar en el Sexto Concurso Nacional de Acuarela, Selección de obra en concurso José Guadalupe Posada, 1993; en la VI Bienal Nacional de Grabado Diego Rivera, 1994; en la II Bienal de pintura Hermenegildo Bustos, 1996; menciones honoríficas en el Segundo Concurso de Grabado José Guadalupe Posada, 1994; Premio Internacional de Pintura a la Acuarela Sinaide Ghi, Roma Italia, y cuarto lugar en el Premio Internacional de pintura a la Acuarela Sinaide Ghi, Roma Italia, 2001; Selección de obra en la IX Bienal de Pintura y Grabado Alfredo Zalce, en el Museo de Arte Contemporáneo Alfredo Zalce, Morelia México, 2014; Primera Bienal de Paisaje Luis Nishizawa, Toluca, México, con selección de obra en 2017; en 2020 ingresa al Sistema Nacional de Creadores de Arte en la disciplina de pintura.

La luz de las matemáticas en el paisaje ritual mesoamericano

En el 2020 fui distinguido para formar parte del Sistema Nacional de Creadores de Arte, por trayectoria y por proyecto artístico. Mi proyecto artístico es de tres años y consiste en pintar la luz dentro del calendario agrícola mexicana. La erudición de la cultura tenochca de México para el cálculo solar útil en la agricultura es de las más precisas en el mundo y se basa la medición de la salida del sol respecto de ciertos puntos en el horizonte, como lo son las crestas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl. Desde esos sitios perfectamente marcados y algunos con edificaciones como adoratorios o piedras grabadas con relieves aluden al culto agrícola y su relación con el sol. En tiempos prehispánicos esto sirvió para marcar las fechas calendáricas de siembra y cosecha, de petición de lluvias y de agradecimientos, ritos que dominaban la vida cotidiana de los mexicas. Actualmente se siguen utilizando algunos sitios de culto, pero desafortunadamente el crecimiento desenfrenado de la Ciudad de México ha provocado que esos marcadores solares estén por desaparecer. Mi propuesta es estudiar los sitios de montaña de observación astronómica,

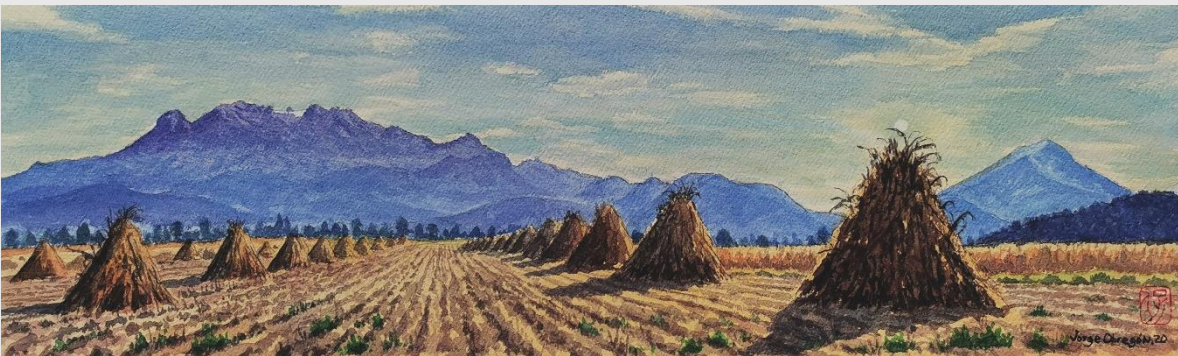
con ayuda de arqueólogos y cronistas de la región de los volcanes para pintar en vivo estos acontecimientos con una historia milenaria y así dejar un testimonio de la riqueza cultural. A continuación presento algunas obras realizadas el 21 de diciembre, fecha del solsticio de invierno y del nacimiento del sol sobre el vientre de la “Mujer dormida”, evento astronómico que marca el final de la cuenta calendárica agrícola y ritual; y el 12 de febrero, día en el que el sol se levanta por el volcán Popocatepetl y se renueva la cuenta calendárica.



1. “Iztaccíhuatl al amanecer”, óleo sobre lino, 60×80 cm. Jorge Obregón, 2020.



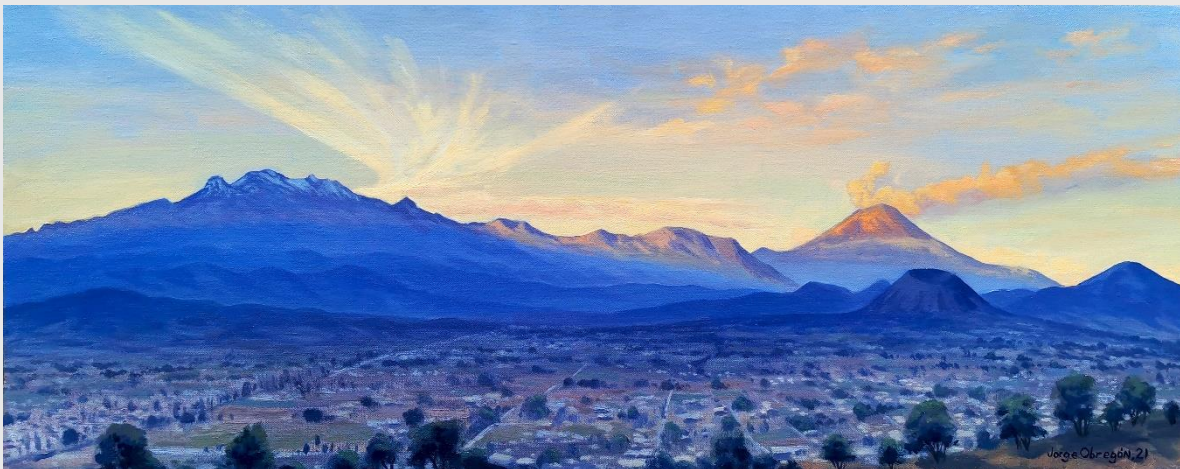
2. “Amanecer en el solsticio de invierno”, óleo sobre lino, 23×50 cm. Jorge Obregón, 2020.



3. “Amanecer y mogotes al amanecer”, acuarela sobre papel, 16×53 cm. Jorge Obregón, 2020.



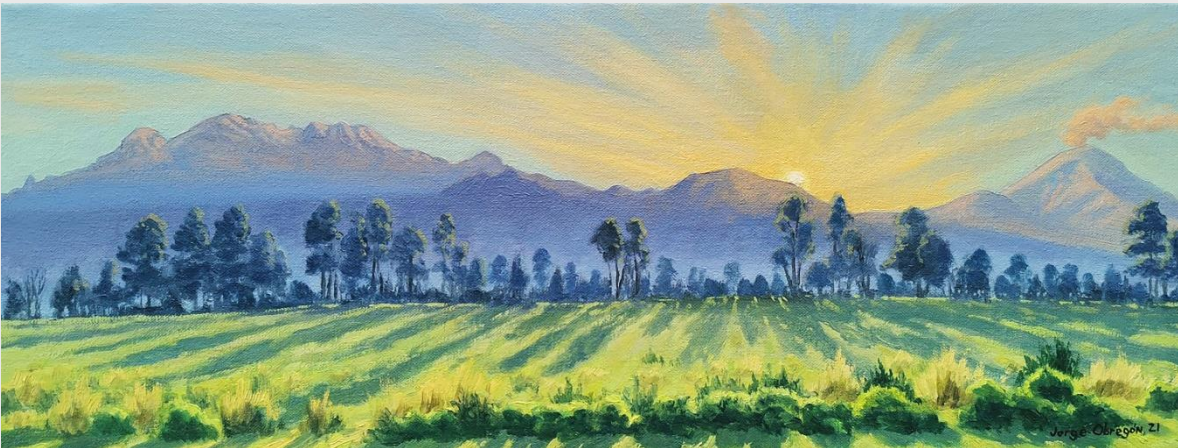
4. “Volcanes desde Xico”, acuarela sobre papel, 53×112 cm. Jorge Obregón, 2020.



5. “Amanecer desde Cocotitlán”, óleo sobre lino, 30×75 cm. Jorge Obregón, 2020.



6. “El amanecer del 12 de febrero, inicio del año agrícola”, óleo sobre lino, 40×65 cm. Jorge Obregón, 2021.



7. “Volcanes al amanecer en Panoaya”, óleo sobre lino, 21×55 cm. Jorge Obregón, 2020.



8. "Salida del sol sobre el Iztaccíhuatl desde Cocotitlan", óleo sobre lino, 60×80 cm. Jorge Obregón, 2021.



9. "Amanecer en la Ciudad de México", óleo sobre lino, 42×80 cm. Jorge Obregón.



10. "Venerando los volcanes desde las faldas del Chiconquiahuitl", óleo sobre lino
110×180 cm. Jorge Obregón, 2021

Aura Lolita Chávez Ixcaquic, maya k'iche': defensora del territorio

Alba Patricia Hernández Soc*

Lolita Chávez es maya-K'iche', originaria de Santa Cruz del Quiché, Guatemala, se reconoce como feminista comunitaria, defensora de la tierra, el territorio y la naturaleza. Forma parte del Consejo de Pueblos K'iche's (CPK), que en 2010 realizó una Consulta Comunitaria de Buena Fe para frenar la minería en su territorio. Lolita, al igual que muchas otras mujeres y hombres de Guatemala, hace frente a los proyectos extractivos y de grandes emprendimientos en su país; se enfrentan a poderes de empresarios, el gobierno y el crimen organizado, que a través de diversas estrategias buscan acallarlos.

Desde 2017, Lolita vive exiliada de su país. Sus palabras dan luz a otros procesos que se viven en Guatemala y en otras partes de Latinoamérica, donde los territorios y los bienes ambientales de campesinos e indígenas son seriamente amenazados. Su experiencia está contenida en la siguiente entrevista que tuvo lugar en 2021; por razones de seguridad la defensora solicitó se mantuviera reservado el lugar y fecha exacta del encuentro.

26 de noviembre de 2022.



Lolita Chávez, defensora de la vida. Anónimo, Guatemala, 2022

[Para escuchar la entrevista, dar clic aquí](#)

* Universidad Autónoma del Estado de Morelos, FFyL-UNAM.

Paisajes forestales sonoros:

“Amanecer en la sierra”, “Cortando pinos”

y “Camión de madera”

Cuauhtémoc Osorio Yáñez / Juan Manuel Cruz Inostrosa / Ramsés Hernández

Da clic aquí para escuchar: [“Amanecer en la sierra”](#)

Da clic aquí para escuchar: [“Cortando pinos”](#)

Da clic aquí para escuchar: [“Camión de madera”](#)

Historias del bosque en el tiempo presente.

Una mirada al pasado a través de la voz de los pueblos I.

Entrevista a Pedro Páez Castillo

Mauricio Ramsés Hernández Lucas*

La entrevista fue realizada el 21 de julio de 2018, para conocer la tradición oral sobre los bosques de la zona oriente del Estado de México. Este testimonio, hoy en día, forma parte del acervo de investigación del proyecto: Historia forestal en el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl: Amecameca 1930–1970, adscrito desde el 2018 a la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, bajo mi coordinación. El señor Pedro Páez es originario de Amecameca de Juárez y tiene 76 años de edad. Durante su vida fue campesino, jornalero, carpintero y, en la actualidad, se dedica a resguardar y transmitir la memoria de su pueblo a través de sus narrativas ambientales. En aquella ocasión me compartió una breve historia sobre los usos y abusos de los bosques de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl.



Pedro Páez Castillo. Fotografía: Mauricio Ramsés Hernández Lucas, Amecameca, Estado de México, 2018.

[Da clic aquí para escuchar la entrevista](#)

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Historias del bosque en el tiempo presente.

Una mirada al pasado a través de la voz de los pueblos II.

Entrevista a Rafael Eugenio Parrilla Arroyo

Mauricio Ramsés Hernández Lucas*

Sinopsis:

La entrevista fue realizada el pasado 30 de abril del 2022, en el Parque Ecoturístico Bosque Esmeralda, ubicado cinco kilómetros al oriente de la población de Amecameca, Estado de México. En esa ocasión tuvimos la oportunidad de conversar con Rafael Eugenio Parrilla Arroyo. Él es maestro en Ciencias en Desarrollo Rural Regional por la Universidad Autónoma de Chapingo (UACH), Texcoco, Estado de México. Actualmente es ejidatario del núcleo agrario Emiliano Zapata, Amecameca, y paralelamente se desempeña como delegado regional forestal de la Protectora de Bosques (Probosque) del Gobierno del Estado de México. La plática versó sobre la historia, los logros, los reconocimientos y los nombramientos del Ejido Emiliano Zapata.



Rafael Eugenio Parrilla Arroyo; fotografía: Mauricio Ramsés Hernández Lucas, Bosque Esmeralda, Amecameca, 2022.



[Da clic aquí para ver la entrevista](#)

Ficha técnica:

Título: *Historias del bosque en el tiempo presente. Una mirada al pasado a través de la voz de los pueblos, II. Entrevista a Rafael Eugenio Parrilla Arroyo.*

Dirección y producción: Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Coordinación académica y guion de entrevista: Mauricio Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche.

Investigación: Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Cámara I: Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Cámara II: Angélica Montserrat Asato

Foto fija: Mauricio Ramsés Hernández Lucas

Edición: Lucas Film&Post

Duración: 00:21:24:21

México, octubre, 2022

Al público interesado en escuchar la entrevista completa puede consultar el siguiente enlace de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=N7GbnFySDqQ>

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Observatorio coyuntural de historia ambiental.

Entrevista a Sergio Eduardo Carrera Quezada

Mauricio Ramsés Hernández Lucas / Margarita Loera Chávez y Peniche*

En la actualidad, la historia ambiental ha cobrado una gran relevancia académica, tanto en el ámbito nacional como internacional, debido a la amplia diversidad de problemáticas ecológicas que embargan al planeta y, por ende, a todos los seres vivos que lo habitamos. El futuro de los recursos naturales y su expoliación nos han colocado en un punto clave de la historia de la humanidad. Muchos de esos recursos tienden a extinguirse, junto a miles de especies, entre ellas la nuestra, como resultado de su uso excesivo e irracional. Por tal razón, el ser humano está obligado a replantearse una nueva manera de relacionarse con el medio ambiente para protegerlo, conservarlo y restaurarlo, con la finalidad de asegurar la sobrevivencia de la vida en la Tierra. La siguiente entrevista pretende reflexionar sobre el quehacer de la historia ambiental en el mundo y en México.¹ Sergio Eduardo Carrera es licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en Antropología Social por la Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil, y doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue investigador huésped y docente en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Peninsular. Actualmente es profesor investigador del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I.



Sergio Eduardo Carrera Quezada.

Fotografía: Mauricio Ramsés Hernández Lucas.

RH: Estimado Sergio Eduardo, te damos una cordial bienvenida a esta conversación, la cual será publicada en la revista *Con-temporánea*, en un número especial sobre historia ambiental. Nos agradecería comenzar esta charla con una pregunta clave: ¿qué es para ti la historia ambiental?

SC: Es una pregunta complicada porque existen diferentes definiciones, a las cuales se puede adscribir una serie de trabajos, investigaciones y perspectivas, acerca de lo que se entiende como historia ambiental. Dentro de esta gama de definiciones, la que más he utilizado yo para mis propios intereses y mis propias investigaciones ha sido la que ha desarrollado el investigador estadounidense John McNeill: las relaciones mutuas entre el género humano y el resto de la naturaleza, siempre desde una perspectiva histórica. Él añade un poco más en lo que escribió ya hace algunos años: que además el humano se ha convertido en una especie que ha cambiado el rostro del planeta de una forma muy significativa. Y hay que ver estas transformaciones mutuas, también en este género humano, por las situaciones y las características del propio ambiente. Otra definición que me gusta mucho es la de Donald Worster, que describe la historia ambiental como el estudio de cómo los humanos han sido afectados por el medio ambiente a lo largo del tiempo y viceversa. Son, digamos, dos definiciones que derivan de la historiografía estadounidense, pero que también tienen una correspondencia muy directa, muy cercana con la geografía de tradición francesa, que se ha desarrollado en parte de Europa; muy cercana a partir de los trabajos de Lefebvre y también de los trabajos de Braudel. Entonces, yo encuentro muchas correspondencias entre la definición de historia ambiental estadounidense, pero también en las definiciones de geografía histórica. Lo que importa, creo yo, es que en estas definiciones, en la mayoría de las definiciones, la naturaleza es considerada como un agente histórico; yo creo que eso es lo importante.

RH: Así es. Esta correlación de corrientes teóricas entre la escuela estadounidense y lo que se llamó un tiempo atrás la “ecohistoria”, con la escuela de los *Annales*, nos puede remitir un poquito más atrás con lo que era la geografía histórica; con la geografía de Vidal de la Blache, en Francia; y también con los postulados que hizo Ratzel, en la antigua Alemania. Pero es difícil de complementar y consolidar con un equipo de investigadores o un grupo de escuelas que se dediquen fundamentalmente a consolidar una definición. Éste es un reto epistemológico que en la actualidad tenemos los que nos estamos dedicando a la historia ambiental.

SC: Por supuesto. Sobre todo es un reto para los historiadores, no tanto para los que se dedican a las ciencias ambientales. Yo creo que el cambio epistemológico se ha dado justo en las ciencias ambientales: la biología, la propia ecología, la geografía incluso, los estudios de ecología del paisaje, etcétera. Y digamos que los historiadores, muchos derivamos de intereses que vienen de una historiografía más de historia agraria, o historia económica, un poco historia cultural. Pero los que han sido historiadores ambientales, que se definen como tales, muchas veces provienen de otras disciplinas. Ahora, el otro reto que se presenta es la cantidad de estudios y de temáticas que día con día aparecen sobre la historia ambiental. Llegar a sistematizar toda esa información y luego conformar grupos de investigación es todo un reto, pero yo creo que, de frente al desarrollo de la ciencia actual, la historia ambiental tiene demasiado potencial.

RH: Nos gustaría saber por qué y desde cuándo te has dedicado a la historia ambiental.

SC: Como te acabo de mencionar, muchos empezamos a hacer historia ambiental sin saber que estábamos haciendo historia ambiental; lo que una colega, Micheline Cariño, menciona como una “historia ambiental inconsciente”. Yo estudié en la Escuela Nacional de Antropología e Historia la carrera de Etnohistoria, y por definición es una disciplina que se da como interdisciplina; es una perspectiva analítica histórica que de por sí es interdisciplinaria o fomenta la interdisciplina. Y obviamente está el problema de la relación entre sociedad y naturaleza, propia de las discusiones antropológicas, y también sociológicas y económicas. Cuando estudié en la Escuela de Antropología, en el 2004, siempre tuve interés en las sociedades indígenas, su organización política, social y territorial, sobre todo en el periodo colonial. También la historia agraria me llamó mucho la atención, y de una u otra forma, al abordar la cuestión de la tierra uno está haciendo también historia ambiental sin quererlo hacer; uno no es consciente de ello, pero lo está haciendo. Uno tiene que indagar acerca de los sistemas de cultivo, las formas de agricultura, las formas agroforestales, régimen de lluvias, clima, etcétera. Hay temas que uno aborda en sus investigaciones sin saber de forma consciente que está haciendo historia ambiental. Ya para el doctorado, que lo desarrollé en la UNAM, me aboqué directamente a la historia de la propiedad agraria en la sierra de la Huasteca, y lo mismo, creo que profundicé en esta relación entre las sociedades indígenas de la sierra con el entorno, con la serranía, y en toda una serie de políticas agrarias Instauradas por la Corona española para regularizar la posesión agraria.

Ya de lleno, en el 2016 emprendí un proyecto de investigación sobre la sierra de Meztitlán, cuyo tema principal era justamente el medio ambiente y las formas de poblamiento. Era un proyecto de investigación más cercano al estudio o análisis del paisaje, muy parecido al que en su momento desarrolló Brigitte Boehm de Lameiras para el lago de Chapala, o también muy similar al que hizo Alfred Siemens para la costa veracruzana, y a los de muchos otros investigadores. Entonces, puedo decir que llevo unos seis años trabajando, ya siendo consciente de que hago historia ambiental. Pero más concretamente, me llama mucho la atención la historia del paisaje, el estudio y análisis del paisaje.

RH: Para seguir con tu trayectoria, háblanos sobre la historia del Seminario de Historia Ambiental que coordinas en El Colegio de México.

SC: Inició como un taller en septiembre de 2020. Fue una iniciativa estudiantil en realidad. Un alumno, Reynaldo de los Reyes Patiño, fue quien llegó a incentivar un poco la inquietud de los alumnos del Centro de Estudios Históricos, en poder justo tener un espacio en el que se pudieran discutir sus trabajos y sus proyectos de investigación, que algunos ya están en proceso de elaboración de la tesis doctoral. Después el taller adquirió la forma de seminario y se convirtió en seminario permanente en El Colegio de México. Es un espacio abierto tanto a estudiantes como a investigadores ya consolidados que tengan interés y que tengan trabajos, investigaciones vinculadas a esta cuestión de temas ambientales desde una perspectiva histórica. Es decir, que se tenga una preocupación medioambiental, pero sí desde una perspectiva histórica. La gama de temas es muy amplia. Hasta ahora hemos tenido en estos seminarios dos presentaciones de libro. La primera fue la presentación del libro *Fueling México. Energy and Environment. 1850-1950*, de Germán Vergara, y la segunda fue el libro de Luis Arrijoja y Armando Alberola, *Estudios sobre historia y clima. Argentina, Colombia, Chile, España, Guatemala, México y Venezuela*. Este último es un trabajo compilatorio de bastantes autores; son quince o dieciséis autores que recogen experiencias, tanto de Europa como de Latinoamérica, sobre los estudios del clima, que ahora en México empiezan a tomar mucha importancia. Y parte del seminario, también es algo que me parece muy importante señalar, tenemos una sección de publicación de reseñas de libros recientes de historia ambiental, tanto de América Latina como, particularmente, de México. Además, está la sección de artículos sobre historia ambiental que han sido publicados en los últimos años en la revista de El Colegio de México, que es *Historia Mexicana*.

RH: Y desde tu perspectiva y experiencia, ¿nos podrías decir cuáles son los alcances o el impacto de la historia ambiental en México, América Latina y otras latitudes?

SC: La historia ambiental tiene mucho potencial. Tampoco es algo tan reciente, ya tiene una larga trayectoria, sobre todo en los círculos anglosajones, pero también, como comentábamos, en los círculos europeos, tanto alemanes como franceses, ingleses, etcétera. En Latinoamérica tampoco es algo tan nuevo, o sea, venimos trabajando la historia ambiental desde la década de los ochenta, noventa, con esta derivación que preocupaba a un conjunto de historiadores económicos en su momento. Pienso que ahora, en este momento, en este contexto, la historia ambiental acaba por tener mayor potencial en estos nuevos rostros que están adquiriendo las ciencias ambientales, en estas rupturas de paradigmas en donde la ecología y todos los conceptos acerca de la naturaleza que derivan de esta perspectiva, más holística, empiezan a tomar otras direcciones más interrelacionadas. Entonces, a mi parecer, ya no podemos seguir haciendo historia económica como se venía haciendo hace veinte o treinta años. Se debe considerar ya, a toda una serie de conceptos, no como objetos o como escenarios; es decir, ya no podemos seguir considerando la naturaleza, el ambiente, el paisaje y los ecosistemas sólo como escenarios, sino hay que considerarlos como sujetos. Al mismo tiempo, lugares específicos o temas muy concretos, como la explotación de los bosques, el aprovechamiento del agua, los efectos del fuego, el aprovechamiento de la tierra, los océanos, etcétera, ya no son simplemente objetos que reciben la acción del humano, sino que hay una serie de interrelaciones, que también las acciones humanas están determinadas por estos agentes naturales. Y eso tiene que ver con estos cambios de paradigmas en la ciencia, un cambio de paradigma mucho más integrado, más holístico. Y creo que en este momento tenemos la ventaja de que ya somos una red: al mismo tiempo podemos encontrar tanto publicaciones como estudios que se han hecho sobre China, sobre África. Es decir, la información cada vez es más amplia y podemos nutrirnos de las investigaciones que se han hecho en otras partes del planeta, no solamente en cuanto a investigaciones, sino también al tipo de fuente documental. El historiador trabaja sobre todo con documentos, el papel o el registro de lo escrito; el historiador ambiental trabaja, como bien lo sabes, con otro tipo de fuentes que provienen de otras disciplinas: el estudio de los anillos de los árboles, la lectura sobre el polen, la geología, etcétera, que nos llegan a explicar otras cosas que no están propiamente en los documentos. Yo creo que con el avance tecnológico que tenemos ahora es mucho más fácil y más accesible tener a la mano este tipo de fuentes, que incluso diez o veinte años atrás.

RH: Para ir finalizando este conversatorio, y entrando un poco más al tema personal, quisiéramos saber cuáles son tus autores favoritos sobre la historia ambiental, cuáles son tus libros de cabecera y por qué.

SC: Uno de mis autores, que yo sigo porque se acopla mucho tanto al periodo que me interesa como a mi perspectiva, es indudablemente Alfred Crosby, el trabajo sobre el intercambio transoceánico. Y el otro libro es *Imperialismo ecológico*. Me parece que son textos fundamentales para entender estas relaciones entre grupos humanos, pero también entre grupos sociales en espacios determinados, y cómo se dio este impacto ecológico a raíz de la conquista de América. Otro libro que me gusta mucho es el de David Arnold, *La naturaleza como problema histórico*, un trabajo muy didáctico, que explica muy bien cuáles son las diferentes rutas que se pueden tomar de la historia ambiental. Porque no solamente hay un camino; hay muchas vertientes, muchas definiciones, como ya lo comentaba, muchas formas de hacer historia ambiental. Y yo creo que el trabajo de Arnold es bastante esclarecedor en ese sentido, sobre todo en la cuestión de considerar a la naturaleza un agente histórico; ya no como escenario del acontecimiento, de las acciones humanas, sino tomar a la naturaleza y a los fenómenos naturales como agentes de la propia historia. Y cuando yo estaba en la ENAH, cuando cursaba la carrera de Etnohistoria, un libro que me llamó mucho la atención y que fue yo creo que el primero en donde escuché la palabra “historia ambiental”, fue el de Warren Dean sobre la explotación de caucho en Brasil. Ese libro fue en donde por primera vez yo escuchaba la palabra específica “historia ambiental” y obviamente me llamó mucho la atención. Es un trabajo que muchas veces no se toma en consideración, pero es un clásico. Yo creo que habría que retomarlo en muchos aspectos, sobre todo en el contexto actual de la explotación sobre la Amazonía y los recursos ambientales, vamos a decirlo de forma más correcta, de los recursos ecosistémicos que se encuentran en esos lugares, en la Amazonía. Hay un libro muy interesante que me gustó para la región de Latinoamérica, en particular la región andina, que es *Los señores del guano. Una historia ecológica global del Pacífico*, de Gregory Cushman. Es un trabajo de largo aliento, de mucha apertura, pero sobre un problema muy específico que es la explotación de guano en la costa peruana y andina, toda la situación económica, política que derivó de esta explotación, de la acumulación de excremento de ave por miles de años, y que sustentó la economía peruana durante el siglo XIX y principios del XX de una forma muy significativa. Y ya hablando concretamente sobre México, yo creo que un libro que es piedra angular de la historia ambiental es el trabajo de Elinor Melville *La plaga de ovejas*. Sin duda alguna es de

los primeros trabajos sobre México donde aparece el término “historia ambiental”. No es el primero. El primero es, me parece, un libro de Fernando Ortiz Monasterio, en donde aparece el término como tal, “historia ambiental”. Pero digamos que donde se desarrolla la perspectiva anglosajona de historia ambiental sobre México es a partir de *La plaga de ovejas*, un texto que ya ha sido muy debatido por otros especialistas acerca del impacto de la ganadería en la Nueva España. Está el trabajo de Karl Butzer, de Alfred Siemens, de Andrew Sluter. Miguel Aguilar Robledo también debate sobre este impacto de la ganadería; matiza, digamos, los efectos negativos de la ganadería, como lo expuso Melville en su momento, pero sin duda es un libro que se debe leer, es un clásico. Y otros libros que yo también sugiero son los dos volúmenes que coordinó Bernardo García Martínez sobre estudios de historia y ambiente en América. El primero lo coordinó con Alba González Jácome, en 1999 si no me equivoco, y el segundo con María del Rosario Prieto, en 2002 me parece. Es un conjunto de trabajos muy amplio, producto también de un seminario de Historia ambiental que Bernardo García Martínez estaba emprendiendo en El Colegio de México. Y un poco la intención de este seminario, el que estamos llevando, es retomar esas propuestas de Bernardo García Martínez y, digamos, darle continuidad a estas investigaciones y sobre todo seguimiento a lo que se inició ya hace unos veinte, veinticinco años atrás. Y por último, el ya mencionado libro que también me ha llamado mucho la atención es *Fueling México...*, de Germán Vergara, justo porque creo que se ubica en la producción historiográfica específica sobre historia ambiental, en forma global: el tema de los energéticos y de las transiciones energéticas. Eso es lo que desarrolla Germán Vergara y lo que se está desarrollando, digamos, en la historiografía a nivel internacional, entonces yo creo que es un trabajo muy atinado en esa perspectiva.

RH: Qué grandes libros has mencionado y qué buena tradición trae el seminario, este trasfondo que tenía ya con Bernardo García Martínez y las otras investigadoras, y que ustedes lo están retomando. Te queremos agradecer por tu valioso tiempo.

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Esta entrevista se realizó el 8 de agosto de 2022. La transcripción estuvo a cargo de Liliana García Sánchez.

Deforestación y reforestación en la comunidad de San Pedro Nexapa.

Entrevista a Enrique Macario Hernández y Mauricio Flores

Juan Manuel Cruz Inostrosa*

La siguiente entrevista se realizó en la comunidad de San Pedro Nexapa, localizada en la zona oriente del Estado de México. Dicha comunidad tiene asiento en el sistema montañoso conocido como sierra Nevada, donde destacan los volcanes Iztacíhuatl y Popocatepetl. Estos picos caracterizan al ecosistema de la alta montaña mexicana, con una composición abundante de árboles de ayacahuite, oyamel, encino, cembroide, montezumae, teocote y hartwegii, entre otros. La entrevista abunda en los temas de deforestación y campañas de reforestación comunitaria.¹



Figura 1. En primer plano los promotores de reforestación Enrique Macario Hernández (izquierda) y Mauricio Flores (derecha), San Pedro Nexapa, Estado de México, 16 de marzo de 2022.
Fotografía: Juan Manuel Cruz Inostrosa.

Juan: ¿Cómo empieza?, ¿Cómo nace reforestar principalmente la comunidad de San Pedro Nexapa donde hay una deforestación excesiva, por así decirlo?

Enrique: Mira, todo esto surge más que nada porque pues aquí existe un conflicto agrario; entonces, debido a ese conflicto se empieza a formar un grupo. Dentro de ese grupo, primero se empieza a visualizar cómo resolver ese problema agrario que se tiene, y ya encaminados en esa parte, se empieza a ver el problema de la deforestación. La deforestación del monte, y a lo que se llega, de que se ha deforestado tanto porque unos se dicen ser dueños y otros también, y en esta parte también de ni uno y ni otro, prácticamente el gobierno quiere ya como dejar una postura definitiva, siempre viene dando largas y largas.

Vimos que el problema para resolver, el problema agrario es muy difícil y es muy largo, y mientras, la deforestación avanzaba y avanzaba. Entonces lo que se decidió fue, mientras se está trabajando con esta parte del problema agrario, también hacer algo. Y algo que se tomó muy en cuenta fue muy precisamente eso, ver el problema de la deforestación, y fue que se inicia esta marcha. Prácticamente ahí nace todo esto; dentro del grupo que se reúne para el problema agrario, ahí surge esa visión del daño que se [está] haciendo al bosque, y ahí surge también esta parte de empezar a crear una solución y una de éstas es empezar a pedir planta. Primero ni sabíamos a dónde acudir, pues nos dedicamos al campo, nosotros somos agricultores. Y esto de hacer un trámite, un papeleo en el vivero municipal, incluso en los viveros estatales pues sí es complicado para nosotros. Bueno, se nos hacía complicado, y así fuimos sumando personas, tanto que nos ayudaban económicamente, nos ayudaban para hacer un escrito, para solicitar la planta. Aquí Isaías, en algunas ocasiones; también aquí en el vivero de Temamatla, también se facilitó todo esto. Fue como uno va platicando, va compartiendo y la gente se va animando, se va anexando y se va haciendo más grande el grupo; prácticamente yo siento que así nace el grupo. Y después de eso, como la gente veía que por la parte del problema agrario no estaba llegando a una solución, mucha gente se decide separar. Pero hay mucha gente que se decide sumar, más porque ve el problema que se está atacando, es el problema de la deforestación. Entonces ahora es mucha gente la que se suma, y [es porque] mucha gente no tiene el conocimiento del problema agrario, pero sí tiene visto el problema de la deforestación y es lo que se está atacando.

Pues tenemos más de diez años ya trabajando. Se empezó con el grupo, y como toda la gente ve que no tiene ganancia, no hay beneficio personal, pues se va orillando a otro lado con mucha razón: aquí el trabajo escasea, entonces tiene que

buscar de dónde. Y sí hubo ocasiones, hubo años en donde sólo andábamos los dos [Mauricio], pero tuvimos el acercamiento con unos maestros de Chapingo donde nos decían: “No, ustedes échenle, échenle, van a ver que cuando más vean que ya, que esto no da para más”. Y sí, continuamos, continuamos, buscamos también algunos recursos con gente que viene de la Ciudad de México. Buscamos algunos recursos, nos financiaron algunas reforestaciones hasta de ocho mil, diez mil plantas, nos financiaron esa parte, la parte económica. Ya nosotros buscábamos a la gente que nos apoyaba, prácticamente tenía un sueldo para que no fuera así no más, se le pagaba. De hecho, él [Mauricio] tiene un registro de las personas que se les pagaba, cuándo se les pagaban. Entonces hasta eso, se le ha ido buscando la manera de solucionar esa parte. No tanto de solucionar la paga de las personas, sino solucionar el daño que le hemos hecho, porque en muchas ocasiones en algunas reuniones que teníamos con las otras comunidades [en] que existe el conflicto agrario, siempre nos acusan en la asamblea de que somos los depredadores del bosque. Pero al final de cuentas, sea San Pedro Nexapa, sea Amecameca, sea San Juan, sea Ozumba, cualquier comunidad que requiera madera viene al bosque. Entonces el daño nosotros nos dimos cuenta de que lo hacemos todos, no precisamente la comunidad que está más cerca del bosque, sino prácticamente los que estamos dentro de la zona le estamos haciendo daño y pues vimos esa crueldad para nosotros que es echarle la culpa a alguien. Cuando no quiero aceptar mi responsabilidad, pues culpamos a otro. Bien fácil como eso, le echamos la culpa a Mauricio y yo estoy libre. Pero no, aquí no se trata de eso, al contrario, se trata de solucionar esta parte de la deforestación y pues en eso estamos. Te digo, cada año ha habido, hubo una ocasión cuando estábamos allá en Temamatla, estaban un millón de plantas. Desafortunadamente había que darles mantenimiento, entonces en ese tiempo cuando el grupo prácticamente se empezaba así como a desintegrar. Entonces para darle mantenimiento a un millón de plantas era muchísimo gasto.

Juan: Al momento de hacer estas actividades de reforestación, ¿han tenido algún roce o conflicto con talamontes?

Mauricio: Así como una persecución, sí hemos tenido. Quizá no tanto enfrentamientos, pero sí escuchado ahí algunos comentarios. Nada más comentarios, ni siquiera se nos han acercado directamente. Pero sí hemos escuchado algunos comentarios, lo de siempre: “Para qué lo haces, estás loco, no lo vas a poder solucionar”. Y sí, he escuchado comentarios de: “Ustedes son quienes nos ponen”, cuando los detienen los federales. Nosotros no estamos en contra de lo que hacen ellos, porque sabemos bien, lo que te digo, no hay mucho empleo, son padres de familia. Como nosotros

que tenemos que llevar a nuestras familias para que coman. Desafortunadamente ellos lo ven de esa manera o buscan de esa forma el sustento, entonces no estamos en contra, pero tampoco estamos a favor. [No] es de quedarnos con las manos cruzadas. Si vemos que se está haciendo un daño y si no hacemos nada, seríamos cómplices, y ya con esto que estamos haciendo. Y digo, tampoco estamos en contra y estamos haciendo nuestra parte que nos corresponde que nosotros sí vemos, que nosotros alcanzamos a ver. Y lo que siempre le decimos a la gente que nos apoya: no es nada malo ir por una leña, ir por una madera si te hace falta, una viga para tu casa, no es nada malo. Si cuando venga la temporada de reforestación, un ejemplo muy constante que le ponemos a la gente: tú tienes tu casa, tú tienes tu familia, vas y llenas tu refrigerador, vas al tianguis. ¿Pero qué pasa si no le pones a media semana, qué pasa si no le pones el siguiente domingo? Se te acaba. ¿Pero qué pasa si el miércoles vas al tianguis otras veces, el domingo vas y le pones? Así le quitas como le pones, nunca se te acaba. Y así es esto, no es malo que se vaya por un carrazo de madera, pero mientras le estés poniendo contantemente, pues no se ve ni siquiera de dónde le quitas.

Juan: ¿Cuáles serían las próximas fechas para hacer la reforestación?

Mauricio: Unas fechas exactas, así como tales, no tenemos. Nosotros lo vemos mucho en las partes de cómo vienen las lluvias, subimos a ver, digo: ayer lloviznó, y es algo tan halagador para nosotros. Pero si normalmente ya empieza a llover a mediados de mayo, a principios de junio. Entonces si las primeras lluvias caen fuertes y vamos y revisamos que ya tiene humedad la tierra, nosotros subimos ya a comenzar a reforestar. Entonces sí, no, desafortunadamente no se te puede dar una fecha exacta. En cuanto tengamos algo lo programamos, en ocho días, en quince días y con eso. Digo, ahorita tenemos alrededor de dos mil plantas para empezar. Y esas ya están, ahorita las tengo en la casa, le estamos dando mantenimiento. Digo, PROBOSQUE nos dio el año pasado a medianos de octubre. Y así le hemos hecho varios años, de que nos dan planta a finales de octubre o a mediados de octubre, [cuando] ya las aguas ya se fueron, las lluvias. Entonces nosotros, de ir las a poner allá y sabemos que se van a secar, mejor las tenemos aquí, las regamos y ya en temporada de lluvias es seguro.

Juan: ¿Y la reforestación se da solamente en territorio de San Pedro Nexapa o acuden a otro lugar a reforestar?

Mauricio: Pues las reforestaciones que hemos hecho, ahorita nosotros nos hemos enfocado en esta parte. Quizás las faldas del volcán es lo más cercano a San Pedro,

pero no, estamos ahorita, como te decía, ya viendo todo esto, sabemos que el daño no nomás es aquí. Entonces hemos hecho reforestaciones en el estado de Puebla, Buenavista, en Las Truchas, hemos hecho reforestación en esa parte también. Claro, ahí como son propiedades vamos con la persona, con el propietario de ahí, le comentamos que queremos hacer una reforestación, llevamos los árboles para la reforestación. No, tampoco estamos viendo nomás aquí, al contrario, si hay personas que digan que me gustaría reforestar esta parte, encantado, es lo que nos gusta.

Juan: Y hablando de la sociedad de San Pedro Nexapa, ¿qué tanto se puede hablar de una educación ambiental, una conciencia ambiental en cada familia en relación al bosque?

Mauricio: Mira, todo eso se tiene, incluso aunque la gente aquí [tiene] una educación institucionalizada muy alta y a través del campo la gente tiene mucho conocimiento. Entonces lo que aquí haría falta [es] darle un giro a esa parte. Porque en las escuelas ahorita, hoy en día: kínder, primaria, secundaria, preparatoria es la que tenemos aquí, no sé si tengan educación ambiental. Entonces no sabemos y, por lo que se ve, lo acabamos de decir, en las familias a mucha gente tampoco les interesa. Entonces es por eso que este grupo también se enfoca a esa parte y, lo que te decía también hace un rato, la creación del vivero forestal, también se enfoca en esa parte. Junto con el apoyo de los maestros de Chapingo, queremos traer personas que les den educación a los niños de kínder, a los niños de primaria, secundaria y hasta la preparatoria, principalmente de aquí de la comunidad. Ahí es donde nosotros queremos crear lo que acabas de preguntar: esa cultura ambiental. De que hay, sí hay, como dices, por lo del campo, sabemos cómo cuidarlo, cómo mantenerlo. Pero no se tiene enfocado en esta parte forestal. Entonces ahí está la educación, sólo nos hace falta que nos ayude un poquito con esta parte. Y lo que me preguntabas esto de los taladores, fíjate que muchos han cambiado, se han sumado. Con esa plática que les damos: no es malo de que vayas a traer, [pero] debes de poner, ya se está creando esta conciencia, ya hay mucha gente que está despertando en la conciencia de ver la importancia que existe.



Figura 2. Isaías Domínguez, promotor del banco de semillas en San Pedro Nexapa Estado de México, 16 de marzo de 2022.

Fotografía: Juan Manuel Cruz Inostrosa.



Figura 3. Selección de semillas por Isaías Domínguez, San Pedro Nexapa, Estado de México, 16 de marzo de 2022.

Fotografía: Juan Manuel Cruz Inostrosa.

Juan: ¿Cuál sería el futuro del bosque, para ti en este momento, de este bosque de San Pedro?

Mauricio: Pues yo creo que, así como vamos, y la gente se va sumando, yo creo que el día de mañana todo este bosque se va a mantener, y se va a mantener vivo. Y yo creo que esperemos que no en mucho tiempo, pero sí se va a ver muy poblado. Sabemos, mucha gente nos decía que se estaba acabando. Igual en el grupo platicamos eso: para que tú aprendas a cuidar el agua, uno o dos días a la semana, o tres, te tienes que quedar sin agua para que veas el problema. Si tienes agua, la vas a derrochar y no la vas a cuidar. Y así es lo que ha pasado con nosotros, este punto de deforestación, no sé cómo decirlo, casi casi hasta acabarlo con el bosque. No digo que ha sido necesario, pero sí ha ocurrido; es para que alguien volteé a ver que se tiene que cuidar, obviamente, o empezar a cuidar. Entonces ahorita la gente como te digo; y lo que más nos da gusto es que la gente de aquí de la comunidad es la que ya está volteando a ver esa parte, pues no del problema, esta parte del daño; porque no es un problema, es un daño que nosotros le hemos hecho. Ya vimos el daño que le hemos estado haciendo, ahora hay que empezar a contrarrestar. Entonces te digo, ya se está trabajando con esto, toda esta gente que viene detrás, nosotros quizá podríamos ser quienes iniciamos nada más. Lo que le platicaba a Mauricio: el día de mañana va a venir otro grupo u otras gentes que lo van a ver de un tamaño, como te digo, súper poblado, lo van a cuidar más y daría gusto, ¿no?

* Asistente de investigación en el Proyecto Eje Volcanes, ENAH / DEH, INAH.

¹ En abril de 2021 se llevó a cabo la entrevista para el número especial de *Contemporánea* dedicado a la historia ambiental; fue pensada con la intención de compartir el conocimiento y experiencia de don Enrique y don Mauricio.

Organización social en la Montaña de Guerrero frente a los procesos mineros

Florencia Mercado Vivanco*

*Montaña, tú eres nuestro refugio y fortaleza,
en ti descansa nuestro espíritu combativo.
Tus cerros vigías nos protegen de las acechanzas
de los enemigos del pueblo.
En este manantial de la resistencia,
se robustece nuestra lucha
que nos envuelve en este torbellino de esperanza.
“Montaña: Manantial de la resistencia
torbellino de esperanza” [fragmento]¹*

Introducción

Muchas veces los temas llegan a nosotros sin que medie un plan y se convierten en nuestro mayor interés. Esto me pasó cuando me hallaba haciendo trabajo etnográfico en Guerrero, en donde me encontraba investigando la impartición de justicia en la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias–Policía Comunitaria Guerrero (CRAC–PC), con sede en San Luis Acatlán. Fue el 5 de noviembre de 2010, con la llegada a las oficinas de la CRAC–PC de dos funcionarios de la minera Hochschild Mining PLC,² filial de la empresa Hochschild Perú, quienes se presentaron a informar a las autoridades que harían sobrevuelos en la región, mostrando los permisos del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) y la Secretaría de Defensa Nacional (Sedena). A partir de ese momento mi interés etnográfico dio un vuelco; no puedo imaginar otra forma de hacer antropología que no sea desde el territorio, como espacio, como cuerpo, como espacio–cuerpos. En este texto me interesa destacar tres ejes que se desprenden de esta experiencia.

Partiré exponiendo un breve estado de la situación jurídico–económica que dio lugar al periodo de “extractivismo de alta intensidad” en México y cómo estos “nuevos” procesos de concesión y extracción de minerales metálicos han impactado en Guerrero, particularmente en la región Costa–Montaña. El segundo eje aborda parte

de las respuestas que la población de esa región está llevando a cabo desde hace más de doce años y que se formalizó hace diez, como Concejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (Craadet), al cual pertenecen más de 400 comunidades representadas en núcleos agrarios y se siguen incorporando más, finalmente, a manera de preguntas, me interesa explorar una ruta de defensa patrimonial de la Montaña y de la Costa Montaña de Guerrero que, si bien puede resultar poco fértil en el entramado legal contemporáneo (en el que la actividad minera está por encima de cualquier otra), me parece importante pensar rutas desde la disciplina antropológica, una corriente de construcción teórico-práctica de defensa del patrimonio cultural, partiendo del hecho de que el patrimonio cultural material e inmaterial pertenece a los pueblos, en este caso, *ñu' saavi, nahuas y mè' phàà*.

Cabe señalar que esta tarea, que es cotidiana en las comunidades, ha sido documentada en la praxis política que se suscita en las asambleas comunitarias y regionales (en sus actas de asambleas), pero también por un gran número de antropólogos,³ abogados y organizaciones que defienden el territorio, como el Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio y Tlachinollan, quienes han desarrollado un importante y sólido trabajo en el análisis de mitos, rituales, danzas, literatura, formas de organización política y económica, movimientos sociales y otros temas que han permitido desarrollar a lo largo del tiempo un lenguaje de lucha que hace posible abordar el territorio como patrimonio propio de los pueblos, desde la articulación de lo humano y lo no humano, entre “el patrimonio cultural inmaterial y material”.

Con la reciente publicación de la Ley del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanos (LFPPCPCIA) se abre, de manera velada y muy a contracorriente, la posibilidad de reclamar los territorios como patrimonio cultural y trabajar en su defensa. Las siguientes líneas constituyen una invitación a pensar cómo hacerlo desde nuestros espacios de análisis.

Contexto minero nacional y su impacto en Guerrero

En 1992 el Congreso de la Unión de los Estados Unidos Mexicanos comenzó a publicar una serie de leyes que cambiaron la geografía política de nuestro país. Parte de los cambios radicó en el hecho de que la minería fuera considerada una actividad preferente sobre cualquier otra, siendo la Ley de Minería⁴ “la herramienta jurídica clave para incentivar las inversiones de capital nacional transnacional interesadas

en explotar el subsuelo mexicano”.⁵ Esta ley requirió de otras reformas, como la de la Ley de Expropiación,⁶ que califica a la minería como una actividad de uso preferente y la Ley de Aguas Nacionales⁷ que abrió todas las facilidades de explotación del líquido en favor de las empresas extractivas, así como las reformas al artículo 27 constitucional y a la Ley Agraria, que fueron parte fundamental para la enajenación de los bienes ejidales y comunales. Ese entramado constituye la base de un modelo extractivo de alta intensidad, del que hasta ahora sabemos que “17 millones de hectáreas están concesionadas a las mineras [principalmente de origen canadiense], en el marco de un proceso que Gutiérrez califica como de-constituyente para el despojo”.⁸

Guerrero no es, quizás, una de las entidades federativas con más empresas mineras, pero sí es la que más conflictos políticos y sociales ha presentado por esta actividad, produciendo una clara tendencia de aumento de desplazamiento interno forzado⁹ y la inseguridad conforme la actividad minera se profundiza.¹⁰ Este hecho ha sido demostrado en un estudio realizado por Kelly Muñuz, Manuel Llano y Naxhelli Riuz, del Programa de Becas Posdoctorales del Instituto Nacional de Geografía de la Universidad Nacional Autónoma de México, quienes analizaron diversas estadísticas publicadas por instituciones públicas, realizando cruces de información a través de un proxy, con lo que consiguieron probar que la actividad minera en sus diferentes fases tiene una correlación directa con los índices de violencia en el territorio nacional; sin embargo, las actividades a la que tradicionalmente se ha adjudicado la violencia en la historia de mediana duración son el narcotráfico y el crimen organizado, señalándolas como causantes de la conflictividad guerrerense, sin cuestionarse la presencia de actividades industriales, como la minería y los modelos de agricultura extensiva. Al respecto, es necesario señalar que la violencia producida por el narcotráfico también tiene variantes, una de ellas es el cambio del consumo de la heroína por el fentanilo en Estados Unidos.

Si observamos que, hasta 2011 Guerrero era el mayor productor de amapola en México, según cifras de la Sedena en sus 63794 km², se producía el 60% de toda la amapola del país.¹¹ Esta cifra tuvo un incremento año con año, pero este escenario se transformó de manera radical en 2020, año en el que inició el tráfico de fentanilo, dejando a las comunidades productoras de opio sin las precarias ganancias que obtenían por su producto. La caída del precio del opio, sumada a la falta de oportunidades laborales, plantearon nuevos escenarios en los que la producción de mariguana y goma de opio ya no tenían un papel central en la dinámica de las comunidades de Guerrero, a la que se le adjudicaban los altos índices de homicidios

dolosos, desplazamientos internos forzados, las desapariciones forzadas y la extorsión, entonces vale la pena preguntarnos ¿por qué se siguieron incrementando los índices de violencia si la producción de drogas se mermó significativamente?, ¿cuál ha sido el papel de las fuerzas del orden del Estado en ese incremento de la violencia y cómo se relaciona con las empresas extractivas?

Recientemente, *International Crimen Group* publicó un artículo llamado “La guerra cotidiana: Guerrero y los retos a la paz en México”, en el que aborda los eventos que se consideran son detonantes de la violencia, entre los que destaca el abatimiento de Arturo Beltrán Leyva, en manos de la Armada de México. De acuerdo con esta fuente, el grupo de Beltrán Leyva operaba en Guerrero bajo el mando del líder local Jesús Nava Romero, también conocido como “El Rojo”, que dio lugar al grupo con el mismo nombre. Con ese evento comenzaron a emerger grupos del crimen organizado como “Guerreros Unidos”, “Los Ardillos” y otros, como “los Rusos”, que ejercen una fuerte influencia sobre los gobiernos locales para poder llevar a cabo un sistema de orden basado en la extorsión. La ciudad de Chilpancingo llegó al extremo de que “una de cada cinco personas manifestó que alguien había tratado de forzarlos a pagar ‘protección’”.¹²

Otro factor que se expone en el artículo citado es la tasa de impunidad de homicidios dolosos que, en 2021, fue del 96%, así como en la probabilidad del 0.2% de que las autoridades resuelvan determinado delito. Incluso los asesinatos de funcionarios estatales o candidatos, que, previo a las elecciones federales de 2018 estableció un récord de 32 personas y siguen sin ser resueltos, a los que se suman los homicidios y la represión que sufren los defensores del territorio. Vale la pena preguntarnos: ¿es el narcotráfico la actividad que desencadena la violencia en la entidad?

Respecto a la actividad minera, cabe señalar que el gobierno encabezado por Andrés Manuel López Obrador, si bien no ha otorgado más concesiones y extinguió la subsecretaría de minería desde el 1 de septiembre de 2020, en ese mismo año creó la “policía minera” que es una corporación de élite responsable de proteger los yacimientos mineros y cuenta con una primera generación de 118 policías del Servicio de Protección Federal (SPF). Este cuerpo policíaco tiene como objetivo proteger las inversiones de las empresas nacionales y extranjeras quienes gozan, ya de por sí, de una serie de privilegios fiscales, ambientales y económicos. De igual manera, en el Manual del Inversionista, publicado por la Secretaría de Economía, se siguen promoviendo las ventajas competitivas para desarrollar la minería en el país; y en el

Plan Institucional del Servicio Geológico Mexicano se sigue proponiendo como primer objetivo “aumentar la exploración de yacimientos mineros para el desarrollo económico y sostenible del sector productivo minero”, a pesar de que dicho plan se haya vinculado con los Objetivos de Desarrollo Sostenible y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Siguiendo esa lógica contradictoria con las empresas extractivas, el 5 de octubre de 2022, la gobernadora de Guerrero, Evelyn Salgado, anunció la reinstalación del Consejo Estatal de Minería, “con el objetivo de planear, programar coordinar y concertar, en materia de minería, para contribuir a la definición de políticas y estrategias para el desarrollo de la industria en el estado,”¹³ a pesar de que en los últimos 10 años se han llevado a cabo 11 homicidios directamente relacionados con la defensa ambiental, 12 casos de lesiones, y decenas de casos de amenazas, criminalización, desaparición forzada, privación ilegal de la libertad, hostigamiento e intimidaciones.

Hasta aquí se podría pensar que las actividades extractivas traen grandes beneficios económicos, dada la defensa de los gobiernos locales, pero no es así. Respecto a las contribuciones que el Estado mexicano obtiene por la explotación de minerales metálicos, de acuerdo a los datos del Sistema de Información de Actividades Mineras, en Guerrero, “entre el 2018 y 2020 el valor de la producción aumentó un 16.5% para las empresas”. En relación con estas cifras, “las aportaciones fiscales de la minería representan solamente 0.56% de la recaudación total que el gobierno mexicano obtuvo en 2018 y 0.52% en 2019.” Mientras que el Impuesto Sobre la Renta (ISR) fue el único con el que la minería contribuyó a las finanzas públicas. “En 2018 aportó 2.7% del total de la recaudación del ISR y en 2019, 2.3%. El balance del impuesto al valor agregado (IVA) y el impuesto especial sobre producción y servicios (IEPS) resulta negativo para el gobierno, por las erogaciones, devoluciones y estímulos que concede a las empresas. Para 2019, el IVA minero fue de -1.8% y el IEPS fue de -0.3%”.¹⁴

Esto se ratifica en el informe “Evasión en el sector de minería”,¹⁵ elaborado por la Universidad de Coahuila, durante 2019 a 2021, ahí se expone que el pago de IVA proveniente del sector minero ha representado una erogación, lo que implica un desembolso para el Estado. El derecho sobre minería se calcula aplicando una cuota por cada hectárea o fracción concesionada o asignada a las empresas o personas físicas, y, durante el primer y segundo año de vigencia de dichas concesiones, los titulares de deben pagar apenas 8.04 pesos, durante el tercero y cuarto año de

vigencia 12.02 pesos, y así sucesivamente hasta que a partir del décimo primer año de vigencia, se pague una “renta” de 175.90 pesos por hectárea. Esto es, ¿entre más ganancias, menos impuestos y más violencia?

Los estudios que cito brevemente exhiben una situación desgarradora. Las comunidades que están siendo afectadas por las actividades extractivas comienzan a sufrir los efectos desde que se proyecta la fase de concesión, que precisa de “tierras vacantes” para obtener enormes ganancias, partiendo de la especulación, que es el valor otorgado a la violencia, siendo este el escenario en el que se inscribe la lucha de los pueblos por sobrevivir.

Resistencias locales y regionales

La Montaña se ha resignificado en lo político de manera continua. Formalmente cuenta con veinte municipios: Acatepec, Alcozauca de Guerrero, Alpoyeca, Atlamajalcingo del Monte, Atlixac, Cochoapa el Grande, Copanatoyac, Cuálac, Huamuxtlán, Iliatenco, Malinaltepec, Metlatónoc, Olinalá, Tlacoapa, Tlaxiataquilla de Maldonado, Xalpatláuac, Tlapa de Comonfort, Xochihuehuetán, Zapotitlán Tablas y Santa Cruz del Rincón. Al margen de las estructuras administrativas estatales, la CRAC-PC y la Craadet han ampliado la región a lo que llaman “Región Costa-Montaña” en la que se incluye al municipio de San Luis Acatlán y ambos procesos también hablan, indistintamente, de un “territorio comunitario”, una construcción política y cultural que opera desde hace casi treinta años.

El Craadet es la estructura organizativa que surge con el enfoque de defensa de territorio. Germina a raíz de la resistencia al Proyecto de Reserva de la Biósfera y Minería en la Montaña de Guerrero, en octubre del 2012 en la comunidad de La Ciénega, municipio de Malinaltepec y desde entonces realiza acciones informativas, organizativas, jurídicas y políticas para que las mujeres y hombres de los núcleos agrarios accedan a información confiable y actualizada, con el objetivo es que puedan decidir libremente sobre la defensa de su territorio.

Los días 8 y 9 de octubre de 2022 tuve oportunidad de asistir a su décimo aniversario, donde se expusieron diversas problemáticas relacionadas con conflictos ambientales y las propuestas locales que se han generado. Los diálogos entre diversas experiencias nutren la lucha de la defensa de la Costa Montaña, pero me interesa retomar tres testimonios, que considero son claves para entender la problemática

que atraviesan y, también los he escogido porque dan cuenta de la historia y los problemas que ha enfrentado la organización:

La lucha empezó en 2010, lo de Craadet empezó en 2012, yo fui presidente de defensa del territorio [...] Me tocó andar dos años en muchas localidades. En Tenamazapa me costó convencer, fuimos tres veces, pero no creían, no se juntaba la gente. Pero finalmente se juntó. En 2010 aquí en Iliatenco hubo vecinos que querían que la minera entrara a explotar, porque me llegaron documentos de ese señor, que me dijo: comisariado necesito tu autorización para que nos pongas cuatro personas, como peones, les vamos a pagar 150 pesos y hubo vecinos de aquí, del pueblo, que decían: ¡sí cédele! Y le dije que en asamblea lo íbamos a hablar. Un 10 de noviembre de 2012 convocamos una asamblea general de comuneros. Vinieron los hermanos Larequi Radilla, vino Javier y Francisco y un cuñado que era extranjero.¹⁶ Pero hicimos nuestro documento que no a las mineras y vamos a seguir luchando. A cada autoridad se le dice que aquí debe cuidar el territorio. Recuerdo que un mayo de 2013 fuimos a una reunión a Cochoapa el Grande, ahí expuse yo que se hiciera un papelote, un oficio con más de 20000 firmas y se hizo, nomás que como estaban varios representantes de comunidades y ejidos, pero el RAN no lo aceptó. Creo que hasta ahora no lo ha aceptado. Desde entonces Iliatenco ha estado en pie de lucha. Hay que defender el agua, los bosques. Antes venían las empresas madereras, nos quedaron mal. Hubo unas autoridades que les dieron fiado la madera. Iliatenco no tenía necesidad de vender. Hoy platicamos con los vecinos que no tenemos necesidad.¹⁷

Ésta es una síntesis que revela el inicio de la lucha contra una sola de las concesiones que ha emprendido el núcleo agrario de Iliatenco: “La Diana”, y los obstáculos que han tenido con las instituciones del estado para hacer válido su derecho de no tener concesiones mineras en su territorio, así como el obstáculo interno, representado por el ofrecimiento de pocos empleos para la comunidad, cuyo antecedente es la violencia económica.

El coordinador y vocero de la Casa de Justicia de la CRAC-PC, Raúl de Jesús Cabrera, en la lectura de los resultados de la mesa “Crimen organizado en la defensa del territorio”, entre muchos otros puntos, señaló que:

La policía [del Estado] no nos da seguridad, son los comunitarios los que se están moviendo. Entonces ese tema de seguridad va de la mano con la defensa del territorio. Si nos organizamos y nos unimos defendiendo lo que

nos corresponde vamos a fortalecer nuestro movimiento. Entre más organizados estemos, a los gobernantes les va a preocupar. Es cierto que la gobernadora ya firmó un convenio con una empresa minera. Primero nos dijeron que no iba a haber más mineras, pero después ya vemos, no es verdad.¹⁸

Destaco este fragmento, porque tiene dos puntos medulares relacionados con el diagnóstico y las propuestas a las que se llegaron durante el encuentro: el primero, que es necesario que los pueblos sean los que determinen el orden y la jurisdicción de las regiones, porque las instituciones policiacas y militares, lejos de proteger, han vulnerado sus derechos territoriales y la libre determinación. En segundo lugar, la necesidad de mantener un orden interno que cierre la posibilidad de acceso a las empresas mineras por la vía del caos.¹⁹ Esto, sin duda, es una propuesta que revitaliza las estructuras de seguridad, justicia y reeducación como la encargada de velar por la vía armada la defensa del territorio. Este argumento se refuerza con el testimonio del ex comisariado de Bienes Comunales de San José Vista Hermosa, quien señaló:

La estrategia ha sido levantar actas de rechazo [a la minería] e ingresarlas en el Registro Agrario Nacional, pero la RAN nos dice que nuestro documento no tiene validez, porque dicen que no tienen fondo y forma. Compañeros que no cuentan con Policía Comunitaria los invito a que se organicen. Porque no se trata nada más de papeles ni de palabras, se trata de estar armado, porque los delincuentes que vienen no vienen de brazo cruzado, ellos vienen con armas buenas, eso es lo que necesitamos los que estamos en defensa del territorio.

La respuesta de la gente en Guerrero generalmente es la defensa por la vía armada, por los abusos cometidos por las instituciones del Estado en la historia de larga, mediana y corta duración; sin embargo, hubo otras propuestas, como la de Salvador Campanur, del Consejo de Pueblos de Cherán, Michoacán, que abordó el tema de la necesidad de trabajar por la vía de la autonomía; la del director del Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, Abel Barrera Hernández, “considero que hay una dimensión sagrada del territorio que es el sentido de la gratuidad y de la reciprocidad. Una comunidad sabe que no puede existir si no tiene estas redes cosmogónicas, como son el agua, la tierra, los bosques, que forman parte del nicho sagrado de un pueblo que sabe que su matriz es el territorio, donde nace el sentido de pertenencia”.²⁰ El sacerdote de Malinaltepec, Melitón Santillán, quien habló poco, pero muchos hablaron de la importancia de su participación en todo el proceso de

defensa del territorio y las presiones que ha tenido de las autoridades eclesiales para abandonar el tema, acusándolo de ser guerrillero, a lo que responde siempre que “defender el territorio es su obligación”.

Los logros de la Craadet en la defensa del territorio son enormes. Entre ellos, la articulación de 423 comunidades, 14 núcleos agrarios ya cuentan con un estatuto o un reglamento actualizado, han sido registrados seis en el RAN y tres han sido negados, además están en proceso de registro otros seis. Tlachinollan llevó todo el proceso jurídico de San Miguel del Progreso, Júbà Wájíín, comunidad que recibió una segunda sentencia a su favor, cancelando definitivamente una de las concesiones mineras de mayor importancia en la región Montaña, los municipios de Iliatenco, Malinaltepec y San Luis Acatlán ha presentado su declaratoria de libres de minería, pero falta su publicación en el *Diario Oficial de la Federación*; se han cancelado 12 pagos de servicios ambientales claves para desaparecer la intención de Reserva de la Biósfera, lo que les permite mantener a la Guardia Nacional al margen de las comunidades. Todo esto soportado únicamente con el esfuerzo colectivo de la población y las autoridades comunitarias. El mayor de los logros: no se ha instalado ninguna empresa minera en la Costa Montaña.²¹

Patrimonio de los pueblos indígenas. Una propuesta de acción para la antropología

Catherine Good, en el trabajo de campo que desarrolló en el río Balsas, llegó a la conclusión de que el soporte de las relaciones sociales es la circulación de la fuerza de trabajo y que ésta no sólo opera en el mundo de los vivos, también incluye a los muertos, los objetos y la naturaleza. Los rituales agrícolas, matrimoniales, danzas, etcétera, son la fuerza que circula y la energía vital que se imprime en ellos. Esta idea es, sin duda, un préstamo cultural que puede resultar muy cuestionable, pero viendo la experiencia de la Craadet, cobra sentido. No hay una separación entre la persona y la naturaleza y ello me parece básico para comprender el sentido de pertenencia al territorio y la inversión que hace en su defensa, que es la defensa de sí mismos como personas y como pueblos.

Sobre la organización política, Danièle Dehouve sostiene que la organización comunitaria que se estableció en la Montaña de Guerrero se genera a partir de requerimientos administrativos del gobierno colonial para conformar las repúblicas de indios hacia mediados del siglo XVII, que después se convertirían en cofradías de

indígenas. Esta organización sirvió para la explotación de oro y, poco tiempo después, la producción de alimentos básicos, destinados para mantener a los esclavos negros empleados en las minas, lo que nos da un antecedente directo de la relación histórica que guardan las comunidades con la minería,

Ambos análisis de la historia de Guerrero nos ayudan al análisis de temas claves y a entender la imbricación que existe entre las concepciones míticas de los pueblos *ñu' saavi*, *nahuas* y *mè' phàà*, y la relación que han guardado con la minería en su historia colonial, hasta siglo el XX, son temas que resultan urgentes de explorar, no sólo para entender de dónde viene la lucha por sus territorios, sino para vislumbrar propuestas desde la antropología para comprender la relación de la cultura con su territorio.

A raíz de la publicación de la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (LFPPCPCIA), la definición de patrimonio cultural se puede abrir una puerta de análisis para la defensa del territorio, siendo éste:

[...] el conjunto de bienes materiales e inmateriales que comprenden las lenguas indígenas, conocimientos, objetos y todos los elementos que constituyan las culturas y los territorios de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas, que les dan sentido de comunidad con una identidad propia y que son percibidos por otros como característicos, a los que tienen pleno derecho de propiedad, acceso, participación, práctica y disfrute de manera activa y creativa.²²

Esta definición comprende la articulación relacional entre el patrimonio inmaterial de los pueblos con sus territorios, que ha sido uno de los elementos más conflictivos en la relación entre pueblos indígenas y afromexicanos con el Estado mexicano.

En adición, en su artículo 6, la LFPPCPCIA establece que, “en la aplicación de [esta] Ley se respetará el derecho de libre determinación y autonomía, así como las formas de gobierno, instituciones, sistemas normativos, procedimientos y formas de resolución de controversias de los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas”.²³ Cito textualmente porque observo que existe una amplia posibilidad de que bastaría con una declaratoria patrimonial que cada pueblo y comunidad indígena haga conforme a sus sistemas normativos para que ésta sea una prueba documental pública en cualquier juicio, incluso, considero que debería ser incluida en cada re-

glamentación interna de la organización agraria, sobre todo en lo que hace al derecho colectivo a la propiedad del patrimonio cultural; la ley, en su artículo 13, sostiene que:

El Estado reconoce a los pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas el derecho colectivo a la propiedad sobre su patrimonio cultural, conocimientos y expresiones culturales tradicionales, así como a las manifestaciones asociadas a los mismos que, de manera continua o discontinua, han practicado y les fueron transmitidos por miembros de su propia comunidad de generaciones previas. También tienen derecho a la propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural.

Dicho reconocimiento les confiere la potestad de decidir las manifestaciones de su patrimonio cultural inaccesible a cualquier clase de uso o aprovechamiento por terceros y aquellas disponibles previo acuerdo y consentimiento de los involucrados.²⁴

La inaccesibilidad del patrimonio cultural colectivo es un argumento sumamente importante en las declaratorias de libertad de minería y, sin duda, la Costa Montaña como región tiene los suficientes elementos para que se considere libre de minería desde la perspectiva patrimonial. Ésta es una ruta que aún no se ha explorado por lo reciente de la ley; pero considero que los antropólogos podemos colaborar en la argumentación jurídica para una protección patrimonial que amplíe los horizontes que se tenían con la Ley de Monumentos y Zonas Históricas y Arqueológicas de 1972, con el objetivo de que se respeten los derechos de autonomía y libre determinación de sus territorios.

Conclusión

Las relaciones que aquí se plantearon, son extremadamente complicadas y la propuesta vertida es inocente en el escenario de acumulación por desposesión²⁵ que se vive cotidianamente en las comunidades amenazadas por proyectos mineros; sin embargo, las organizaciones de base como la Craadet demuestran que es necesario echar mano de todos los elementos que coadyuven a la argumentación en defensa de sus territorios, en la que considero, los antropólogos tenemos una importante veta de trabajo.

El gobierno actual, pese a la publicación de LFPPCPCIA y al hecho de que no ha otorgado nuevas concesiones, no parece tener una agenda sobre el reconocimiento de los derechos indígenas ni mucho menos sobre una reforma sustantiva a la Ley de Minería. Esto se observa con la última reforma (24 de mayo, 2022), que únicamente abordó la nacionalización del litio, sin considerar las demandas de modificar el artículo 6 en donde se señala que “la exploración, explotación y beneficio de los minerales son de utilidad pública [y] serán preferentes sobre cualquier otro uso o aprovechamiento del terreno”.²⁶ Tampoco se ha tocado la Ley Nacional de Aguas, pese a las demandas por los graves daños que ha ocasionado la inequitativa distribución de este líquido, así como los efectos de su contaminación por los procesos de lixiviación. Tampoco hay una propuesta a favor de los pueblos sobre las leyes de Biodiversidad y de fortalecimiento del derecho agrario, lo que vulnera las demandas de autonomía, defensa del territorio, defensa del agua y proyectos de autodesarrollo.

Las afectaciones sociales, políticas y económicas que han traído las “nuevas formas de explotación minera” responden a una agenda internacional que se verifica en tratados y convenios comerciales internacionales y la presión para terminar con esta situación de devastación requiere justamente, de la presión internacional. Por ello, es necesario documentar todos los esfuerzos locales por sobrevivir a estos procesos y, como señala Gasparello: “Es necesario historizar y localizar los conceptos de despojo y bienes comunes en términos estructurales y de relaciones de poder”,²⁷ sin perder la esperanza de que algo tenemos que hacer.

* Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa.

¹ Tlachinollan, *Montaña* manantial de la resistencia, torbellino de esperanza. *XXIV Informe (julio 2017 - agosto 2018)*, disponible en <https://www.tlachinollan.org/xxiv-informe-de-tlachinollan-montana-manantial-de-la-resistencia-torbellino-de-esperanza/>, consultado el 13 de agosto de 2022, a las 16:00 horas.

² Empresa de capital inglés que se dedica a la explotación de oro y plata con técnicas subterráneas en el suroeste de Perú y en la provincia de Santa Cruz, en el sur de Argentina. Véase <https://www.hochschildmining.com/>

³ Destacan los trabajos de Danièle Dehouve, Joaquín Flores, Beatriz Canaval, María Teresa Sierra, Giovanna Gasparello, Jaime García Leyva y, de manera indirecta, los trabajos de Catherine Good, quien, si bien trabajó en la región náhuatl del río Balsas, muchas de sus ideas son sugerentes para comprender la región Montaña de Guerrero.

⁴ Congreso de la Unión (última reforma 20 de abril de 2022), Ley de Minería, *Diario Oficial de la Federación*, disponible en <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LMin.pdf>, consultado el 11 de septiembre de 2022, a las 13:00 horas. La última reforma a la ley minera únicamente abordó la nacionalización del litio, particularmente los artículos 1, 5 bis, párrafo 4, 9 (en relación al Servicio Geológico Nacional) y 10, sin atender a los innumerables juicios que han demandado la inconstitucionalidad de esta Ley.

⁵ Rodrigo Gutiérrez Rivas, “Es necesario hacer una declaratoria de Estado de Cosas Inconstitucional por las graves violaciones a los derechos humanos provocadas por la minería y la Ley Minera”, *La Jornada del Campo*, número 181, 15 de octubre de 2022, p. 5, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2022/10/15/delcampo/articulos/declaratoria-inconstitucional.html>, consultado el 20 de octubre de 2022, a las 23:30 horas.

⁶ Congreso de la Unión (última reforma 27 de enero de 2021), Ley de Expropiación, *Diario Oficial de la Federación*, disponible en <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/35.pdf>, consultado el 11 de septiembre de 2022, a las 15:00 horas.

⁷ Congreso de la Unión (última reforma 11 de mayo de 2022), Ley de Aguas Nacionales, *Diario Oficial de la Federación*, disponible en <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LAN.pdf>, consultado el 11 de septiembre de 2022, a las 15:00 horas.

⁸ Gutiérrez, “Es necesario...”.

⁹ Carmen González Benicio, “Hay 22 mil 90 desplazados en Guerrero, sin garantías de seguridad ni retorno, afirma Tlachinollan”, *El Sur de Guerrero*, 5 de noviembre

de 2022, disponible en <https://suracapulco.mx/impreso/2/hay-22-mil-890-de-s-plazados-en-querrero-sin-garantias-de-seguridad-ni-retorno-afirma-tla-chinollan/>, consultado el 20 de octubre a las 14:00 horas.

¹⁰“A nivel nacional, la tasa más baja de migración por inseguridad y violencia está directamente relacionada con comunidades que no tienen concesiones ni proyectos mineros, presentando una tasa promedio de 61 personas migrantes por cada 100 mil habitantes. En contraste, conforme la actividad minera avanza, la tasa va aumentando: 103 personas en regiones concesionadas, 122 personas en regiones con proyectos mineros, y 131 personas migrantes por inseguridad en regiones con conflictos mineros. En el caso de Guerrero, mientras que los municipios con potencial minero (pero libres de actividad minera) tienen una tasa de 174 personas migrantes por inseguridad y violencia, los municipios con proyectos mineros tienen la tasa más alta de todo el país: 728 personas por cada 100 mil”. Manuel Llano y Dolores Rojas, “¿Es la actividad minera una causante del desplazamiento interno forzado en México?”, en el portal Heinrich Böhl Stiftung, Ciudad de México, disponible en <https://mx.boell.org/es/2022/04/07/es-la-actividad-minera-una-causante-del-desplazamiento-interno-forzado-en-mexico>, consultado el 22 de octubre a las 14:30 horas.

¹¹CNN, 15 de febrero 2015, <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/11/07/querrero-donde-la-pobreza-fertiliza-el-cultivo-de-amapola>, consultado el 15 de agosto 2022, 10:00 horas.

¹² International Crisis Group, *La guerra cotidiana: Guerrero y los retos a la paz en México*, Report núm. 80, Latin America & Caribbean, 2022, disponible en <https://www.crisisgroup.org/es/latin-america-caribbean/mexico/80-mexicos-everyday-war-querrero-and-trials-peace>, consultado el 22 de octubre a las 11:00.

¹³ “Encabeza Evelyn Salgado la reinstalación del Consejo estatal de minería”, *Mundo Minero*, 6 de octubre de 2022, disponible en <https://mundominero.mx/encabeza-evelyn-salgado-la-reinstalacion-del-consejo-estatal-de-mineria/>, consultado el 28 de noviembre de 2022, a las 22:05 horas.

¹⁴ Gerardo Suárez, “Algunas razones por las que urge reformar la Ley Minera” [artículo basado en el capítulo 3 del libro *Así se ve la minería en México, ¡Cambiar la Ley Minera ya! Hacia un nuevo marco regulatorio*, escrito por Jorge Peláez y Leticia

Merino], *La Jornada del Campo*, núm. 181, 2022, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2022/10/15/delcampo/articulos/reformar-ley-minera.html>, consultado el 06 de diciembre de 2022, 12:00 horas.

¹⁵ Sergio Colín Castillo (coord.), *Evasión en el sector de minería*, Universidad de Coahuila, diciembre 2021, disponible en http://omawww.sat.gob.mx/cifras_sat/Documents/Evasi%C3%B3n_sector_de_miner%C3%ADa.pdf, consultado el 06 de diciembre de 2022.

¹⁶ En la región de la Alta Montaña en 2009 fue autorizado un título de concesión minera con el nombre de “La Diana”, a nombre de la señora Diana Rebeca Castillo García, quien —al igual que el señor Miguel Joaquín Larequi Radilla con el lote “San Gabriel”— vendió su permiso a la empresa Camsim Minas. La Diana fue la segunda concesión más grande de la región con 14722 hectáreas y se extendió a lo largo del río Camotetenco hasta llegar al río Bandera, de modo que cubría la mayor parte del territorio de Bienes Comunales de Iliatenco y del Ejido Montes de Oca de Iliatenco, y abarcaba también una franja de los Bienes Comunales de Paraje Montero (Tlachinollan, 2019).

¹⁷ Tomás García Evaristo, expresidente de bienes comunales de Iliatenco, X Aniversario de la CRAADET, mesa “Defensa del territorio”, 9 de octubre, 2022.

¹⁸ Raúl de Jesús Cabrera, X Aniversario de la CRAADET, mesa “Crimen organizado. En la defensa del territorio”, 9 de octubre, 2022.

¹⁹ En 2013 los cuerpos de defensa comunitaria se fragmentaron, quedando fragmentados de manera interna y, muchas veces confrontados, la CRAC-PC, la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), el Frente Unido para el Desarrollo del Estado de Guerrero (FUSDEG), CRAC-Fundadores y otras experiencias de seguridad en el Estado que buscaron dar respuestas locales y armadas a la violencia que se agudizó en el gobierno de Felipe Calderón Hinojosa y continuó durante los sexenios posteriores.

²⁰ Sergio Ocampo Arista, “Refrendan indígenas de Iliatenco su rechazo a empresas mineras”, *La Jornada*, 10 de octubre de 2022, disponible en <https://www.jornada.com.mx/2022/10/10/estados/028n1est>, consultado el 11 de octubre de 2022 a las 23:40 horas.

²¹ CRAADET, informe de actividades, 8 de octubre de 2022.

²² Artículo 3 de la Ley Federal de Protección del Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas (LFPPCPCIA), *Diario Oficial de la Federación*, México, enero 17 de 2022.

²³ LFPPCPCIA, artículo 6.

²⁴ LFPPCPCIA, artículo 13.

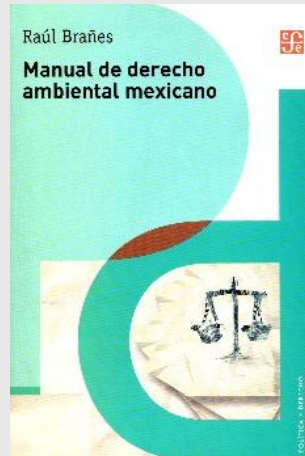
²⁵ David Harvey, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *Socialist Register. El nuevo desafío imperial*, Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 99–129.

²⁶ LFPPCPCIA, artículo 6.

²⁷ Giovanna Gasparello, “Despojo minero, territorialidad y bienes comunes en La Montaña de Guerrero”, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, núm. 84, México, 2022, p. 103.

Manual de derecho ambiental mexicano

Raúl Brañes, *Manual de derecho ambiental mexicano*, addenda por Luis Reynaldo Vera Morales, 3a. ed., México, FCE / Fundación Mexicana para la Educación Ambiental, 2018.



Aída Montes de Oca Hernández*

En la actualidad existe una gran cantidad de materiales para el análisis de temas medioambientales, pero el *Manual de derecho ambiental mexicano* se convirtió, desde su primera edición en 1994, en una importante referencia dentro de ese campo de estudio. Después de publicado este manual, aparecieron una gran cantidad de libros que versan sobre el derecho, los problemas y la gestión ambiental, entre ellos la *Introducción al derecho ambiental mexicano*, de José Juan González Márquez e Ivett Montelongo Buenavista (1999), en el que se reconstruye la historia del derecho ambiental mexicano.

También se llevaron a cabo dos encuentros internacionales donde se analizó el desarrollo, la aplicación y el cumplimiento del derecho ambiental en México y en otros países de América Latina; las memorias de dichos encuentros fueron publicadas en 2002 y 2004. Otro texto que debemos destacar es *Sentencias relevantes en materia ambiental*, coordinado por Salvador Muñúzuri y Paula María García Villagas (2019), que examina la actividad jurisdiccional en materia de ambiente con base en casos de los tribunales mexicanos. La obra coordinada por Vicente Ugalde:

El derecho ambiental en acción. Problemas de implementación, aplicación y cumplimiento (2014) aborda temas del derecho ambiental a través de casos en México y en Gran Bretaña desde la perspectiva de las ciencias sociales. Por último, destaca una publicación recién salida a la luz (2021) que lleva el mismo nombre que el libro de Raúl Brañes, *Manual de derecho ambiental mexicano*, donde Marisol Anglés Hernández, Montserrat Rovalo Otero y Mariana Tejado Gallegos analizan la legislación nacional e internacional de la gestión ambiental con un enfoque transdisciplinario.

La primera edición del *Manual de derecho ambiental mexicano* apareció en 1994. La segunda, de 2000, incorpora información sobre la creación de la Secretaría de Medio Ambiente Recursos Naturales y Pesca y sobre las modificaciones a la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA). En esta tercera edición se incluyó una adenda con las principales modificaciones a la legislación de 1999 a 2017, integrada por Luis Reynaldo Vera Morales. Como explica Raúl Brañes en su introducción, se trata de un manual porque no se ocupa de manera exhaustiva de todos los temas jurídicos para la protección del ambiente, sino que ofrece una visión general del derecho ambiental mexicano. Además, resalta los conceptos y definiciones que el lector encontrará a lo largo del texto: derecho ambiental, ambiente, ecología, calidad de vida, desarrollo, ecodesarrollo y desarrollo sostenible, entre otras. Considerado una disciplina jurídica, el derecho ambiental queda definido de la siguiente manera:

El derecho ambiental es un conjunto de normas jurídicas que regulan las conductas humanas que pueden influir de una manera relevante en los procesos de interacción que tienen lugar entre los sistemas de organismos vivos y sus sistemas de ambiente mediante la generación de efectos de los que se espera una modificación significativa de las condiciones de existencia de dichos organismos (p. 29).

La estructura del libro comprende siete partes, una adenda y dos índices, el primero para la legislación nacional y legislación extranjera, y el segundo para los tratados y acuerdos internacionales.

La primera parte trata sobre la protección al ambiente en su conjunto. Después de realizar una revisión de las bases constitucionales, el autor señala que la primera de ellas se encuentra en el artículo 27, que se refiere a la conservación de los recursos naturales. Analiza también la gestión ambiental, que incluye el proceso de creación y promulgación de la LGEEPA. Desde la perspectiva del derecho compa-

rado, recapitula acerca de las constituciones modernas de varios países en la temática de protección al ambiente. Expedidas la mayoría después de la Segunda Guerra Mundial, expresan la idea fundamental de la protección del ambiente en su conjunto como una condicionante de la lógica productiva del sistema económico. Afirma que en los últimos años se ha dado un “enverdecimiento” de las constituciones en América Latina, incorporando además la idea del desarrollo sostenible. Por último, examina la política ambiental instaurada en México desde 1971 con la promulgación de la Ley Federal para Prevenir y Controlar la Contaminación Ambiental, los instrumentos de dicha política y su importancia en la gestión ambiental.

En la segunda parte se revisan la legislación y ordenamientos jurídicos tanto nacionales como internacionales relacionados con los ecosistemas terrestres, es decir, lo que se considera como el derecho de la protección a la naturaleza. Los temas abordados son la conservación de la diversidad biológica, la protección de la flora y fauna silvestre, las áreas naturales protegidas (tipos y características, establecimiento, manejo y sistema de áreas naturales protegidas), la protección de los recursos forestales (aprovechamiento, transporte, almacenamiento, combate de incendios, sanidad forestal, programas de restauración, programas de vedas), la protección de los suelos (prácticas agropecuarias, desarrollo rural), la protección de las aguas continentales (aprovechamiento de aguas nacionales, usos del agua, agua del subsuelo, aguas internacionales, prevención y contaminación del agua, ecosistemas acuáticos, aguas residuales, protección de aguas continentales), el aprovechamiento de recursos naturales no renovables (recursos minerales), así como de recursos energéticos (uso de energéticos, combustibles nucleares, plantas nucleoelectricas, protección de minerales radioactivos).

En la tercera parte se estudia la protección de los ecosistemas marinos mediante el análisis del derecho nacional y el derecho internacional. Para el autor, el mar ha sido siempre una fuente de subsistencia para los seres humanos, pero en la actualidad es vital para la generación de recursos energéticos y minerales.

La cuarta parte gira en torno a las disposiciones acerca de la protección de la atmósfera, es, los problemas de la contaminación atmosférica, del espacio aéreo y del espacio ultraterrestre, este último regido por el Tratado sobre los Principios que Deben Regir la Actividad de los Estados en la Exploración y Utilización del Espacio Ultraterrestre Incluso la Luna y Otros Cuerpos Celestes, de 1967. Se revisa también el reglamento para la prevención y control de la contaminación generada por

vehículos automotores y se comentan los problemas de la contaminación atmosférica transfronteriza y la participación de México en las conferencias internacionales sobre el control del cambio climático.

La ordenación del ambiente construido es el tema principal de la quinta parte. El autor asegura que, así como existe el derecho de la biosfera, existe un derecho de la tecnosfera que forma parte del sistema jurídico de protección al medio ambiente. La principal distinción entre uno y otro es la perspectiva que asumen para proteger el medio ambiente: mientras que el derecho de la biosfera subraya la protección del medio natural, el de la tecnosfera concentra su atención en la ordenación del ambiente construido con el propósito de que dicha ordenación sea apropiada para la existencia del hombre y la protección de la naturaleza. Otros asuntos de este apartado son las regulaciones a las actividades industriales, a las vías de comunicación y a las actividades turísticas, así como los ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales para la protección del patrimonio cultural de la nación.

En la sexta parte se abordan las normas jurídicas que se ocupan de la protección de la salud humana frente a los efectos nocivos del ambiente desde la perspectiva de la legislación sanitaria, o lo que se conoce como saneamiento ambiental. Algunos rubros del derecho nacional e internacional que estudia el autor son la higiene y seguridad en el trabajo y los efectos del ambiente laboral en la salud humana.

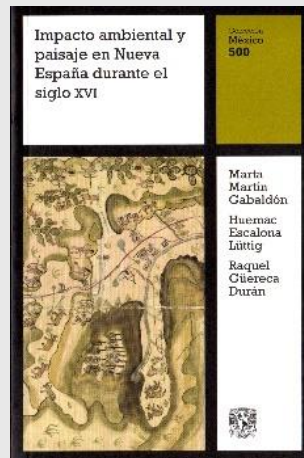
En la séptima y última parte, Raúl Brañes reflexiona sobre la política legislativa para la protección del ambiente en México. Considera que la legislación se ha concentrado en lo que le corresponde al gobierno federal con la expedición de la LGEEPA, pero hace falta avanzar en lo referente a las atribuciones de los gobiernos estatales y de los municipios. Por último, afirma que el derecho internacional para la protección del ambiente requiere de la construcción de un orden internacional que propicie el desarrollo sostenible y garantice la seguridad ambiental de los individuos y las naciones.

Para concluir debemos recalcar que nuestro país ha sido uno de los pioneros en el campo de la expedición de normas, leyes y reglamentos relacionados con la gestión de recursos naturales y protección y cuidado del ambiente. El libro aquí reseñado es una llave de acceso para adentrarse en el derecho ambiental de México y del mundo y conocer cómo se integró paulatinamente la legislación vigente que regula, protege y conserva los diversos ecosistemas y ambientes; es también una fuente de consulta sobre la legislación nacional e internacional en materia de ambiente.

* Coordinación Nacional de Conservación del Patrimonio Cultural, INAH.

La reinención de la naturaleza americana: las revoluciones ecológicas del siglo XVI

Marta Martín Gabaldón, Huemac Escalona Lüttig y Raquel E. Güereca Durán,
Impacto ambiental y paisaje en Nueva España durante el siglo XVI, México, UNAM
(México 500, 10), 2021.



Eduardo Eattan Puente Pastrana*

A la *invención de América* siguió la “reinención” de su naturaleza. El famoso “encuentro entre dos mundos” no se restringió a la violenta colisión entre civilizaciones, sino que realmente significó el inicio de la quinta gran transformación antrópica de la biosfera.¹ Una “revolución biológica” que inició en las Antillas, recorrió el septentrión novohispano y se extendió más allá de las regiones equinocciales, pero cuyos alcances finales le darían la vuelta al globo, convirtiéndose en una verdadera “revolución ecológica” y en algunos casos hasta “geológica”. Cuando a las conquistas militares y espirituales siguieron las biológicas² y ambientales,³ la naturaleza americana se convirtió efectivamente en la “arena de combate” entre dos maneras antagónicas de interactuar y manejar la enorme diversidad de ambientes y sus recursos naturales; la mesoamericana y la cristiana a través de sus conquistadores. El resultado fue la reconfiguración de los paisajes ecológico-culturales mesoamericanos; la “reinención” de una naturaleza completamente nueva tanto para conquistados como para conquistadores.

Esta revolución ecológica de larga duración es tan grande y compleja que intentar realizar una “síntesis amplia” se convierte en tarea difícil y, sin embargo, ese es precisamente uno de los aciertos del libro *Impacto ambiental y paisaje en Nueva España durante el siglo XVI*. Sus autores, los historiadores Marta Martín Gabaldón, Huemac Escalona Lüttig y Raquel E. Güereca Durán, articularon un cuadro histórico capaz de mostrarnos los tres grandes ámbitos de este proceso: 1) la transformación de las prácticas agrícolas y el manejo del agua; 2) el impacto de la ganadería extensiva y la implementación de la arriería sobre los paisajes, y 3) la fundación de reales de minas en el septentrión novohispano. Esto sin caer en ciertos centralismos comunes en la historia ambiental de México y, como otro acierto más del texto, si integra en su argumentación a las regiones “periféricas”, frecuentemente excluidas en nuestra —aún en ciernes— historiografía ambiental, entre ellas: la Mixteca oaxaqueña y el valle del Mezquital.

América experimentó en el siglo XVI “la mayor revolución biológica desde finales del Pleistoceno” (p. 25); sin embargo, nuestros autores subrayan que las sociedades mesoamericanas ya habían impregnado una huella profunda sobre los paisajes mucho antes de la caída de Tenochtitlan. El paradigma del “ecologista primitivo” como se veía a estas sociedades, común en ciertas historias ambientales, se desvanece frente a los múltiples ejemplos que nos ofrecen en el texto. El paisaje aterrado de la mixteca oaxaqueña, *verbi gratia*, o las modificaciones del sistema lacustre durante el Posclásico en la Cuenca de México, mismo que algunos autores reconocen como una forma de dominación de las aguas⁴ o inclusive como un “imperialismo hidráulico”.⁵ En efecto, desde las cumbres más altas hasta las entrañas de la tierra, la mano del hombre ya estaba presente y, sin embargo, nuestros autores concluyen que fue precisamente la ausencia de estas manos, que “transforman los ecosistemas de formas específicas” (p. 33), un factor clave en la estrepitosa transformación de los paisajes durante el siglo XVI.

Efectivamente, la caída demográfica de las poblaciones indígenas tras las guerras de conquista y los azotes de las constantes epidemias fue la punta de lanza para la desarticulación de sus formas de organización socioterritorial y el reemplazo de sus sofisticadas prácticas agrícolas, y por lo tanto impidieron continuar en muchos casos con un manejo de los recursos naturales más “sustentable”. Algunos ejemplos son el cultivo de “las tres hermanas” en unidades de producción familiar mejor conocidas como huertos solares, o el sistema de “roza, tumba y quema” que, en acción con su conocimiento edafológico, permitía a las selvas tropicales continuar con sus ciclos de sucesión ecológica. Además, la ausencia de estos actores funcionó como

catalizador para otros procesos como la introducción y uso intensivo de animales para arar la tierra y transportar mercancías.

Las consecuencias edafológicas de estas prácticas las observamos en paisajes como el del valle del Mezquital, víctima del monocultivo a grandes escalas que implementaron haciendas y monasterios, y de la pavorosa *plaga de ovejas* que “entre 1530 y 1565 alcanzó los dos millones de cabezas de ganado” (p. 50).

Los cambios en la organización territorial y en la propiedad comunal de los recursos naturales, subrayan nuestros autores, trastocaron las unidades sociopolíticas mesoamericanas: los *altepetl*. El sistema de la encomienda, “como instrumento de dominio y reorganización territorial” (p. 36), exigió la agrupación de pueblos dispersos en sierras y montañas para poder explotar la ya menguada población indígena en plantaciones de monocultivos y haciendas ganaderas. El abandono de los ecotonos de transición y la creación de las principales capitales novohispanas sobre llanuras y valles, con la excepción de aquellos asentamientos cercanos a los reales de minas, tuvieron su origen en estas circunstancias.⁶ Así, mientras las sierras y montañas del sur se despoblaron, otras en el norte se convertían en importantes ciudades conforme la búsqueda de metales preciosos marcaba los pasos del avance colonizador sobre los ecosistemas septentrionales.

Sin embargo, como en toda historia los matices son múltiples, estos procesos favorecieron a su vez la diversificación de técnicas y alimentos. Los templos de los monasterios, comentan nuestros autores, fueron “auténticas escuelas prácticas de agricultura hispana [...] donde la destreza indígena y sus propios sistemas agrícolas ayudaron a reducir el tiempo requerido en la formación de bancos genéticos de las especies que venían del viejo continente” (pp. 27–28). Al mismo tiempo, infinidad de especies cruzaron el Atlántico enriqueciendo el mapa alimenticio, medicinal y cultural del mundo. El maíz, el frijol y el cacao son algunas de las especies que se originaron (domesticaron) en Mesoamérica y que ahora están en la cima del consumo mundial. Ese *intercambio transoceánico*⁷ característico de la quinta gran transformación antrópica de la biosfera que mencionamos al inicio de estas reflexiones.

¿Conclusiones? Martha Martín Gabaldón, Huemac Escalona Lüttig y Raquel E. Güereca Durán nos ofrecen con “visión de águila”, amplia y precisa, un magnífico ensayo donde convergen *plagas de ovejas*, epidemias letales, valles erosionados, pero también saberes asimilados y nuevos paisajes ecológico-culturales. Estas revoluciones ecológicas continúan hasta nuestros días. Somos el resultado de ese

impacto ambiental que inició en el siglo XVI, pero está en nosotros continuar o revertir sus efectos sobre la naturaleza. Cuando insistimos en hacer “productivas” a las selvas tropicales, cuando conceptualizamos los ecosistemas septentrionales como espacios “vacíos”, o cuando nos obstinamos en contravenir la naturaleza hidrológica de una región, estamos prolongando esa conquista ambiental que inició en el siglo XVI, cuyos escenarios actuales son mucho más dramáticos a los que nos mostraron nuestros autores. ¿Soluciones? Algunas las encontraremos en los pueblos indígenas y su relación con la naturaleza. Después de todo, las regiones mejor conservadas en el país actualmente son aquellas que permanecen bajo el cuidado y manejo de las comunidades indígenas.

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

¹ Andrés Takács-Sánta, “The major transitions in the history of human transformation of the biosphere”, *Human Ecology Review*, vol. 11, núm. 1, 2004.

² Noble David Cook, *La conquista biológica. Las enfermedades en el nuevo mundo, 1492-1650*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

³ Sergio Miranda Pacheco, *La caída de Tenochtitlan y la posconquista ambiental de la cuenca y ciudad de México*, México, DGPFE-IIH-UNAM (México 500, 14), 2021.

⁴ Teresa Rojas Rabiela, José Luis Martínez y Daniel Murillo Licea, *Cultura hidráulica y simbolismo mesoamericano del agua en el México prehispánico*, México, El Colegio de Michoacán, 2010.

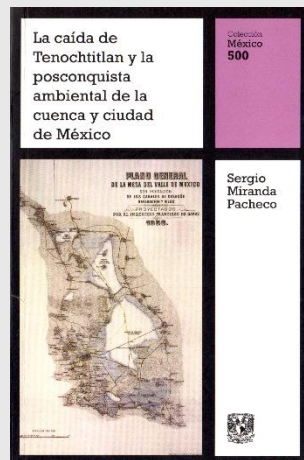
⁵ Annabel Villalonga Gordaliza, “Imperialismo Hidráulico de los aztecas en la Cuenca de México”, *Tecnología del agua*, año 27, núm. 288, 2007.

⁶ Gustavo G. Garza Merodio, *Geografía histórica y medio ambiente*, México, UNAM, 2012, pp. 39-46.

⁷ Alfred Crosby, *El intercambio transoceánico. Consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, México, UNAM, 1991.

La caída de Tenochtitlan y la posconquista ambiental

Sergio Miranda Pacheco, *La caída de Tenochtitlan y la posconquista ambiental de la cuenca y ciudad de México*, México, DGPFE-IIIH-UNAM (México 500,14), 2021.



Jorge Alejandro Díaz Barrera*

Le damos la bienvenida a este “ensayo histórico ambiental” sobre la cuenca de México que, dentro del vasto universo de escrituras y saberes “lacustres e hidráulicos” en torno a ésta, pone sobre el escritorio los aspectos más relevantes de su conquista, así como de la transformación de sus lagos —durante más de siete siglos— por las sociedades que los han habitado (prehispánica, hispánica y mexicana).

Para aproximarnos a este trabajo voy a abordar tres de sus aspectos que considero fundamentales para entender las relaciones entre sociedad y medio ambiente en la cuenca de México; desde luego que la discusión no se agota en ellos pero son útiles para orientarnos. Estos son: 1) la transformación socioambiental de la cuenca, 2) la relación entre el dominio político y el gobierno de las aguas, y 3) la importancia de los actores especializados en los sistemas lacustres e hidráulicos (eclesiásticos, ingenieros, científicos y trabajadores) para entablar las relaciones estructurales entre la sociedad y el medio acuático.

1) En 1325, año de la fundación de la ciudad de Tenochtitlan, la cuenca comprendía cinco lagos (Chalco, Xochimilco, Texcoco, Xaltocan y Zumpango) y “abarcaba cuatro valles —México, Cuautitlán, Apan y Tizayuca— con una extensión aproximada de

16424 km²” (p. 26). De acuerdo con el autor, el gobierno de los mexicas y su Triple Alianza (Tenochtitlan, Texcoco y Tacuba) fue el primero que conquistó, articuló y operó “el sistema de lagos y su explotación” (p. 28). El establecimiento de una ciudad capital sobre los islotes del lago de Texcoco, que controlaba una amplia red tributaria, comercial y militar, fue expresión del desarrollo de técnicas hidráulicas en la construcción, la agricultura, la navegación, la explotación de recursos y la guerra. La intensificación de aquellas obras hidráulicas dejó una huella ambiental en la cuenca, como la erosión de los suelos de las serranías y la deforestación de sus faldas (p. 34), y una relativa modificación del sistema natural de las aguas (ríos y lagos). De modo que la civilización prehispánica sí le pasó factura a la cuenca, pero no rompió en forma drástica con sus sistemas naturales pues sus ciudades y métodos agrícolas se acoplaron a los lagos.

La conquista española de la cuenca en 1521 cambió sustancialmente los “preceptos y la cosmovisión” de las relaciones con el medio ambiente e inició una serie de transformaciones en el paisaje que, de acuerdo con el autor, son “semejantes en su alcance y energía a [las] que la propia naturaleza ha ejercido sobre sí misma dando origen a las distintas edades geológicas” (p. 22) y cuyo principal resultado es la desecación de la cuenca. El vehículo predilecto del gobierno español para modificar los lagos y ríos —de acuerdo con sus intereses— fue el desagüe que en 1607 se comenzó a construir en Huehuetoca, “obra faraónica” vigente durante toda la dominación española y que fue la principal medida contra las constantes inundaciones (de 1629, 1631, 1633, 1634, entre muchas otras). El desagüe dejó de operar bajo los preceptos de los virreyes en 1823, pero sus trabajos continuaron con intermitencias hasta 1900, cuando sus obras concluyeron en Tequixquiac.

Durante el México independiente “el deterioro ambiental de la cuenca no se detuvo”; por el contrario, se agravaron los problemas de deforestación, erosión de tierras, y empezó a perfilarse su deliberada desecación. Ello implicó la vertiginosa reducción de la navegación y las prácticas lacustres (pesca, cultivos, caza de aves y explotación de otros recursos). En ese sentido, la instalación del ferrocarril de Tacubaya a la Ciudad de México en 1858 (p. 88) marcó un cambio radical en el paradigma de los transportes y la colonización de tierras, que culminó con la megalópolis que hoy habitamos, la cual, no obstante su drenaje profundo y la desecación y entubamiento de ríos y canales, aún no logra armonizar su relación con las aguas.

2) Sergio Miranda anota que, después de la conquista militar de Tenochtitlan en 1521, comenzó la conquista ambiental de la cuenca de México para modificarla de

acuerdo con la cosmovisión y organización españolas. De modo que esta segunda conquista trascendió a la primera y su “guerra contra el agua” se extendió hasta principios del siglo XX. Esta manipulación del paisaje en “proporciones geológicas” implicó un alto grado de organización política y social, así como de especialización y jerarquización del trabajo. Los mexicas dominaron sistemáticamente los lagos a partir de la conjunción del poder político-militar con sus intereses comerciales y su sistema de creencias. Sus autoridades firmemente establecidas intensificaron la construcción de obras hidráulicas (diques, compuertas y canales), promovieron la movilización de recursos en grandes proporciones, la limpia y el mantenimiento de canales, así como “el control correctivo de compuertas” (p. 21).

Luego de la conquista española fueron los virreyes novohispanos (instituidos en 1535) quienes centralizaron el poder de decisión respecto al gobierno de las aguas, apoyados en otras instancias como el fiscal del desagüe, el Real Acuerdo y el Ayuntamiento de México. Miranda recuerda que fue Luis de Velasco, entre 1550 y 1564, quien fortaleció la jurisdicción virreinal sobre lagos y ríos, repartió trabajo indígena para las obras hidráulicas y resolvió problemas relativos a zanjas y canales; curiosamente el desagüe de Huehuetoca se comenzó a construir durante el virreinato de su hijo, Luis de Velasco II, en noviembre de 1607. Cabe señalar que a menudo las autoridades novohispanas entraron en conflicto en esta materia, lo cual ponía en riesgo a la ciudad debido a las copiosas lluvias.

En 1823, dos años después de la promulgación de la independencia, desapareció la estructura administrativa del desagüe. Fue un síntoma de la desorganización y confusión jurisdiccional en el gobierno de las aguas, pues dejó de existir la autoridad superior (el virrey) que se había encargado durante casi trescientos años de coordinar los trabajos de desagüe y limpia, así como de atender el problema de las inundaciones. En el régimen constitucional de la primera mitad del siglo XIX no quedaba claro quién tenía la principal competencia para gobernar las aguas circundantes e interiores de la Ciudad de México, si el poder Legislativo, el Ejecutivo o los ayuntamientos.

El hecho más representativo acerca de la confusión y falta de entendimiento del medio lacustre por las autoridades del México independiente fue la decisión de inundar “los terrenos al oriente” de la ciudad durante la guerra con Estados Unidos entre 1846 y 1847, lo cual afectó profundamente a las chinampas de Chalco y Xochimilco (p. 63). Miranda muestra que dos factores incidieron en el mal gobierno

acuático: los constantes cambios de regímenes políticos y sus consecuentes guerras. De modo que no fue sino hasta las presidencias fuertes y estables de Porfirio Díaz, en el último cuarto del siglo XIX, cuando se plantearon proyectos integrales para la desecación, ya no desagüe, de la cuenca. Esas observaciones nos recuerdan que la conquista socioambiental de la cuenca es un capítulo importante de la historia política de México y del establecimiento de su centro de poder, temas que suelen obviar los historiadores.

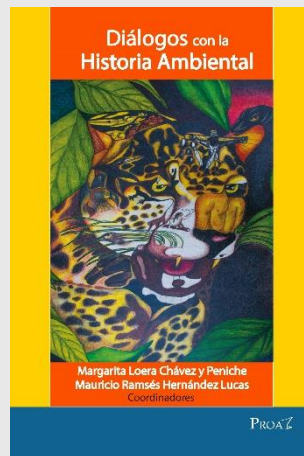
3) Las relaciones entre sociedad y medio ambiente están mediadas principalmente por los gobiernos y el mundo de la política en conexión con la economía, pero el contacto directo con las fuerzas de la naturaleza, lacustre en este caso, se efectuó por medio de actores “especializados”. Actores que ponen de manifiesto la intervención de “ideas, prejuicios, intereses y experiencias” colectivas que también inciden en los procesos socioambientales. Durante la dominación española se aprovecharon los conocimientos hidráulicos de los indios, pero el desagüe imprimió en la cuenca la cosmovisión española, reticente a convivir con las abundantes aguas. Los trabajos de desagüe fueron propuestos por vecinos como Francisco Gudiel en 1555, dirigidos por ingenieros como Enrico Martínez en 1607, y supervisados por religiosos, principalmente frailes de la orden de San Francisco. También intervinieron ingenieros extranjeros, como el holandés Adrián Boot. Desde luego que los trabajadores especializados y los reos (trabajadores forzados) fueron los actores más directos en la modificación del paisaje. En el siglo XIX los médicos y los empresarios cobraron importancia para influir en la opinión pública en torno a los beneficios o maleficios de la desecación de los lagos y para promover la conquista de tierras. Todo ello condujo a la “urbe moderna” sin cuerpos de agua.

El libro que nos ofrece Sergio Miranda viene a complementar una amplia bibliografía sobre la cuenca de México. Su aporte posee una particular “conciencia ambiental” de los desafíos pasados y futuros, de la cual hoy no podemos prescindir al tratar estos temas. En tal contexto, este libro es un buen ejercicio de alta divulgación, pero también una guía histórica para pensar los problemas que aún nos aquejan.

* El Colegio de México, A.C.

La historia ambiental. Miradas distintas a la otredad

Margarita Loera Chávez y Peniche y Mauricio Ramsés Hernández Lucas (coords.),
Diálogos con la historia ambiental, México, INAH / ENAH (Brújula, Patrimonio), 2020.



Laura E. Corona de la Peña*

Durante algún tiempo, las investigaciones de las “ciencias sociales” y de las “ciencias naturales” distinguieron su materia de trabajo a partir de la oposición naturaleza–cultura. Además, a través de tal distinción la antropología abordó un tema central para esta disciplina: la otredad, en particular para distinguir lo que es humano de lo que no lo es. Aquí es importante recordar que los conceptos que utilizamos para estudiar, entender y explicar algo no tienen solamente implicaciones teórico–metodológicas, sino también éticas y políticas. Autores como Philippe Descola¹ han mostrado que la oposición naturaleza–cultura es un esquema dualista promovido por las culturas “occidentales” que refleja su cosmología, dejando de lado las formas en que otras culturas construyen socialmente su relación con el medio ambiente. El volumen que coordinan Margarita Loera y Mauricio Ramsés Hernández, *Diálogos con la historia ambiental*, nos aporta una visión clara y profunda de algunos de los dilemas derivados de la visión hegemónica y antropocentrista de la vida que deriva de dicha oposición. Este libro permite al lector un acercamiento muy completo a la historia ambiental en tres sentidos: su historia como disciplina, aspectos teórico–metodológicos y casos específicos de su aplicación.

La historia de esta disciplina se analiza y problematiza en dos textos escritos por los coordinadores: la introducción y el capítulo II. En la introducción comentan que el devenir de la relación del ser humano y la naturaleza constituye la materia esencial de la historia ambiental, una especialidad que tiene sus raíces en la Europa de principios del siglo XX, y cuya labor y difusión se ha hecho indispensable ante la destrucción desmedida del medio ambiente en todo el planeta. Aclaran pertinentemente que no existe una única forma de hacer historia ambiental. Mientras que en el capítulo II, “Los caminos de la historia ambiental”, presentan una revisión historiográfica muy completa sobre esa especialidad, particularmente del ámbito latinoamericano, y aclaran que su enfoque se centra en su preocupación por estudiar las relaciones históricas de mutua determinación entre la sociedad y el medio ambiente. Ofrecen al lector un panorama muy completo tanto en términos históricos como metodológicos.

Por último, en este grupo incluyo el texto de Enrique Leff, “La esperanza de un futuro sustentable: utopía de la educación ambiental”, en el que podemos vislumbrar el posible papel de la historia ambiental en el camino hacia la sustentabilidad basada en la diversidad cultural. Este trabajo explica cómo el capitalismo planteó el desarrollo de sus fuerzas productivas como condición de la trascendencia dialéctica de la historia y en profunda contradicción con la naturaleza, y cómo, en contraposición, el pensamiento ambiental latinoamericano ha construido un concepto de ambiente que busca no sólo resistir sino contrarrestar la colonización de los saberes. En este sentido, la educación que ha sido un aparato ideológico del Estado podría, a través de la pedagogía de la sustentabilidad, convertir la escuela en laboratorio del nuevo pensamiento para forjar una ética de la otredad y ensayar el diálogo de saberes.

En cuanto a los aspectos teórico-metodológicos, si bien las y los autores hacen explícita su metodología, el volumen incluye textos como los de Arturo Montero, Samuel Hernández, Beatriz Albores y Carlos Hernández, que ofrecen a los lectores un importante referente metodológico. Montero, en su texto “Los adoratorios de la alta montaña mexicana observados a través de un modelo digital 3d”, explica cómo la arqueología en alta montaña ha demostrado en las últimas décadas que las montañas, por su dominio del paisaje, permitieron elaborar los pronósticos meteorológicos necesarios para los procesos agrícolas; y además, describe los beneficios de usar en la arqueología de alta montaña la fotogrametría digital, un proceso geoinformático de datos que permite la elaboración de planos topográficos y mapas digitales de gran calidad a través del uso de una aeronave coloquialmente conocida

como dron. Por su parte Samuel Hernández, en “El proceso de trabajo del maíz como ofrenda y alimento ancestral para los guardianes del Ajusco y Totolapan, Ciudad de México”, aborda el conocimiento campesino de la naturaleza que ha permitido establecer un calendario basado en temporada de secas y de lluvias, para programar los distintos procesos agrícolas. Con este fin el autor utiliza descripciones arqueológicas y fuentes etnohistóricas para abordar dos casos: 1) la Mujer del Maíz, de Totolapan, y 2) la Troje o Cuartillo, cubo de basalto que se localizaba en el cerro de Tomazulco, en lo que hoy es Santo Tomás Ajusco.

El texto de Beatriz Albores se titula “Un paisaje lacustre con volcanes nevados en el alto Lerma mexiquense. El conocimiento mesoamericano como adaptación al entorno. El caso de San Mateo Atenco”. La autora propone dos respuestas adaptativas al entorno geoambiental, una de tipo teórico-metodológico, el modo de vida lacustre (MVL), y otra de tipo histórico-concreto, el cultivo del maíz de temporal. Utilizando una perspectiva etnográfica, hace un análisis detallado del MVL desde tiempos preagrícolas hasta su declive ocasionado por el despegue industrial del centro de México en el siglo XX. Explica que este modo de vida se sustentó en el conocimiento detallado del entorno natural y la experiencia transmitida de generación en generación. El último texto de este apartado, “Agua, aparición y agencia: santos y cosmopolítica en el norponiente de la Cuenca de México”, de Carlos Hernández, propone la posibilidad de que la historia ambiental pueda pensarse como un modelo cosmopolítico que parte de la diferencia cualitativa en los modos de existencia y en las prácticas de conocimiento vinculadas a ellos. A partir de su material etnográfico encuentra que San Francisco y un grupo de Cristos componen el sistema de gestión climática en el norponiente del valle de México, que presentan un carácter dual benévolo/agresivo. El autor analiza en particular una teoría otomí sobre el territorio y sus existentes: “el relevo” y plantea la necesidad, a partir de los datos empíricos, de revisar nuestras herramientas conceptuales.

Casos específicos de la aplicación de la Historia ambiental los encontramos en los textos de Aída Montes de Oca, Gabriela Becerra, Marcela Dávalos y Juan José Atilano. Aída Montes de Oca, en “Estrategias de conservación de espacios patrimoniales. El caso de las zonas con monumentos arqueológicos en áreas naturales protegidas”, relata la existencia y particularidades de distintas figuras legales que han buscado proteger la integridad de áreas naturales y subraya la necesidad de estrategias e instrumentos legales que permitan la protección simultánea del patrimonio cultural y natural que por lo general ocupan los mismos espacios físicos. Gabriela Becerra escribe “Historia biocultural de la sierra Nevada”, un texto que resalta el papel de

esa serranía como el remanente más importante de bosques de coníferas y praderas de alta montaña en el centro del país, donde se encuentran ecosistemas vitales para el suministro de servicios ambientales —agua, aire, alimentos, combustible, paisaje— que sustentan la vida humana en la región más poblada del país. La autora analiza la diferencia entre la cosmovisión indígena que concebía al hombre como parte del mundo natural y la visión judeocristiana impuesta que lo ubica por encima de la naturaleza.

Marcela Dávalos es autora de “Del aire libre a la fosa séptica. Un discurso sobre la contaminación de los suelos (1890–1940)”, en el que analiza cómo la modernidad impuso una dictadura higienista basada en otra forma de ver el mundo, según la cual el manejo de los desechos y las excretas debía seguir un canon que implicaba alejarlos de los poblados y ciudades, calificando como rústicas e insalubres las prácticas de enterrar, emplear como abono o generar energía calorífica a partir de las excretas humanas. Finalmente, en su trabajo titulado “Diplomacia cósmica en el pueblo de la lluvia”, Juan José Atilano explora, a partir de su registro etnográfico entre los mixtecos de Cahuatache, el papel que desempeña el *tati-va’a*, especialista ritual *ñu savi*, quien ejerce una suerte de diplomacia para proteger al pueblo a través de rezos que controlen el infortunio de los hombres (condición de vulnerabilidad potencial). Como otros autores, encuentra que el sacrificio con un carácter alimenticio es el núcleo de las relaciones cósmicas entre humanos y espíritus del monte.

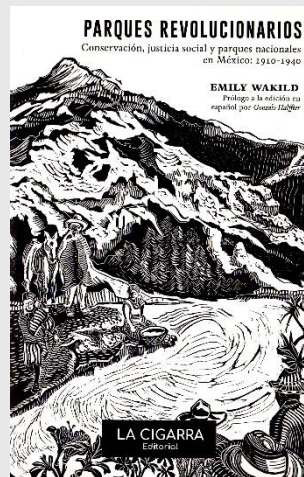
Sin duda este libro aporta mucho a quienes quieran acercarse a la Historia ambiental, y además nos invita a revisar nuestros conceptos y a abrir diálogos con otras disciplinas, encaminados al análisis y solución de los graves problemas que las actividades humanas están generando en el medio ambiente.

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, Madrid, Amorrortu, 2012.

El pensamiento revolucionario cardenista y la nacionalización de los recursos naturales mexicanos

Emily Wakild, *Parques revolucionarios. Conservación, justicia social y parques nacionales en México: 1910-1940*, traducido por Eugenio Fernández Vázquez, prólogo a la edición en español por Gonzalo Halffer, México, La Cigarra, 2020.



Mauricio Ramsés Hernández Lucas* / Margarita Lorea Chávez y Peniche*

El lector, amante de la naturaleza y de las ricas resonancias culturales e históricas de nuestro país, México, tierra de volcanes y campesinos, podrá acceder a la primera edición del inglés al español de *Revolutionary parks: Conservation, social justice, and Mexico's national parks, 1910-1940*¹ a través de la publicación de La Cigarra Editorial, lo que nos permitirá ampliar nuestros conocimientos historiográficos acerca de la conservación en México y América Latina. Por otra parte, la obertura de esta edición en español fue redactada por el eminente biólogo Gonzalo Halffter, fundador de las primeras Reservas de la Biosfera en América (1971) y de los Institutos de Ecología (Inecol) en la Ciudad de México y Xalapa en 1974, acaecido el pasado 11 de marzo de 2022 en Xalapa, Veracruz.

La obra en su conjunto es una referencia obligada para su consulta, por las siguientes razones.

Nos narra la historia de cómo el presidente Lázaro Cárdenas del Río y Miguel Ángel de Quevedo consolidaron su primer proyecto nacional importante sobre las áreas naturales protegidas (ANP), el cual llegó a ser punta de lanza a nivel internacional, a través de la creación de cuarenta parques nacionales en México durante las últimas etapas de la primera revolución social del siglo XX (1910–1940). Para 1940, los parques nacionales abarcaban más de 827 000 hectáreas en catorce estados de México y el país entonces lideraba al mundo en número de parques nacionales.

El trasfondo de este proyecto nacional fue parte de una concepción global del manejo de los espacios y del equilibrio ecológico. Además, se trató de un esfuerzo ligado a la reforma agraria, a la defensa de los intereses campesinos y a la construcción de una nueva forma de entender y de aprovechar la tierra y los recursos naturales.

A partir de este planteamiento, la autora se preguntó: ¿por qué y cómo logró el gobierno revolucionario consolidar la conservación de la naturaleza una prioridad digna de hacerla valer, con un presupuesto anual de casi cuatro millones de pesos? Wakild, a través de esa principal pregunta de su estudio, nos cuenta la historia de como los parques nacionales de México fueron consecuencia de las afinidades revolucionarias por la ciencia y la justicia social. Por un breve periodo (1935–1940), los mexicanos trataron de combatir la protección de la naturaleza con la justicia ambiental.

La obra nos muestra el camino que siguieron y asumieron los principios del cardenismo sobre la conservación de los recursos naturales, es decir, en “construir un patrimonio cultural común sobre la naturaleza”. En este sentido, los parques nacionales representaban un patrimonio cultural y natural común construido para confirmar las conexiones entre estabilidad social, la productividad económica y la conservación del paisaje.

En este estudio, la autora, examinó cuatro parques nacionales: Parque Nacional Lagunas de Zempoala (27 de noviembre de 1936), Parque Nacional Popocatepetl–Iztaccíhuatl (8 de noviembre de 1935), Parque Nacional La Malinche (6 de octubre de 1938) y Parque Nacional El Tepozteco (22 de enero de 1937), que ilustran mejor la interacción de cinco temas entrecruzados —la ciencia, la educación, la productividad, la propiedad y la tradición— que fueron esenciales para la revolución y sus argumentos en pro de la conservación.

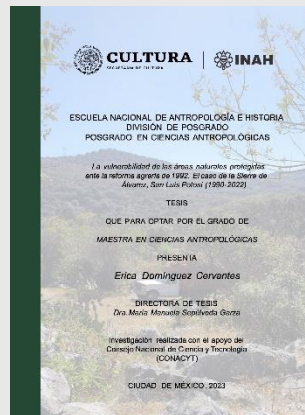
Esta historia selectiva y basada en estudios de caso busca capturar como tendencias nacionales, como especificidades locales, al tiempo que pretende ofrecer lecciones más amplias sobre la conservación en lugares inesperados. Específicamente muestra que puede forjar compromisos entre el desarrollo económico y la protección ambiental cuando se es cuidadoso y se aplican tanto concesiones como restricciones. El caso mexicano agrega un modelo *sui generis* que es revolucionario en muchos sentidos.

* Investigadores de la Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ Primera edición en inglés se publicó bajo el sello de la University of Arizona Press, 2011; fue galardonado con tres premios internacionales por sus aportes al conocimiento de la historia ambiental de América Latina: el premio Elinor Melville, otorgado por la Conferencia de historia de América Latina; el premio Alfred B. Thomas, del Consejo del Suroeste para Estudios de América Latina, y el premio Charles A. Weyerhaeuser, de la Sociedad de Historia Forestal.

La vulnerabilidad de las áreas naturales protegidas ante la reforma agraria de 1992

Erica Domínguez, “La vulnerabilidad de las áreas naturales protegidas ante la reforma agraria de 1992. El caso de la Sierra de Álvarez, San Luis Potosí (1990–2022)”, tesis de maestría, ENAH / INAH / Conahcyt, México, 2023.



Laura Collin Harguindeguy*

En 1992, en nombre de la libertad, se concretó en México la contrarreforma agraria. El entonces presidente de la república, Carlos Salinas de Gortari, invocó al fantasma de Zapata incautándole parte de su lema: tierra y libertad. Salinas tradujo tierra y libertad como libertad para la venta y libre circulación de tierras; en otras palabras, la mercantilización. Su transformación en mercancía es considerada por Polanyi, uno de los tres pilares de la gran transformación, al crear tres falsas mercancías: la tierra, el trabajo y el dinero.¹

El gesto de Salinas reactualizaba una *arena de conflicto*² de larga data por la instauración de la propiedad privada de la tierra. El conflicto en México se puede remontar hasta las reformas borbónicas a finales del siglo XVIII,³ posterior motivo de sucesivas leyes de desamortización a partir de 1821, apenas lograda la independencia y concretadas al triunfo de la Guerra de Reforma.⁴ Los bandos en el campo de batalla enfrentaban a los pueblos originarios y sus tradiciones contra los modernos liberales. Por un lado, quienes seguían considerando la tierra como un bien

común, herencia de los abuelos, con connotaciones simbólicas (madre tierra) e implicaciones rituales de tradición ancestral prehispánica, contra la visión objetivista de la tierra como mercancía o recursos naturales, con la connotación de que el recurso es algo a explotar, a extraerle renta. La aplicación de las leyes de desamortización llevó a la concentración de la tierra, pero también a una revolución en el siglo XX, que restituyó y dotó nuevamente de tierras a los campesinos, otra vez en manos muertas, al crear la figura jurídica del ejido: inalienable, imprescriptible e inembargable.

Con la modificación del artículo 27 constitucional, los neoliberales se anotaron un gol, pues sin suprimir el ejido, se facilitaba su incorporación “libre” al mercado de tierras. A ese gol le antecedieron otros tiros de gracia: la supresión de las llamadas estructuras de soporte a la producción del campo. Durante años, desde el gobierno, se habían constituido sistemas de apoyo al sector ejidal, hasta convertir a los ejidatarios en dependientes del crédito, los seguros, las semillas, los agroquímicos, y los sistemas de comercialización. Al dejar de proporcionarlos le quitaron el piso a la producción ejidal.⁵

¿Cuáles fueron las repercusiones de la contrarreforma agraria? A primera vista se infieren varias situaciones: casi de inmediato se disparó la migración, provocando el tránsito de campesinos a jardineros en Estados Unidos de América⁶ y la concomitante feminización del campo.⁷ Con el abandono por parte de los campesinos se produjo el desplome de la producción de granos y la pérdida de la soberanía alimentaria.⁸ En las zonas rurales se observan fenómenos de abandono de la producción, el avance de la agroindustria, la agricultura de contrato;⁹ también el acaparamiento de parcelas para su renta a empresas. Sin embargo, y a pesar de los avances del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede), no se evidencia la drástica privatización del campo o, más bien, se observan efectos diferenciados con mayor venta en territorios con valor para el turismo o urbanizables.

En síntesis, se encuentran estudios parciales sobre los efectos de la contrarreforma agraria, pero pocos se preguntan por los ejidatarios o por la subjetividad de los ejidatarios. Sabemos que no se puede generalizar sobre los ejidos y los ejidatarios, y la preexistencia de diferencias regionales, culturales e inclusive étnicas, pero cómo reaccionaron a los cambios constituye una tarea pendiente, que requieren estudios de caso.

Al desafío de entender las diferentes reacciones frente a los cambios legislativos contribuye la tesis de Erica Domínguez, “La vulnerabilidad de las áreas naturales protegidas ante la reforma agraria de 1992. El caso de la Sierra de Álvarez, San Luis Potosí (1990–2022)”. Domínguez compara las diferentes respuestas que pusieron en práctica dos ejidos en territorios y condiciones análogas. Mientras uno de los ejidos aceptó la parcelación de parte de la superficie, ha rechazado realizar el cambio de destino de las tierras de uso común, en las que persiste el manejo en común del bosque. En contraposición, en el otro ejido optaron por privatizar tanto las parcelas como las tierras de uso común. Para interpretar el porqué de las diferencias, la autora recurre a las técnicas cualitativas y el método etnográfico, rastreando las experiencias de vida que llevan a disímiles reacciones.

Las causas de estas decisiones están relacionadas con su propia historia para conseguir las dotaciones ejidales en el periodo posrevolucionario; en la forma de apropiación del territorio al tomar posesión del mismo y en transcurso de esa posesión y, en tener o no el poder del ejido para manejarlo como un ente colectivo, lo que implica diversificación de formas culturales, organizativas y liderazgos. (p. 285).

Mientras los ejidatarios de uno de los núcleos agrarios tuvieron que luchar para conseguir la dotación, hecho que fortaleció los lazos entre los participantes, en el otro caso no sólo no lucharon, sino que antes de la dotación ya poseían terrenos en propiedad privada. Es decir, que unos poseían una cultura de manejo privado, que retoman cuando se les facilita la privatización de las tierras ejidales, mientras que los que habían desarrollado una cultura asociativa privatizan las parcelas, pero mantienen el manejo de los bienes comunes y las instancias de decisión colectiva. Los cambios en cuanto a la tenencia se reflejaron en los usos productivos, pues si bien se identificaron cambios de uso de suelo y actividades no sustentables en terrenos ejidales, fue en la superficie de propiedad privada donde aumentó el porcentaje de cambio de uso del suelo de terrenos forestales hacia actividades mineras, ganaderas e infraestructura urbana.

Al reflexionar sobre la vulnerabilidad de las áreas protegidas, en la tesis se realiza un exhaustivo repaso de la legislación en la materia señalando las contradicciones entre las leyes avocadas a la protección del ambiente, con las de fomento a la producción, sobre todo con la ley minera.

Si bien, en general la tesis maneja un tono neutro, no deja de reconocer el incremento de la vulnerabilidad de los territorios, en tanto:

al abrir la circulación mercantil de la propiedad social y ser acompañada de enmiendas legislativos a otros ordenamientos como la Ley Minera, de Aguas Nacionales y la Forestal que regulan la explotación y el aprovechamiento de tierras, aguas, bosques y minerales por el capital privado, el marco jurídico se alinea para dar entrada completa y sin precedentes a las inversiones económicas que vulneran la sobrevivencia de los bienes naturales del país mayormente concentrados en la propiedad social. En adición, pone en conflicto la aplicación de la normatividad ambiental cuyo objetivo es su protección y aprovechamiento sustentable. (p. 30).

A la embestida jurídica se añade “el debilitamiento de las solidaridades sociales”, sumando al incremento de la vulnerabilidad de las áreas naturales protegidas el de la vulnerabilidad de los actores sociales, los campesinos. Volvemos por tanto a la añeja pregunta: ¿se resignarán los campesinos a su extinción?, o habrá que recordar la advertencia formulada por Armando Bartra en cuanto a que cada vez que el Estado da la espalda al campo, los campesinos se levantan, o en una de sus propuestas más recientes, “el *campesino* siempre debe estar en lucha para existir”.¹⁰

* El Colegio de Tlaxcala.

¹ Karl Polanyi, *La gran transformación*, México, FCE, 2006.

² Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1987.

³ Carlos Bustamante López, “Los propios y bienes de comunidad en la provincia de Tlaxcala durante la aplicación de las reformas Borbónicas, 1787–1804”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 43, 2010, pp. 145–182; Margarita Menegus, “Mercados y tierras. El impacto de las reformas borbónicas en las comunidades indígenas”, en Brian F. Connaughton (coord.), *Historia de América Latina. La época colonial*, México, UNAM, 2000, pp. 354–396.

⁴ Véase José Velasco–Toro, “Desamortización civil y resistencia india en México y Veracruz; de la independencia a la reforma”, en *Anuario VIII*, México Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas, IIH, 1992, pp. 23–56, disponible en <https://cdigital.uv.mx/handle/123456789/8528>; Daniela Marino, “La

desamortización de las tierras de los pueblos balance historiográfico y fuentes para su estudio”, *América Latina en la Historia Económica. Revista de Investigación*, vol. 8, núm. 16, 2001, pp. 33–43; Antonio Escobar Ohmstede, “La desamortización de tierras civiles corporativas en México: ¿una ley agraria, fiscal o ambas? Una aproximación a las tendencias en la historiografía”, *Mundo Agrario*, vol. 13, núm. 25, 2012, disponible en <https://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAv13n25a09>.

⁵ Cristina Steffen Riedemann y Flavia Echánove Huacuja, “El modelo neoliberal y el difícil proceso organizativo que viven los ejidatarios mexicanos productores de granos”, *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, vol. 1, núm. 1, 2005, pp. 211–233, disponible en <https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/polis/article/view/16863/15087>.

⁶ Ana María Aragones, (comp), *Crisis económica y migración: ¿Impactos temporales o estructurales?*, México, UNAM–Instituto de Investigaciones Económicas, 2014, disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/iiec-unam/20170531031306/pdf_1340.pdf.

⁷ Ivonne Vizcarra Bordi (comp.), *La feminización del campo mexicano en el siglo XXI. Localismos, transnacionalismos y protagonismos*. México, UAEMex / Plaza y Valdes, 2014.

⁸ Ana de Ita, *Los impactos socioeconómicos y ambientales de la liberalización comercial de los granos básicos en el contexto del TLCAN: El caso de Sinaloa*, México, Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano / Centro Mexicano de Derecho Ambiental, 2003.

⁹ Oliva Ma. Garrafa Torres, Carlos Rodríguez Wallenius, Susana E. Rappo Míguez y Rodolfo García Zamora (coords.), *Políticas públicas y territorialidades*, México, AMER, 2017.

¹⁰ Armando Bartra, *Los nuevos herederos de Zapata. Campesinos en movimiento 1920–2012*. México, CNPA / PRD / Circo Maya, 2012.