



Universidad Autónoma de Guerrero

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Humanidades

*Posgrado incorporado al Padrón Nacional
de Posgrados de Calidad (PNPC) del CONACYT*

“Herencia de Tonantzin Tlalli entre los pobladores de
Chiepetepec, Guerrero”

Que para obtener el grado de
Maestría en Humanidades

Presenta

Elizabeht Gatica Polco

Matrícula: 10085825

Generación: 2015-2017

LGAC: Estudios Histórico Social Sustentable

Director de Tesis: Tomás Bustamante Álvarez

Comité Tutorial:

Dra. Anne Warren Whonson

Dra. Claudia E.G. Rangel Lozano

Lectores:

Dra. Juventina Salgado Román

Dr. Gil Arturo Ferrer Vicario



Chilpancingo de los Bravo, Guerrero octubre de 2018

AGRADECIMIENTOS

A las personas del pueblo de Chiepetepec
Ustedes que me brindaron tiempo y aprendizaje.

A usted señora Natividad Ponciano †, espíritu de roble y sonrisa de vida,
se fue a otro mundo sin ver el resultado, pero donde quiera que se encuentre:
cumplimos.

Agustín, compañero de utopías, un paso más. Sin ti no lo lograría.

Dra. Claudia, Anne y Juventina por su tiempo y confianza.

Dr. Tomás y Gil Arturo, lento pero siguiendo...

A mi familia, universo de sueños.

El canto de aves y grillos y hasta el croar de las ranas habla cada vez más desde la tristeza y la soledad ante la devastación que avanza a pesar de los discursos ambientales (Martín Equihua).

Nosotros hablamos de una dimensión del conocimiento espiritual que aprendimos en medio de la naturaleza; conocimiento que es difícil de entender cuando hay ceguera milenaria (Martín, tribu Murú, Colombia).

ÍNDICE

CAPÍTULO I

CHIEPETEPEC; ENTRE LA MADRE TIERRA Y LA COLONIALIDAD

Introducción	01
1.1 Chiepetepec	13
1.1.1 Esbozo de la historia de Chiepetepec	15
1.1.2 Presencia de Xipe Totec en el pueblo	21
1.1.3 Estilo ñuiñe	23
1.1.4 Origen de las Deidades	28
1.2 Territorio y Madre Tierra	30
1.2.1 ¿Cómo entienden las personas de Chiepetepec el territorio?	36
1.2.2 ¿Cómo surgió la Madre Tierra?	41
1.3 Colonialidad/de la historia	43
1.3.1 Expresiones de la colonialidad en el pueblo	49
1.3.2 Historia única	51
1.4 Otras miradas para la historia	56

CAPÍTULO II

MEMORIA Y MITO

2.1 Del recuerdo a la memoria	60
2.1.1 Memoria, una labor de resistencia	65
2.2 El Mito	69
2.2.1 La pareja antigua de Chiepetepec	72
2.2.2 ¿Historia o mito de las Deidades?	80
2.2.3 Ofrenda en el cerro de Tochlamatzin	83
2.2.4 Ofrenda en el anexo de Maliaxapa	86
2.3 Eficacia de la ofrenda	89
2.3.1 La siembra	89
2.3.2 La lluvia	90
2.3.3 El entorno natural	91

CAPÍTULO III

¿PATRIMONIO O LEGADO ANCESTRAL?

3.1 Relación “patrimonio” – Madre Tierra	94
3.1.1 Propuestas de patrimonio por la UNESCO-INAH	95
3.2 ¿Qué es el patrimonio para la comunidad?	101
3.3 Diferencias entre “patrimonio y legado ancestral”	106
3.3.1 El Teokali	112
3.3.2 Haciendo el Teokali	116

3.4 Nombrando realidades	120
3.4.1 Otras formas de entender	125

CAPÍTULO IV

¿PARA QUÉ LOS SABERES Y CONOCIMIENTOS?

4.1 ¿Qué son los saberes y conocimientos para “los grandes”?	126
4.2 Las nuevas generaciones... la juventud entre la tradición y la inseguridad	134
4.3 Si no son del partido político no bailan en la ofrenda	141
4.3.1 Cambios religiosos	144
4.3.2 ¿Deidades contra ídolos?	146
4.4 ¿impacto a lo global?	149

Conclusiones	153
Bibliografía	157
Anexos fotográficos	171

INTRODUCCIÓN

Para generar una práctica consiente de lo que queremos, necesitamos reflexionar y pensar: ¿para qué queremos los trabajos – investigación? Este es el primero paso en la investigación: elegir el tema, después construir objetivos que, desde nuestra empatía nos permitan construir propuestas que incidan en la sociedad. Esto último es parte de la labor que he pretendido desarrollar en el trabajo que a continuación se expone; el proceso que tienen los pobladores de Chiepetepepec, cómo se organizan y se trasmite la visión de Tonantzin Tlalli Tlayectilli, que de manera literal es Nuestra Madre Tierra Sagrada, entendida como un ser que da alimento y vida, es la creadora y fuente de vida.

Para las personas del pueblo lo más cercano a esta visión es el territorio, cabe decir que esto se entiende como un intento de traducción, porque en las expresiones orales en el pueblo, es Tonantzin (nuestra Madrecita). El diminutivo es un acto de reverencia. Para poder conocer esta forma de ver y entender la realidad, he utilizado la metodología de la Investigación Acción Participativa (IAP), que me facilitó participar: en actividades comunitarias (asambleas). Realicé visitas, estancias, acompañamiento de diversas actividades; fiestas, rituales, labor de documentación y mantenimiento de las deidades en el Teocalli que es el lugar sagrado. De igual manera participé en talleres y charlas grupales para aprehender-contribuir-compartir al proceso del pueblo en el cuidado de su legado cultural, que sus antepasados les heredaron; que es la preservación de su “patrimonio arqueológico”, un dispositivo concreto que muestra relaciones sagradas con la Madre Tierra.

El caso del pueblo permite acercarse a la experiencia y labor cotidiana que realizan los pueblos originarios, para el cuidado y trasmisión de la visión sagrada de Madre Tierra, la forma de nombrar el territorio es Madre Tierra y va más allá de la propuesta reduccionista del término en sí, al decir territorio de fondo está el sentipensar, es decir: “usar el corazón, pero también la cabeza, combinando las dos cosas” (Fals, 2009:10), se une pensamiento-historia-sentimiento-filosofía, una resistencia que se ha mantenido. Al hablar de territorio, persisten los conocimientos ancestrales, en relación a la construcción de la Madre Tierra material y simbólica, que significa otro paradigma explicativo en cuanto a las formas de representar e interpretar la tierra y la vida.

La visión de Madre Tierra es parte de la cosmovisión y la relación con el entorno natural que los pobladores tienen. El tipo de relación de las personas sobre su entorno natural, del cosmos y de la religión se fundamenta y articula con el pensamiento que sus antepasados les han heredado por medio de rituales, fiestas, danzas y pinturas, entre otros elementos, enraizados en un pensamiento *profundo* y que se explica por medio de la cosmovisión.

La cosmovisión señala Johanna Broda es: “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida” (Broda, 1991:422). Para las personas de Chiepetepec la forma de ver, entender e interpretar el entorno, que incluye a la naturaleza, al cosmos y la religión se expresa en el apego a la Madre Tierra, para los pobladores que creen en la vida y en el valor de la naturaleza, la Madre Tierra es un ser vivo que surgió con el origen del mundo. Desde una visión católica la tierra es también creación de Dios, por ello es algo sagrado que debe de cuidarse y ofrendarse.

“El término cosmovisión alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar en relación con el universo” (Broda, 2004: 21). La tierra viva es parte de la cosmovisión que las personas del pueblo tienen (así como los pueblos originarios de la región). Para las personas del pueblo, la manera de ver e interpretar el mundo, se funda en los principios que sus antepasados les heredaron y con las leyes que la “propia naturaleza nos da, es algo que para nuestro pensamiento esta basado en la vida de la naturaleza” (Agustín Salvador, 2017). En la expresión de Agustín (integrante del pueblo) hay elementos que se han conceptualizado como parte de la cosmovisión; la relación con la naturaleza y la estructura lingüística-expresiva de su pensamiento, son elementos para la forma de entender y usar la concepción terminológica de “la Madre Tierra”.

Para las personas del poblado, su relación con la naturaleza está ligada a los principios del cosmos, es decir; con lo sagrado que hay en la naturaleza, y en el campo de lo no terrenal, por lo tanto se convierte en una relación entre iguales, las cosas de la

naturaleza tienen vida; los árboles, el agua, la tierra, al igual que las personas. Dentro de la cosmovisión de los pueblos originarios la naturaleza es un ser que fue creado por algo divino. Por eso, las personas del pueblo atribuyen características sagradas a los cerros, concebidos como elementos que representan su origen, por lo tanto, son espacios sagrados, que no sólo forman parte del paisaje. Las personas mayores que mantienen en su memoria los relatos de creación, apuntan: “los cerros son casa de los árboles, en cada árbol esta la vida” (Testimonio, 2016), a esta forma de pensamiento Carlos Lenkersdorf propone llamarla *intersubjetividad*, para la cual define:

La transformación de la naturaleza mediante acciones bidireccionales, porque en ellas participa el ser humano y, de manera vivencial, los demás sujetos con corazón. La cultura también nos muestra cómo nos interrelacionamos con los hombres, con los demás gestores de la transformación (Lenkersdorf, 2005: 85).

La cosmovisión es un medio que permite conocer las múltiples relaciones entre naturaleza y pensamiento. De ello el interés por conocer y mostrar que hay diversidad de formas de conocimiento, *de culturas* y de filosofar entre los pueblos y comunidades humanas.

En un primer acercamiento a este vasto universo cultural antropológico, realicé el primer trabajo titulado: “*En Defensa de la Madre Tierra a partir del pensamiento ancestral: dos testimonios de lucha en el estado de Guerrero*” en el cual analicé cómo se defiende la tierra en dos comunidades (Chiepetepec y Emperador Cuauhtémoc). El primer trabajo en Chiepetepec me permitió tener un acercamiento a la experiencia y significado de las deidades y su relación con la Madre Tierra.

El trabajo que desarrollé en esta segunda ocasión es con la intención de ampliar y profundizar el estudio del caso de Chiepetepec. El trabajo se guía problematizando la siguiente interrogante:

¿Cómo en el pueblo se ha resguardado y transmitido el pensamiento sobre la cosmovisión de la Madre Tierra, y a la par cuáles son las formas o estrategias para su reproducción y cuidado?

Las tradiciones que hay en el pueblo de Chiepetepec, no es reminiscencia de un pasado lineal. Los testimonios orales, los rituales, la ofrenda a la lluvia y a los cerros que realizan en el poblado, expresan una cosmovisión de la vida, que va de la

concepción de la tierra a las múltiples dimensiones del conocimiento. La dimensión cultural no es un proceso lineal, la experiencia del pueblo en relación a su visión de Madre Tierra tampoco ha sido unilineal. Las formas de vida de las personas no parte de un idealismo abstracto, homogéneo y unidimensional, puesto que tal idea es caer en una generalización cultural, que no tiene sustento en las diversas experiencias culturales de las personas, que se entretajan y concretizan en un tiempo y espacio determinado.

En el desarrollo del trabajo se muestran y analizan: prácticas culturales palpables, enraizadas en la tradición histórica de la gente, donde sus conocimientos son parte de una epistemología multiforme, misma que se reproduce y sobre vive culturalmente entre los pobladores. Hablar del pensamiento de un pueblo nahua, es entrar a un universo cultural, antagónico a la hegemonía cultural de la epistemología de occidente, con lo cual se puede problematizar que existe una epistemología subalterna de los pueblos que se antepone a una epistemología dominante y colonial, ¿Por qué ocurre esto? ¿Qué determina esta realidad?, son preguntas que se reflexionan en el presente trabajo.

Posicionar y reducir las múltiples realidades del siglo XXI bajo los criterios filosóficos y epistémicos del racionalismo científico eurocentrista y cartesiano del “yo pienso, luego existo” y que Enrique Dussel traduce como el “conquisto, luego existo” limita las posibilidades de crítica y alternativas epistémicas, así como el escribir, pensar y hacer ciencia, que además de entender la realidad, se posicione y sea participe de las alternativas desde y con los pueblos.

La ciencia (social-humana) se ha construido desde la colonialidad, es dentro de esta propuesta antes señalada y de acuerdo a la experiencia que tienen los pobladores de Chiepetepec ante la visión de Madre Tierra, que desde una mirada micro se aborda el trabajo que desarrollo dentro de la colonialidad del saber.

Privilegiando el yo puedo, yo conozco, y el yo experimento. Haciendo del investigador(a) el único y amplio conocedor las realidades de la epistemología. Pero ¿quién puede conocer más la realidad cultural, de su sentir, pensar, y hacer que las propias personas de un pueblo o comunidad?, desde mi opinión, respecto a la

investigación y el problema de los actores sociales; es mejor pensar y construir relaciones desde el todo unido, es decir, desde la complejidad, que tratar de separarnos, tenemos que retomar y unir el pasado con el presente para crear un diálogo de saberes (Santos, 2010).

Durante mucho tiempo los pueblos originarios han sido sometidos a un proceso violento de dominación y poder colonial, en ese tiempo colonial las propias ciencias han desempeñado una relación instrumentalista de dominación, recuérdese los orígenes coloniales de la misma antropología británica. La epistemología occidental de la modernidad y colonial también nos ha manejado un discurso científico, único y verdadero, sin embargo, en la actualidad desde la diversidad epistémica se reconoce que hay una variedad de métodos para abarcar y conocer la realidad a modo de “ciencia”, mismos que permiten ahondar en el conocimiento de las múltiples realidades. Pese a la nuevas propuestas epistémicas, las ciencias sociales y humanas de ambulan por el canasto del objetivismo neopositivista de las universidades occidentalizadas,¹ que niegan, reducen, descalifican y marginan la subjetividad epistémica, es decir, asumen que no hay más posibilidades de conocer que no sea por medio del objetivismo racionalista y colonialista, según esta perspectiva para generar conocimientos se tiene que separar el pensar del razonar y el razonar del sentir, dejando sólo a la razón objetiva como el medio “puro” de la ciencia válida.

El método positivista ha construido una frontera epistémica entre el sentimiento – pensamiento, barrera que se ha establecido por medio de la teoría y de la escritura. Eduardo Galeano se pregunta ¿para qué escribe uno?, la respuesta: “para juntar pedazos”, y prosigue: “desde que entramos a la escuela o a la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo, y la razón del corazón” (Galeano, 1993: 89). Ese descuartizamiento ha conducido a 524 años de crímenes y

¹ He realizado dos estancias académicas, no es a modo general, pero, partiendo de estas experiencias he notado que en las Universidades se enseña teoría antropológica, memorización antropológica y métodos de investigación que colocan el pensamiento en occidente, cuando el cuerpo está en el sur, separando la realidad de su contexto. En varias ocasiones (foros, coloquios, clases) dentro de estas universidades (UAM-I y UNAL- Amazonia) se “pide objetividad para la investigación, tratando y enseñando que trabajamos con objetos, con realidades y teorías que nos alejan de nuestro contexto. Además sólo puedes y debes ser “investigadxr”, ya que no puedes ser militante, o subjetivo en la investigación porque se pierde el sentido de la ciencia” (profesor de UNAL, noviembre de 2017).

opresión contra los pueblos. Se han negado y marginado los saberes y conocimientos de lo no occidental, es decir se ha pretendido silenciar el pensar de los pueblos, porque desde la epistemología eurocentrista, colonial y el neopositivismo dominante sólo el método, la filosofía y la epistemología de los “blancos”² puede decir lo que es conocimiento “verdadero”. Sólo lo que pase las pruebas objetivas se puede considerar un conocimiento lo demás es “algo vulgar, es conocimiento o saber vulgar”³.

El pensar que sólo hay una forma de producir conocimiento y negar el sentir–pensar sobre el conocimiento ha producido a lo largo de más de 500 años varios epistemicidios. Por ello necesitamos repensar-nos, partiendo de una propuesta como son las epistemologías de Sur, basadas en las experiencias de los pueblos originarios y juntar los pedazos que las universidades occidentalizadas (Grosfoguel, 2013) nos han construido.

¿Qué es la epistemología del sur y occidente?

Usare estas categorías de análisis para mostrar cómo las experiencias de vida que las personas de Chiepetepec tienen, son medios de resistencia que comunican saberes y construyen conocimientos, que por siglos han sido marginados por un proceso violento, llamado en primer momento “colonialidad”. Partiendo de este hecho, es preciso señalar; que en la vida de las personas del poblado la palabra colonialidad o epistemología no figura en el lenguaje cotidiano, sin embargo, hay una forma diferente de nombrar dichas realidades que se tejen, desde una postura colectiva vinculan y le asignan el nombre a la colonialidad como: “poder, discriminación, desplazamiento”.

La colonialidad es un proceso histórico, que hace referencia a la construcción de un sistema; que crea y reproduce matrices teóricas-epistemológicas y políticas, las cuales se imponen desde la modernidad colonial como saberes absolutos. Por medio de una diversidad de dispositivos culturales, sociales y educativos se introduce, reproduce y evidencia la permanencia de un “logos” imperial, conquistador y occidental basado en

² Esta afirmación de “los blancos” la escuche varias veces en los pueblos originarios de la región de la Montaña.

³ Esta afirmación es de un profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, es parte de una pequeña muestra de cómo y qué se enseña a los estudiantes, afirmando “lo que hace Dussel no es filosofía”. A estos retos se enfrenta la ciencia y el pensamiento que trata de decolonizar, proponer y visibilizar el “yo pienso, yo conozco, yo produzco occidental” dentro y fuera de espacios académicos.

la violencia religiosa, cultural y epistémica que ha normalizado una categoría y metodología única del conocimiento y saber universal.

Dicho proceso, llamado colonialidad no es una moda o referente geográfico, partiendo de las propuestas de Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa, por mencionar algunos autores, proponen que la colonialidad es un proyecto que tiene diversidad de formas y maneras de operar: colonialidad del saber, del poder, del ser, creando dispositivos que se basan en encapsular- negar la diversidad de conocimientos, para establecer criterios únicos y universales del saber-conocer, dicha universalidad pretende instaurar un modelo epistemicentrico, que tiene soporte en el racionalismo metodológico y científico de la Europa occidental.

Con la colonialidad Occidente no se define como una ubicación geográfica y estática, Occidente es una categoría de pensamiento que se integra y construye como dispositivo de control, este Occidente lo define Ramón Grosfoguel, parafraseando la propuesta: como la naturalización de los modelos epistémicos de construir, clasificar, así como aprobar el conocimiento por medio de estructuras-que no reconocen la diversidad de pensamiento, colocando a la ciencia positivista como el único medio de hacer conocimiento, pero ¿por qué el pensamiento-conocimiento de la ciencia occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU.) se ha considerado superior y único? (Grosfoguel, 2013)⁴. Occidente se refiere a un modo concreto de pensar y conocer, occidente puede estar en el norte y en el sur como metáfora de la opresión.

El trabajo de campo en el pueblo, me permitió ubicar cómo las categorías de colonialidad y epistemología atraviesan la práctica de la resistencia, que se basa en razones empíricas, tradiciones y elementos sagrados que dotan de sentido a la noción de Madre Tierra. Dicha experiencia la traslado a un análisis de estudio que discuto a lo amplio del trabajo, con la idea que permite evidenciar cómo se construyen

⁴ En el contenido del trabajo haré referencia a Occidente no como lugar geográfico, occidente puede estar en el norte como el caso EE.UU, me refiero a los países que han usado e impuesto un pensamiento único y tienen una estructura de control sobre otros países.

experiencias epistemológicas, que incidan dentro y afuera de espacios académicos y no académicos.

Tomando de referencia la diversidad epistemológica, el conocer y saber que construyen los pueblos originarios, en este caso sólo hablando de Chiepetepec, se antepone a las metodologías de la ciencia positivista de corte occidental-colonial, que no consideran válidos a las expresiones del conocimiento de los pueblos originarios. Porque: para expresar las epistemologías del sur, necesitaría elaborar un trabajo de mayor envergadura que permita evidenciar cómo las metodologías de la ciencia de corte occidental-colonial no consideran conocimiento a las expresiones de los pueblos originarios.

¿Qué herramientas metodológicas y tipo de conocimiento científico utilizó en la investigación? Desde la propuesta “científica” de las epistemologías del Sur, cabe decir que no estoy etnografiando a los pueblos originarios del Sur, me baso en la experiencia de un pueblo que es Chiepetepec y utilizo una categoría como sustantivo crítico “Tonantzin”, una palabra y conocimiento que se vincula con el respeto a la tierra, que permite evidenciar los dispositivos colectivos que le dan sentido, forma y vida. Este proceso como forma y medio de conocimiento es parte de las experiencias que justifican el hablar de una epistemología por parte de los pueblos originarios, que en nuestro caso del trabajo corresponde a las personas nahuas de la región de la Montaña baja del estado de Guerrero.

De acuerdo a la visión científica la epistemología es el paradigma que rige la elaboración de conocimientos racionales, lógicos, históricos y reales, estudia los fundamentos (teóricos y metodológicos) del conocimiento, es decir, las construcciones científicas de saberes-conocimientos. Si partimos de esta forma de ver y entender las cosas, se instituye que las personas que no tienen acceso a metodologías científicas no construyen conocimiento, por ende no saben, y menos tienen una epistemología. Sin embargo, en la mirada crítica de los estudios descoloniales, la epistemología del sur es útil para mostrar que los saberes y conocimientos, que han resguardado las personas del poblado de Chiepetepec mediante dispositivos colectivos, filosóficos, matemáticos y míticos construyen paradigmas explicativos para la vida igual de

complejos que la ciencia racionalista. La epistemología no es restringida al conocimiento científico, remite a todo conocimiento válido y todo conocimiento válido desde una perspectiva no ortodoxa es epistemología, porque explica, ordena, crea y mantiene saberes que fundamentan la vida de una comunidad cultural.

Esta última forma de ver y pensar la epistemología sitúa la experiencia del pueblo de Chiepetepec dentro de una región de trabajo más amplia, es decir, en la región de la Montaña del estado de Guerrero; lo cual permite mostrar una resistencia del pensamiento que se ha forjado por siglos y generaciones, que no ha sido lineal su resistencia, es un pensamiento con matices de cambio, pérdida, modificaciones y transformaciones, sin embargo, este pensamiento-conocimiento se caracteriza por ser parte de una resistencia al proceso de colonialidad actual.

La forma de entender y representar las relaciones con la Madre Tierra que hay en el pueblo no pueden señalarse como conocimientos fantásticos, o invenciones de sociedades con menores niveles de educación, puesto que se basan y fundamentan en una cosmovisión cultural de; experiencias religiosas, míticas, orales, simbólicas y de resistencia. Parte de sus conocimientos inician en los mitos que son: *realidades concretas*. En los trabajos de Claude Levy Strauss y Mircea Eliade, por sólo mencionar algunos clásicos sobre la importancia del mito proponen; que los mitos son la base, la primera forma de estructurar, ordenar, ver la vida y el mundo porque clasifican la realidad a partir de narrativas que se cristalizan en una estructura de pensamiento oral-colectivo, cuyas representaciones materiales son palpables en la geografía y en la vida ritual, y también en el saber. Este saber mítico no por ser o surgir en tiempos antiguos se sitúa en una estructura de conocimiento inferior, con esto hablo de dos dimensiones del conocimiento: el científico, y el que se construye en colectividad, este último no por ser diferente es desigual.

En el contenido del trabajo hablo de la propuesta que generan las personas del poblado de Chiepetepec en cuanto a percibir, clasificar y simbolizar la apreciación de la Madre Tierra, y de igual manera hago un acercamiento crítico a los procesos complejos de significación de la categoría Madre Tierra.

Los testimonios que se presentan en el trabajo son voces de las personas “grandes”, indican las personas *menores* (personas de 50 años o menos):

“Son los que saben, ellos saben más que uno porque aún vieron cosas que nosotros no”⁵ (Testimonios, Chiepetepec), ellos y ellas son los que compartieron su experiencia mediante charlas, comentaban tener, recordar y saber: “las cosas que antes se hacían, las cosas que aprendieron de los de antes” (Testimonio, 2015).

La mayoría de los testimonios presentados sin la colaboración de Agustín el trabajo no fuese posible, Agustín es originario del poblado me ha compartido la filosofía–visión del mundo y relación que tienen con la Madre Tierra en su pueblo, además sin su labor de traductor no podría tener las conversaciones, porque en su mayoría las personas adultas, mayores de 60 años son monolingües. La mayor parte de la información, un 85% es de los testimonios corresponde a las personas “grandes” que me brindaron el tiempo y paciencia. Hay un 15% de entrevistas que se realizaron con personas de entre 30 a 40 años, quienes mostraron una preocupación por la situación de violencia, los cambios religiosos y la pérdida de sus valores y apego a la Madre Tierra.

Existe en la población un proceso de cambio social, en el cual la incidencia de partidos políticos, así como de las religiones han dividido a la población, por ello cabe decir que en éste trabajo no pretendo generalizar los testimonios, o la forma de ver las cosas, porque no aplica para toda la población. La forma de ver y entender las cosas no es compartida por todo los pobladores, porque un 30% pertenece a otra religión no católica, sin embargo, hay un fuerte apego en las creencias de las deidades entre los pobladores con creencia católica.

El contenido del trabajo permite conocer la experiencia en cuanto a la construcción, y transmisión del entender, uso, y significado de la palabra tierra, junto a un sistema de relaciones más complejas traducidas en “Madre Tierra”. El trabajo consta de cuatro capítulos y a su vez se divide en dos ejes. En la primera parte de los capítulos I y II se exponen elementos teóricos y de trabajo de campo, se reflexiona y analizan algunas categorías como territorio, tierra, Madre Tierra, mito y memoria. En la segunda parte,

⁵ Al entablar conversaciones las personas me dirigían a los y las más grandes (de edad) del pueblo para que me compartieran su experiencia en el cuidado de las “tradiciones”, por ello la mayoría de los testimonios son de las y los abuelos de la comunidad. En el capítulo IV se exponen algunos de las razones del porqué no hay testimonios de los jóvenes.

en los capítulos III y IV expongo la discusión sobre las políticas del patrimonio y los problemas actuales a los que se enfrenta el pueblo.

Así en el capítulo I expongo como la colonialidad ha construido una historia hegemónica, que ignora la diversidad de historias que existen en las culturas no occidentales, creando discursos que oprimen y unifican una sola forma de producir-hacer historia. Ante ello, la experiencia del pueblo y las formas de organización que tienen, así como de entender la historia y transmitirla “rompen con la práctica colonial”, y proponen: “hacer y tomar en cuenta la historia de los de antes. Desde antes nosotros ya teníamos historia”, “entonces necesitamos romper, quitar que sólo lo blanco tiene historia” (Francisco Cervantes y Agustín Salvador, 2016).

Por medio de la historia oral, la memoria colectiva, las fiestas, y las ofrendas se construye una metodología participativa que los pobladores tienen sobre la historia, dicha forma de entender-tener historia fundamenta históricamente la apropiación y significado sobre la “propiedad” de la Madre Tierra, porque se generan ideas y prácticas que van de la fundación del pueblo a los sitios sagrados que dan testimonio sobre la ocupación de la *tierra*, que han heredado por parte de sus antepasados, constituyendo un legado que se mantiene en la memoria colectiva.

En el capítulo II expongo como la memoria colectiva es un medio para la transmisión y herencia de la Madre Tierra por medio del mito. La memoria de los habitantes del pueblo que aún conservan recuerdos y narraciones, permite ubicar a través del tiempo la resistencia, para que la espiritualidad en relación al entorno sagrado permanezca, esto permite conocer que la visión de Madre Tierra es un espacio que se sustenta por medio de la oralidad, de prácticas rituales y de un pensamiento filosófico que se expresa en la historia oral.

Los “mitos”, conocidos de forma académica en la memoria colectiva de los y las personas no se entienden o nombran así, al expresar la espiritualidad de las deidades el mito como palabra o categoría no aparece. El “mito” en las conversaciones se nombra *palabra sagrada* “Totlajtōl Tlayectilli”, cuento, historia o leyenda, pero el mito no está en el pensamiento como una categoría formal de análisis, en cambio están las

palabras sagradas, así ¿cómo usar, cambiar o renombrar las cosas a partir de la formas en cómo se entiende desde lo local?

El trabajo es un acercamiento a cómo el mito ha sido usado para designar a los relatos de las palabras sagrada. Este es uno de los retos a los cuales me enfrentado en la labor de construcción del trabajo, puesto que no sólo interesa conocer la visión que hay en la pueblo en cuanto a la trasmisión – herencia y uso de la Madre Tierra, también proponer y exponer que las categorías académicas necesitan renovarse y ampliarse de acuerdo a los procesos actuales de los cuales se habla.

En el capítulo III expongo la noción de patrimonio que hay por parte de las instituciones, en cuanto a convertir y generalizar las expresiones sobre el patrimonio, sin caer en el relativismo o particularismo, se debe de discutir, visibilizar y mostrar que los pueblos tienen una forma diferente, en algunos casos sagrada (Chiepetepec) de entender el patrimonio. En el pueblo el “patrimonio” es un medio material-simbólico que permite establecer relaciones sagradas con la Madre Tierra, que no se separa ni divide el “patrimonio” en categorías o usos, el patrimonio en la práctica y lógica está interrelacionada con la espiritualidad, construyendo relaciones sagradas entre Madre Tierra-naturaleza-cosmos. El patrimonio para las personas del pueblo se entiende como *legado ancestral, Deidades o Teos sagrados*, términos que expresan un conjunto de relaciones que significan y representan elementos para la construcción y trasmisión de la visión de Madre Tierra.

En el capítulo IV expongo de manera general el contraste y los cambios sociales a los cuales las personas del poblado se están enfrentando, como son los cambios religiosos, y existencia de una aculturación en los jóvenes que poco tiene que ver con las tradiciones del pueblo. En estos cambios se nota la importancia y rol social que tienen las tradiciones, fiestas, rituales, oralidad, y memoria en la preservación de la identidad y la reproducción del entorno social y natural. En síntesis el contenido del capítulo IV es un acercamiento general a las diversas problemáticas que se están generando en la actualidad. El resultado del trabajo es una mirada al amplio tema del entender la categoría y propuesta epistémica de la Madre Tierra, que envuelve a un conjunto mayor de relaciones epistémicas, cuyo objetivo es contribuir en acciones que fortalezcan y defiendan las luchas que los pueblos originarios construyen.

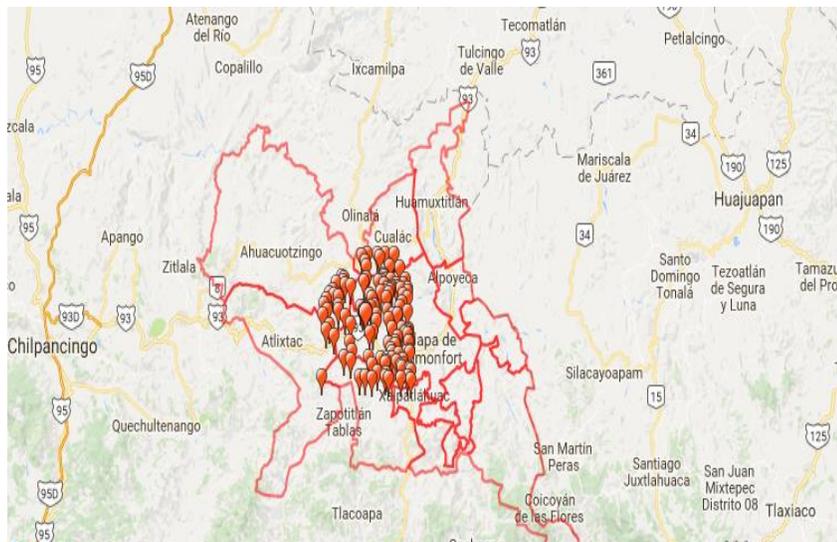
CAPÍTULO I

CHIEPETEPEC; ENTRE LA MADRE TIERRA Y LA COLONIALIDAD

1.1 Chiepetepec

El poblado de Chiepetepec se ubica en la región Montaña baja del estado de Guerrero, pertenece al municipio de Tlapa de Comonfort. El censo de población y vivienda de INEGI en 2010 registró 81,419 habitantes en el municipio de Tlapa, de los cuales 61,446 son “indígenas” (CDI, 2017). Dicho censo registró 2,718 habitantes en Chiepetepec (INEGI, 2017), 99.34% de la población es indígena, el 84.03% de los habitantes habla náhuatl y el 9.71%⁶ es monolingüe. Tomando como referencia el dato sobre el idioma, se tiene un acercamiento, en términos cualitativos a uno de los elementos que el pueblo ha resguardado, y que a través del tiempo se ha convertido en uno de los medios para la transmisión de la memoria y la historia.

El pueblo se ubica en las coordenadas longitud (dec): -98.730000 y altitud (dec): 17.567222. El clima predominante es cálido subhúmedo y subhúmedo-semicálido, presenta una temperatura media anual de 24.5°. Las lluvias se presentan en la época de verano con una precipitación media anual de 764.1 mm en 5 meses, de junio a noviembre.



Ubicación del pueblo de Chiepetepec

⁶ Base de datos del catálogo pueblosamérica.com en <http://mexico.pueblosamerica.com/i/chiepetepec/>, consultada 07/02/17. De acuerdo al censo de INEGI 2010 realiza un aproximación a las estadísticas de la región de la Montaña de Guerrero.

La vegetación en la parte de la montaña baja es bosque de encinos y robles, que predomina en los municipios de Olinalá, Cualac, Tlapa, Xalpatláhuac y Copanatoyac (García, 2010:85).

En tiempo de lluvias el aire toca las hojas de los encinos, el contacto con los techos de lámina de las casas, crean sonidos imponentes. En su mayoría las casas son de adobe, techos de lámina y piso de tierra, en menor escala las construcciones de cemento sobresalen en el paisaje.

El censo del INEGI 2010 considera al pueblo dentro de los parámetros de “grado de marginación muy alto” y “grado de rezago social medio” (INEGI, 2017), cabe decir que en la región hay una falta de empleo general. La mayoría de los hogares emigran para trabajar al norte del país de jornaleros, no es sólo Chiepetepec el pueblo con bajos ingresos económicos, es la región.

A la situación señalada hay que sumarle los conflictos territoriales que los megaproyectos mineros han causado, y de la explotación de los “recursos naturales”. El estado de Guerrero ocupa el quinto lugar de producción nacional de oro, detrás de Sonora, Zacatecas, Chihuahua y Durango (González, 2016). La minería está asentada en la región de la Montaña provocando conflictos territoriales entre pueblos y empresas, a esto hay que sumarle la falta de interés por parte del Estado en inversión para la educación y empleo en la región.

La economía del pueblo está basada en la agricultura, artesanía y migración. En la mayoría de los casos las familias se van a trabajar a los campos de cultivo a Sinaloa, Sonora, Tlapa, Chilpancingo, Estados Unidos y la Ciudad de México, van por algún tiempo para juntar dinero y mejorar su vivienda, para los gastos escolares, o para tener dinero y realizar la siembra del maíz que inicia en el mes de junio.

Los hombres y mujeres se dedican al trabajo del campo, también se dedican a trabajar la palma, hacen sombreros y cinta. Los niños y jóvenes ayudan en las labores de la casa, el campo y al pastoreo de chivos.

En el pueblo hay una primaria, y una secundaria, los jóvenes que quieran o puedan seguir estudiando se van a Tlapa o Chilpancingo a seguir estudiando el nivel medio superior, los jóvenes que no estudian se dedican a labores del campo o se casan entre los 15 y 20 años.

Los pueblos de la región ante este panorama defienden y cuidan la Madre Tierra y los “recursos naturales”, surgen organizaciones que defienden su territorio. En la región existe el Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT), que han declarado: “hoy como hace más de 500 años, nuevamente nuestra soberanía está sujeta a la confrontación y al embate colonialista y extractivista de mineras” (SERAPAZ, 2015).

En la región los pueblos y comunidades se han organizado para evitar que sus sitios sagrados, ríos, bosques y agua sean entregados a los proyectos de devastación, hay una labor por recuperar las tierras que milenariamente han ocupado y habitado. La defensa de la Madre Tierra en la región va desde la creación de sistemas de seguridad, por ejemplo con la CRAC que surge en 1995, cuya labor no se ha limitado a la seguridad, también impulsan la defensa del territorio, así como las prácticas pequeñas que desde lo local, crean estrategias y continúan con los sistemas de organización para defender la vida, pero ¿qué impacto tienen las practicas locales y para qué sirven dichas experiencias?

Son un medio, que permiten conocer la experiencia que las comunidades en la región de la Montaña han construido; para la defensa de los sistemas de vida. A partir de lo local se piensa y actúa en lo global. Ya que no sólo es el pueblo el que mantiene la visión sagrada de Madre Tierra, hay una diversidad de pueblos originarios y culturas que resisten y mantienen su forma de relacionarse con la naturaleza de modo sagrado y mítico en otras geografías.

1.1.1 Esbozo de la historia del pueblo

Las personas del pueblo establecen relaciones sagradas con el medio natural y cosmológico, son relaciones construidas a través de elementos simbólicos, que datan desde tiempos prehispánicos. Un habitante del pueblo, de nombre Agustín Salvador, ha encontrado piezas de cerámica, sílex, barro y lítica, mismos que han sido usados en los altares domésticos para agradecer o pedir a Dios y a la naturaleza cuiden su cosecha, así como a su familia.

Algunos hallazgos que ha tenido Agustín Salvador sirven para reafirmar los planteamientos y trabajos de José Gerardo Gutiérrez, quien señala que los elementos

arqueológicos encontrados en el pueblo: “corresponden a un momento de transición entre el periodo Postclásico y la etapa colonial” (Gutiérrez, 2010:128). Los hallazgos de Agustín permiten ubicar diversas etapas de contacto cultural de la región con culturas del sureste y centro del país, hay elementos que se pueden ubicar aproximadamente en el año 1500 d.c., así como otros elementos de lítica que tienen más de 2000 d.c., años de antigüedad.

Las personas del pueblo consideran las piezas arqueológicas como elementos importantes para el bienestar social. A través de la historia oral y la memoria histórica mantienen elementos que dan sustento a creencias de pensamiento cultural que forma parte de las tradiciones, que los pobladores tienen en la actualidad, con lo cual se afirma que las formas de ver, entender y expresar las ideas culturales están vinculadas a hechos y procesos histórico culturales que ocurrieron hace más de 500 años.

Los materiales arqueológico concebidos en el pueblo como deidades, Teos, o legado ancestral⁷ (este último más amplio), incluye elementos materiales, y conocimientos, no se limita sólo a los sitios sagrados, o artículos arqueológicos, abarca relaciones sagradas e inmateriales como la filosofía, la espiritualidad y la tradición oral, que dan sustento histórico al cuidado y apropiación de la Madre Tierra. Esto se expresa por medio de ceremonias, rituales y fiestas, donde los elementos arqueológicos ocupan un espacio sagrado.

El legado ancestral es un medio que se preserva en las tradiciones actuales del pueblo; como es el baile de la milpa, la petición de lluvias, el día de muertos y ceremonias en honor a las deidades que representan la Madre Tierra y la naturaleza, en este caso que son las deidades de Chiepetzin y Tochlamatzin.

Los antecedentes históricos del pueblo son nutridos por medio del material arqueológico hallado dentro de su territorio. En la región de la Montaña hay documentos pictográficos y arqueológicos que permiten conocer la organización y el valor histórico de las formas de vida que los pueblos practican en esta región, al respecto señala Jaime García Leyva:

Los hombres y mujeres de la Montaña tienen una historia singular. En tiempos pretéritos la zona fue poblada por culturas distintas. Actualmente se conservan vestigios arqueológicos en la

⁷ Estas diferencias las expondré en el capítulo III.

región como construcciones, juegos de pelota, estelas, grabados e instrumentos diversos en Cochoapa el Grande, Alcozauca, Tototepec, Atlixnac, Xochihuehuetlán, Cualac, Tlapa, Huamuxtitlán, Tlatzala, Ixcateopan, San Nicolás Zoyatlán y otros lugares (Leyva, 2010:74).

En los documentos pictográficos se registraron las migraciones, pago de tributos, y fundación de pueblos, entre ellos destacan el Lienzo de Tlapa, el Códice Azoyú I, el Lienzo de Totomixtlahuaca, el Lienzo de Aztactepepec y Zitlaltepec, el Palimpsesto Veinte Mazorcas y otros que son o han sido resguardados en las comunidades, estos documentos son de importancia porque organizan y transmiten los derechos colectivos en relación a la tierra, así como la memoria e identidad cultural.

En Chiepetepepec había un documento pictográfico, el cual relataba el origen y fundación del pueblo, actualmente está perdido, señalan los habitantes: “era un papel grande. Era como una manta, allí se decía de cuándo llegamos a esta tierra”. El documento que relataba el origen del poblado fue extraviado aproximadamente hace unos cuarenta años, comenta un señor: “el papel lo teníamos en la comisaría, luego en la iglesia. Se usaba en las ceremonias. Le tocaba a cada comisario tenerlo, pero se perdió. No sabemos cuándo dejó de existir” (Testimonio, 2015).

Sin embargo, el material arqueológico encontrado en el pueblo es un dispositivo histórico que permite hablar, recordar, heredar y transmitir el origen del pueblo. Cuyo origen está en las migración Xochimilca; el relato del lienzo que tenían se ha mantenido en la memoria, así lo recuerda e indica el señor Francisco: “los primeros orígenes de nosotros vienen con las migraciones Xochimilcas” (Francisco Cervantes, 2016).

El señor José complementa el relato:

Nosotros llegamos desde hace mucho, cuando yo estaba de comisariado teníamos un papel muy importante, donde se contaba cómo llegamos a vivir. Antes el pueblo estaba de aquel lado, (señala el camino hacia Chiepetlan) se llama pueblo viejo, pero no había agua, entonces las personas que venían buscaron el agua y bajaron (apunta hacia Chiepetepepec). Allí se dividieron, unos Xochimilcas que venían del estado de México se quedaron en Chiepetlan y otros nos venimos para acá, unos se quedaron viviendo en Chiepetlan, venían dos hombres, uno se quedó en Chiepetlan y otro se vino aquí, a Chiepetepepec. Eso paso hace 500 años, por esto te digo que no debemos de perder nuestra historia, ni nuestro maíz, ni las tierras que son nuestras por derecho (José, 2016).

La información que señala el señor José es retomada por Gerardo Gutiérrez en el libro *Arqueología de la antigua provincia de Tlapa*, Gutiérrez ubica dos espacios arqueológicos Chiepetepepec – Pueblo viejo y Chiepetepepec – Tlancuantepec. El primer lugar es ubicado por los pobladores como el lugar donde antes se ubicaba el pueblo. Gutiérrez ubica a este lugar “sobre la carretera a Olinalá a tres kilómetros del pueblo”, en el cual se localizaron restos de un asentamiento arqueológico, con una superficie

de 3.29 hectáreas “por toda la superficie del asentamiento se observó cerámica y obsidiana”(Gutiérrez , 2010:128), y continúa: “la población de Chiepetepepec tiene la tradición oral de que este fue su “pueblo viejo” y que por falta de agua se abandonó, reorganizándose sus habitantes en siete núcleos de población (Chiepetepepec, Atempa, Teohuichicola, San Martín, Tres caminos, San Marcos y Chicahuatepec)” (Gutiérrez , 2010:128).

El sitio arqueológico Chiepetepepec – Tlancuantepec

Se localiza a 3.5 km al norte del pueblo de Chiepetepepec sobre la cumbre rocosa del Cerro Coatepec, también llamado Tlacualtepec (“cerro de piedra”). Los restos del asentamiento cubren una superficie con densidades de 6 tiestos por metro cuadrado (Gutiérrez, 2010, 128).

El lugar que menciona Gutiérrez es conocido por los pobladores como Peña o Peñasco, actualmente se realizan recorridos para dar a conocer a las personas su legado, en la parte alta “hay unas pinturas que son de origen prehispánico (Agustín Salvador, 2016). El registro realizado por Gutiérrez agrega que la zona está dividida en dos: “sector bajo y sector alto [...] en el sector bajo se encuentra una cancha de juego de pelota con forma de I latina [...] la ubicación del núcleo arquitectónico de Chiepetepepec – Tlancuantepec está asociada a la presencia de una cueva poco profunda, puede ligarse a cuestiones ideológicas” (Gutiérrez, 2010:177).

El peñasco actualmente no es usado como sitio sagrado, sin embargo, tiene una importancia simbólica, porque las pinturas que se encuentran en el interior de la cueva representan parte de la historia y origen del pueblo, así lo mencionan las personas: “hay una pintura, es uno de los que antes fundaron el pueblo” (Ana Álvarez, 2017). En el relato del señor José Francisco y el registro de Gerardo Gutiérrez se menciona el pueblo viejo, y cómo pueblo nuevo se conoce a la ubicación actual de la comunidad, con la cual se puede conocer parte de la historia oral que da sustento histórico y legal a la propiedad que ocupa Chiepetepepec.

La migración y fundación de Chiepetepepec tiene parecido con los relatos de fundación que Daniele Dehouve ha documentado en la región. Dehouve apunta que las migraciones mexicas hacia Tlapa continuaron hasta la “conquista española”, los registros están en documentos pictográficos y en la tradición oral (Dehouve, 2002). Según investigaciones de Dehouve, señala que se realizaron documentos

pictográficos sobre relatos de fundación fechados en el siglo XVI, destaca el relato de fundación de Tlaquicilcingo, el cual: “recuerda la salida de los antepasados de Xochimilco en la época de Moctezuma, y su llegada, por etapas, en la región de Tlapa. Allí los migrantes se presentaron ante el rey (Tlatoani) Xochitonaltecutli, quién les repartió las tierras de Tlaquicilcingo cuyos límites se especificaron” (Dehouve, 2002:82). Gutiérrez y Dehouve coinciden en las investigaciones sobre el origen de algunos pueblos de la región desde la arqueología y antropología. La lectura de los relatos de fundación, así como los elementos materiales encontrados, son testimonios que Chiepetepec comparte con más pueblos de la región.

El documento de Tlaquicilcingo se relaciona con el testimonio de los señores Francisco y José, los cuales construyen y mantienen su historia por medio de la tradición oral. Chiepetepec es un pueblo que llegó a la región con las migraciones Xochimilcas del centro del país, a partir de estas migraciones se construyen los derechos a la tierra, así como las expresiones espirituales con la tierra.

El apego a la historia sobre la fundación que posee Chiepetepec es una forma de construcción de propiedad sobre la tierra, con ello algunos pueblos con antecedentes de migración en la región dan valor histórico de uso y propiedad a las tierras que ocupan, además estos relatos, como en el caso de Chiepetepec, tienen una importancia simbólica-ritual porque asignan, dan apego y simbolizaciones a la Madre Tierra, agrega el señor José que el documento pictográfico que tenían: “registraba cuando llegamos a vivir, los límites y los fundadores, allí aparecía Marcos Gobernador” (José, 2016).

En los testimonios del señor José y Francisco, el origen del pueblo se remite a la migración del pueblo Xochimilca. En el testimonio del señor José hay dos personajes masculinos (principales) que acompañaban la migración, quizá estos personajes son los que guiaban la migración. Uno de esos personajes puede ser para Chiepetepec Marcos gobernador o Chiepetzin, en los testimonios de las personas Marcos Gobernador: “fue la persona que vivía y que trajo el pueblo a vivir aquí” (Magdalena y Guadalupe, 2017), con el paso del tiempo, tras el proceso de cristianización o como señala Gutiérrez, puede que el pueblo de Chiepetepec “sea una reubicación de la población hecha por las autoridades españolas del sitio Postclásico de Chiepetepec-

Tlancualtepec, localizado 1.5 km del oriente de este lugar” (Gutiérrez, 2010:177) y en esta reubicación se cambió el nombre de los personajes que acompañaban la migración.

En la relación de Chiepetlan elaborada por Joseph Mariano Hurtado en 1777 menciona nombres de personajes que participaron en la migración Xochimilca, dicha relación fue elaborada por un natural de nombre Buenaventura, quien realizó:

Un manuscrito en papel [...] de el se congetura que esta cabecera (referencia a Chiepetlan) se fundó en el año de 1490 de Jesu Cristo y en el de Ome Toxtli de los Indios que significa dos Conexos, día del Águila que según varias tradiciones, unos quieren que este día, sea el martes, y otros que sea tiempo en que las Milpas sembradas de Maíz espigaban. Los primeros pobladores, fueron cuarenta y cinco personas que vivieron bajo el mando de cuatro principales, que eran como sus capitanes, esto eran oriundos del pueblo de Xochimilco, inmediato á México, el principal de estos cuatro ó Capitán en Geffe se llamó CHIPEHUEHUE, el segundo o su teniente TENZTONTEMOHUI, el subteniente IXAMOMANTZIN, y el ultimo TETZOTZOMOTZIN[...]

El motivo que se discurre tuvieron para desalojarse de Xochimilco, y venir á poblar aquí fué según el manuscrito huir las vejaciones que sentían por las hostilidades que havia entre las Cortes de Mexico, Cholula y Tlaxcala (Barlow, 2010: 118-119).

El relato de migración narra que uno de los principales fue Chipehuhue, que significa “el pelado viejo”, en la misma relación se menciona que el nombre del pueblo tiene su origen en dicho personaje, que sería Xiepetlan “lugar de Xipe”, pero que actualmente es Chiepetlan y se representa con un jeroglífico que muestra la cabeza del dios Xipe Totec, nuestro señor desollado (Galarza, 2010), partiendo de este relato, los testimonios que han narrado la fundación del pueblo de Chiepetepec, tiene similitudes con los testimonios del pueblo de Chiepetepec.

De los testimonios orales del pueblo y el manuscrito de Chiepetlan, a manera de hipótesis se induce que estos pueblos se asentaron en el lugar donde actualmente están por medio de una migración Xochimilca que llegó en 1490, pero la población se dividió, algunas personas se fueron para el pueblo que actualmente es Chiepetlan, algunas se vinieron para: “abajo, y nos quedamos en lo que ahora es nuestro pueblo” (Testimonio, 2015).

En ambos pueblos esta la presencia de Xipe. Para el pueblo de Chiepetepec la presencia de Xipe es un elemento sagrado, que representa espacios y/o es dueño-protector de lugares ceremoniales de la Madre Tierra. La presencia de Xipe Totec, indica Mario O. Martínez Rescalvo: “es significativa en términos del vínculo con la

cosmovisión mesoamericana presente en las prácticas cotidianas [...] El culto a esta deidad tenía lugar en el segundo mes del año prehispánico que hoy comprendería entre fines de febrero y mediados de marzo” (Martínez, 2010b:12-13).

Conocer parte de la historia del pueblo permite ubicar el origen, así como el valor que se le asigna al material arqueológico que se ha encontrado en el pueblo. Es pertinente realizar estudios que contemplen y aporten a la construcción o reconstrucción de los procesos históricos que los pueblos de la región han tenido. En este caso sólo realizo un esbozo de la historia del pueblo, tomando como referencia los relatos de fundación del pueblo y los registros de trabajos arqueológicos que versan sobre la etapa a fines de la época prehispánica. De igual manera mediante la oralidad se recupera la visión del pueblo sobre la “tierra” que ocupan, así como de su “patrimonio arqueológico”, que da sustento a las representaciones simbólicas- sagradas de la Madre Tierra⁸ actual e históricamente.

1.1.2 Presencia de Xipe Totec en el pueblo

El “material” arqueológico en la región de la Montaña es vasto y amplio⁹, la presencia de los cuatro pueblos originarios de la Montaña, nahua, me´phaa, nuu savi, y nn´ncue ha permitido que el valor y usos sagrados del “material arqueológico” no habite en el olvido.

Chiepetepec mantiene por medio de la memoria histórica un vínculo con su pasado. En el relato oral de fundación que comparte el señor Francisco y José se ubica a personajes que *dirigían* la migración, dichos personajes se mantienen en el poblado, en la tradición oral destaca que uno de las personas que cuidaron y fundaron el lugar donde viven ahora es Marcos gobernador, usualmente conocido en el pueblo como *Chiepetzin*. Chiepetzin en el pueblo es uno de los personajes que dirigía la migración, y cuando se dividieron él bajo hacia el lugar que actualmente es Chiepetepec. Para las

⁸ En este apartado del texto no indagare a profundidad en la historia del pueblo, sin embargo, es de importancia que se analice cómo los pueblos han construido estrategias de la resistencia desde la época prehispánica a la actualidad, ante las problemáticas sociales que ha desatado los conflictos por la tierra. He realizado el corte hasta la etapa prehispánica en el caso del pueblo porque en esta época se establecen las bases de la apropiación y significado de la Madre Tierra.

⁹ Pueden consultarse la obra de Gerardo Gutiérrez *Arqueología de la antigua provincia de Tlapa. Desde el periodo arcaico hasta la independencia de México*.

personas del pueblo Chiepetepec se quedó a vivir en el pueblo en forma de cerro, de manera sagrada es representado por una cabecita estilo ñuiñe.

La relación de 1777 en la que se narra que uno de los principales fue Chipehuehue, que significa “el pelado viejo” puede ser el mismo para ambos pueblos. Los pueblos de Chiepetepec y Chiepetlan como indican los testimonios orales provienen de una migración, los relatos que tienen ambas comunidades permiten encontrar similitudes en el nombre que llevan los pueblos. En el relato de fundación se ubica seres sagrados a los que se les ofrenda y venera: Chiepetzin en el caso de Chiepetepec, y Xipe Totec en el pueblo de Chiepetlan, son dos personajes diferentes, que comparten un mismo origen; la migración Xochimilca, con la cual se fundó el pueblo de Chiepetlan y de Chiepetepec, que posteriormente se dividieron.

Siguiendo la tradición oral, los personajes de la migración están presentes en las actuales ceremonias, ofrendas, rituales, fiestas, danzas y en la espiritualidad, esto da continuidad a la visión, concepción e identidad de los pobladores, además es un medio para mantener el equilibrio, ofrendar y pedir a la “Madre Tierra lo que necesitamos para seguir” (Ana Álvarez, 2016).

En la región de la Montaña Xipe Totec tiene su origen, es una deidad de origen prehispánico, Doris Heyden señala: “la deidad más importante que tenían los indígenas de Tlapa era Xipe Totec, “nuestro señor desollado”, el cual, al parecer, fue una contribución muy importante de la región de la Montaña al panteón mesoamericano” (Heyden, 1986:130).

Diego Duran relató sobre Xipe Totec:

La imagen de este ídolo era de piedra, de altor de un hombre, con la boca abierta, como hombre que estaba hablando que demostraba tener vestido un cuero de hombre sacrificado, colgando de las manos de cuero a la muñeca. Tenía en la mano derecha un báculo; en la mano izquierda tenía una rodela de plumas amarillas y coloradas, de la cual y dentro de la manija, salía una bandera colorada con sus plumas al cabo.

En la cabeza tenía una tiara, toda colorada, ceñida con una cinta colorada, que venía a hacer un lazo en la frente, galano, y en medio, un joyel de oro. A las espaldas tenía colgada otra tiara, de la cual salían tres banderas, con sus tres tiras, que colgaban de la tiara abajo, todas coloradas, a honor de los tres nombres del ídolo. Tenía puesto un solemne y galán braguero, que parecía por entre el cuerpo del hombre que tenía vestido. Y éste era el vestido que siempre a la continuidad tenía, sin diferenciárselo, ni mudárselo jamás (Duran, 1995: 104).

Sahagún en sus relatos se refiere a Xipe Totec como “Totec Tlatlahqui Tezcatlipoca que quiere decir ídolo colorado, porque su ropa era colorada y lo mismo vestían sus sacerdotes” (Sahagún, 1989: 603). Xipe Totec está presente en los altares domésticos y en la memoria de los pobladores; se representa por medio de figuras antropomorfas. Xipe, puede tener relación con Chiepetzin. Tochlamatzin, o también conocida como María Antonia es la compañera, la pareja de Chiepetzin, los dos son los fundadores y cuidadores del pueblo, de la naturaleza y de la tierra. Son sagrados porque como comenta la señora Agustina: “ellos nos cuidan, nos dan alimento, agua, salud, bienestar en el alma. Son los antiguos que cuidan todo lo que hay” (Agustina, 2016).

El culto a Xipe Totec continúa porque además de mantenerse en la memoria histórica, es parte del conocimiento y de la sabiduría con lo cual se muestra un apego e identidad al pasado, es parte de la “conciencia histórica y social [...] un pensamiento religioso trascendente, concretizado en Xipe-Totec que le atrajo el respeto Mexica” (Pavía, 1996: 408).

1.1.3 Estilo ñuiñe

Chiepetzin está representado en el pueblo de Chiepetepec por una cabecita de lítica de estilo ñuiñe, Tochlamatzin también está representada por una cabecita estilo ñuiñe. En el anexo de Maliaxapa (perteneciente a Chiepetepec) hay *figuras* antropomorfas elaboradas a base de barro, también hay puntas de sílex, obsidiana y cuarzo, esto fue encontrado por Agustín en el predio de Maliaxapa, desde el año 2013, hasta la actualidad suman un aproximado de 3 mil piezas, que incluyen tiestos de cerámica, puntas de pedernal, cabecitas de lítica, y cuchillos de obsidiana. Hay tres tipos de obsidiana: negra, ahumada y gris, así como dos vestigios arqueológicos, también se han encontrado metates, metlapiles, y restos de barro, en las cuales sobresalen los detalles geométricos y dan conocimiento de los artículos que los pobladores prehispánicos usaron en la región, hay restos de: ollas, comales, molcajetes, comales.

Los elementos encontrados en el predio, corresponden a diversos tiempos, hay material de barro que corresponde al estilo de la cultura Mexica, han encontrado dos

figuras que se relacionan con Tláloc, estos hallazgos pueden registrarse como parte del contacto que los mexicas tuvieron con la región de la Montaña. El estilo ñuiñe, bajo el que está representada la pareja del pueblo proviene y es parte de la influencia:

De la Mixteca baja de Oaxaca: un estilo o cultura regional que existió en la Mixteca antes de la cultura posclásica, de la Mixteca - Puebla. Esta Cultura se conformó a partir de elementos provincianos de tradición Teotihuacana y de Monte Albán mezclados con un componente local originado en la cuenca del río Balsas, entre las tierras altas de Cholula y el área Coixtlahuaca-Tilatongo (Citado en Jiménez, 2000, Paddock, 1970:195).

El nombre ñuiñe es una palabra “mixteca”, registrada por Fray Antonio de los Reyes en el siglo XVI, usada para nombrar a la tierra caliente de la Mixteca baja (Rodríguez, 2008). Elizabeth Jiménez señala se le bautizó “estilo ñuiñe”, término tomando del diccionario de Alvarado de 1593 que literalmente significa “tierra caliente” (Citado en Jiménez, 2000, Paddock, 1970:195), posteriormente Johan Paddock lo adoptó en los sesenta para nombrar a los elementos arqueológicos que encontró en la región.

El estilo ñuiñe se ubicó entre Oaxaca, Puebla y Guerrero [...] al norte, en Acatlán de Osorio, en Puebla, y Santiago Chazumba, en Oaxaca; al sur, Santiago Juxtlahuaca, Oaxaca; al oeste, Guadalupe de Santa Ana, Puebla; Silacayoapan, Oaxaca, y posiblemente, hasta Tequilcingo, Guerrero; por último, al este Santa María Mixquiahuala, en el distrito de Huajuapán de León (Rodríguez, 2008: 709), registrado en el clásico medio y tardío, entre los años 400 y 900 d.C.

En el anexo de Chiepetepec se han encontrado varias cabecitas de lítica que muestran la influencia de la Mixteca baja de Oaxaca. Este estilo se ha encontrado en la comunidad de Aquilpa, poblado perteneciente al municipio de Tlapa, ubicado como a 30 minutos de distancia de Chiepetepec (Jiménez, 2000). El estilo ñuiñe se distingue por las cabecitas. Jiménez propone una clasificación de cinco tipos de cabezas: “cabezas con rostros sencillos; cabezas con pelo; cabezas con una pequeña protuberancia o pico en la coronilla; cabezas con gorro, y personajes sin cuerpo, cuya procedencia, señala una distribución en varios puntos de la Montaña” (Jiménez, 2000: 21).

Las cabecitas estilo ñuiñe que hay en el poblado son sagradas porque son las representaciones de los cuidadores y fundadores: Chiepetzin y Tochlamatzin, a los

cuales se les ofrenda en el mes de Mayo o abril. Samuel Villela ha registrado el uso de las cabecitas de estilo ñuiñe como parte de la religiosidad y espiritualidad que tienen los pueblos originarios en la región, en el trabajo “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”, Villela comenta la función e importancia que tienen las Deidades prehispánicas en la religiosidad actual.

Samuel Villela expone una fotografía¹⁰ de estilo ñuiñe, la cual tiene mucho parecido con las figuras sagradas que usan en Chiepetepec para Chiepetzin y María Antonia. Villela, agrega que las representaciones que hay en estos lugares, forman parte de la religiosidad que los pueblos de la región construyen.

El relato de fundación del pueblo es parte de la historia de la región, y una *microhistoria* que da fundamento e identidad ancestral a la comunidad, está microhistoria es más que relato. Es tomando la propuesta de Peter Burke *Formas de hacer historia*. Burke propone repensar – hacer historia de una forma diferente a la tradicional, es decir mirar- observar y reconocer o conocer los diversos procesos sociales, políticos y económicos, cuyo contextos nos permiten plantear otras formas de hacer historia, estas *otras* formas de hacer historia indica Burke: “es una historia escrita como reacción deliberada contra el paradigma tradicional, según el término útil, aunque impreciso, puesto en circulación por Thomas Kuhn” (Burke,1991:13), indica que la historia tradicional responde a intereses y perspectivas acríticas.

Los sitios arqueológicos y la memoria de los pobladores son medios por los cuales se ha resguardado el pasado e imaginario histórico del pueblo. A partir de estos elementos varias personas se han propuesto recuperar su propio legado cultural y reconstruir la historia del pueblo. El material arqueológico permite construir la historia, al igual que los testimonios orales y la memoria histórica. La preservación de estos elementos en la cotidianidad se enfrenta, resisten y sincretizan ante la carga colonial occidental.

¹⁰ Véase anexo fotográfico.

Presencia de culturas prehispánicas en la región Montaña

Cultura	Periodo	Principales Deidades	Lugares de asentamiento	Hallazgos de Agustín en la comunidad de Chiepetepec
Teotihuacana	200-800 d.c	Tláloc, ubicado en la comunidad de Ayotzipa Mpio. de Tlapa	Tlapa, Malinaltepec, Alcozauca, Cualac, Olinalá	
Ñuiñe	900 y 1200 d. C	Se distingue por las cabecitas, que probablemente representaban alguna Deidad.	San Nicolas Zoyatlá, Oztocingo, Tlapa, Tlazala, Aquilpa, Cahuatache y Malinaltepec	

- 1.- Presencia de culturas en la región de la Montaña (EGP)
- 2.- Replica del relato de fundación del pueblo de Chiepetlan.



Tiempo	Etapa	Mixteca Baja	Valles Centrales
1500 1400 1300 1200 1100 1000 900	Ciudades Estado	Ñoyoo	Monte Albán V
800 700 600 500 400 300 200 100 d.C. 0 100 a.C. 200 300 400 500 600			Secuencia no identificada
	Centros urbanos	Ñuiñe	Monte Albán IIIb-IV
			Monte Albán IIIa
		¿?	Monte Albán Transición II-IIIa
		Ñudee	Monte Albán II
700 800 900 1000 1100 1200 1300 1400 1500	Aldeas	Sitios como Santa Teresa y Cuyotepeji	Rosario
			Guadalupe
		Cuyotepeji	San José
			Tierras Largas
9000	Lítica	No documentada	Documentada

Cronología de la región de la Mixteca Baja, Oaxaca. Elaborado por Laura Rodríguez Cano

1.1.4 Origen de las Deidades

En la cosmovisión de las personas del pueblo las deidades tienen una fuerte relación con la tierra, dicha relación es producto de un legado cultural y religioso que sus antepasados les heredaron. Cada Deidad tiene una historia que narrar, un vínculo con la naturaleza y con la tierra.

En el lugar donde están las Deidades, es decir en el Teokalli,¹¹ hay una variedad de elementos, figuras y trazos geométricos, que a partir de un análisis arqueológico nos da a conocer diferentes periodos formativos en la región, además los hallazgos realizados por Agustín Salvador están articulados con la tradición oral sobre el origen del poblado.

En el anexo de Malixapa han hallado sílex, cuarzo, barro, destacan puntas de pedernal, cuchillos, metates, metlapiles, y cuentas de jade. Estos materiales expresan el legado prehispánico y espiritual que hay con el patrimonio.

Las piezas, narra Agustín fueron halladas de la siguiente manera:

La primera pieza que yo encontré es cuando me voy a cuidar a mis chivos. Voy, esté, pues a cuidar a mis chivos a los cerros.

Entonces yo me voy a las 6 de la mañana, así a cuidarlos. Entonces donde yo los voy a cuidar pues, este por aquí abajo, siempre ha sido donde llevo mis chivos pues así. Siempre veía a un señor que iba caminando pues, un señor grande. Siempre lo veía así caminando, pasó así como cuatro veces. Y yo digo quién será ese señor, siempre pasa a la misma hora. Va el señor entre mis chivos, va entremedio o adelante.

Quiero preguntarle: ¿Quién será?, pero al momento de querer preguntarle siento así como lejos, nunca puedo alcanzarlo, sin embargo si veía pues por donde iba.

Iba por un arroyito, y siempre por ahí entraba. Entonces yo así, ya para cinco ocasiones entonces digo, pues lo voy a seguir para ver quién es, o cómo se llama, que me diga el señor. Entonces yo entré en el arroyito, digo pues donde se fue el señor, no está. Pero si no más lo seguí cerquita y no está, ni modo que se vaya. Yo lo buscaba, lo miraba: pa' rriba, pa' bajo, digo: por donde le dio, pero si sólo entró en el arroyo. Entonces yo estaba viendo el lugar, de repente mire un desgarré de tierra, entonces yo vi por primera vez una Deidad. Le dije en este instante piedra. Digo esta piedra esta rara; tiene ojos y boca, entonces la quede viendo, digo no pues. Después yo la agarre y digo no pues me la llevo.

La encontré, me la traje, y digo pues la voy a tener allí, en la casa.

Otra vez pasó, otros cuatro días, en una parte. Otra vez me encontré a una señora también ya grande. Estaba sentada en una parte, la señora estaba así como rascando la tierra. Yo pues no le hablaba, porque con todo respeto estaba como Dios la trajo al mundo, así sin ropa. Entonces

¹¹ En el capítulo III expongo un apartado sobre el Teokali.

al verla, allí sentada no le hablaba porque es una falta de respeto. Entonces no me acercaba no más la veía así de lejitos pues.

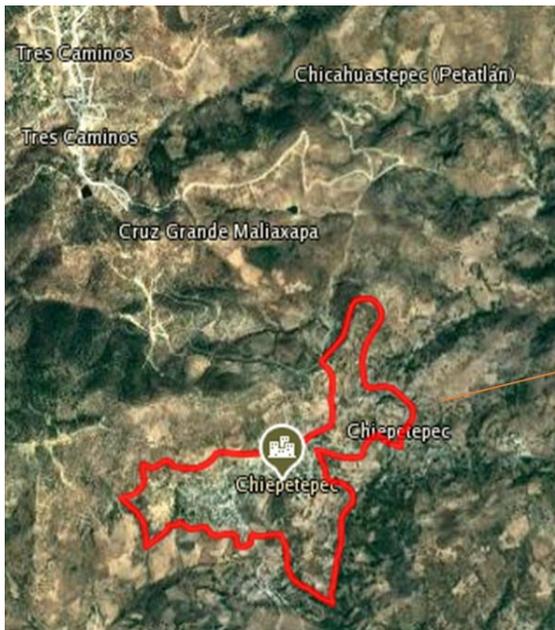
Igualmente la vi como cuatro ocasiones, ya para cinco ocasiones ya fui a dónde estaba, pero como que si no estuviera nadie. Al llegar donde estaba no aparecía. Al acercarse todo estaba bien, el arbusto, todo en orden: ella desaparecía, y lo que yo veía que hacía, así como escarbando, pues no había nada. Entonces allí donde ella escarbaba me encontré otra pieza.

Lo primero que encontré fue el collar, ya después agarre una piedrita, digo esta bonita, esta pesada. Agarre esa piedrita y me la traje, no vi que tenía. No más me la traje, en si no vi si tenía ni ojos, ni boca, ni nariz.

Ya pues paso un tiempo, fui aquí arriba en el cerro (Chiepetzin). Donde piden la lluvia, entonces ya la lleve, empezó a caer bien feo, fuerte la lluvia, así entonces ya se le vieron la nariz y los ojitos, entonces ya digo esto también es una pieza, entonces pues ya vi que también era otra Deidad.

Las primeras Deidades que me encontré fueron el hombre y después la mujer, así fue mi visión, que yo las vi, que así vieron mis ojos, entonces ya de allí fui encontrando lo demás, pero a base de sueños, por ellos encontré más piezas, ellos me lo rebelaban en sueños donde encontrarlas.

Yo creo que por algo me las encontré, es porque: nuestros antepasados dejaron esto, para cuidar de nosotros. Debemos de hacer nuestro rescate cultural, de nosotros, porque antes así era: se les cuidaba, las Deidades tienen vida (Agustín Salvador, 2014).



En el anexo de Malixapa Agustín encontró las piezas arqueológicas.

Fuente: google maps.

1.2 Territorio y Madre Tierra

A partir del esbozo histórico del pueblo, y de los elementos arqueológicos que hay en pueblo analizare la tierra, el territorio y el referente de Madre Tierra:

La tierra, el territorio, y la Madre tierra tienen diferente significado, indica Ángel Libardo Herreño Hernández: “valdría la pena indagar qué diferencias existen entre los conceptos de “tierra” [...] “territorio” o “territorialidad” que usualmente se usan para calificar los mismos intereses pero que de hecho difieren por lo que connotan” (Herreño, 2004: 249).

La diferencia radica en el significado y alcance del concepto, la tierra se usa más en términos “legales”, por ejemplo la Declaración Universal de Derechos Humanos, en el artículo 17 reconoce en general el derecho a la tierra como propiedad individual y colectiva. En el artículo 11 del pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales hace referencia a la tierra de manera directa cuando comunica a los Estados la relación con temas agrarios con el fin de lograr una explotación y utilización más eficaz de los recursos naturales, en los cuales el concepto de tierra se limita a la propiedad y explotación de los recursos.

El territorio se ha acuñado en términos de la investigación académica, se ha propuesto como una construcción cultural que engloba expresiones simbólicas, rituales y sagradas, así como espacio de lucha. Propone Herreño:

Aunque resultan valiosas las consideraciones expuestas [...], no se debe olvidar también que en la definición actual de los territorios étnicos no sólo se juega el problema de la subsistencia económica de estos grupos: ellos están haciendo ejercicios de poder y resistencia de cara a poderosos intereses del capital (Herreño, 2005: 254).

Las manifestaciones del entender – pensar y construir el territorio para los pueblos originarios es una acción que articula y se basa en relaciones colectivas, Arturo Escobar (2004) propone un *Sentipensar con la Tierra*, en el cual aborda la importancia de la construcción de una *ontología política*, que busca, a modo de paráfrasis un pensamiento que actúe de acuerdo a las realidades que se viven en América Latina, y que construya acciones que propongan una amplia mirada sobre el cómo pensar – hacer ciencia, ya que “la mayoría de los conocimientos “expertos” son desde el estado y la academia [...] son anacrónicos y arcaicos, y solo pueden conducir a una mayor

devastación ecológica y social” (Escobar, 2014:14), dicha acción se encamina, partiendo de las acciones de los pueblos; en sentipensar la tierra.

A partir de las relaciones que construyen los pueblos originarios con el referente Madre Tierra se puede conocer que las relaciones para con el territorio difieren de las políticas de uso de la tierra, mismas que establece el marco jurídico positivo, estableciendo una diferencia legal entre la noción de tierra desde la perspectiva jurídica, a la traducción de territorio, que para Chiepetepec es Madre Tierra. La propiedad y el territorio son construcciones socioculturales, en la cual, el pasado, la historia, la memoria, las tradiciones dan y son parte del derecho al territorio.

La noción de Madre Tierra en el pueblo se manifiesta y representa por medio de las relaciones sagradas que hay con el pasado, la historia es el fundamento y antecedente que indica a los pobladores cuando llegaron a vivir a la tierra que actualmente ocupan. El apego al lugar donde viven se concibe como parte de las relaciones sagradas: los cerros representan a los fundadores de la comunidad: Chiepetzin o Marcos gobernador y Tochlamatzin o María Antonia se simbolizan por medio de figuras antropomorfas. Son seres sagrados de la naturaleza, y es un elemento por el cual se establecen relaciones colectivas de la visión de territorio. Los cerros, ojos de agua, caminos, pinturas *prehispánicas* son elementos que contienen información y representan parte de su *sentipensar* en relación a la tierra, estas relaciones se plasman por medio de la tradición oral, en las acciones, rituales, ceremonias, danzas, cantos, rezos, en los cuales el territorio se vive y se le otorga el valor de ser sagrado.

Un acercamiento al entendimiento de estas relaciones son las aportaciones conceptuales que Gilberto Giménez y Alicia Barabas proponen sobre el territorio.

Giménez propone al respecto que el territorio:

Sería el campo de posibles, como ‘nuestra prisión originaria’. Correlativamente, el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo, una ‘producción’ a partir del espacio inscrita en el campo del poder por las relaciones que ponen en juego; y en cuanto tal caracterización por su valor de cambio y podría representarse metafóricamente como “la prisión que nos hemos fabricado para nosotros mismos” (Giménez, 2007: 118).

El territorio es producto de una construcción cultural, tomando la propuesta de Giménez que permite crear un espacio para la protección e identidad de un grupo o

comunidad, dicha fabricación permite establecer, describir y crear al territorio, no como una simple función de y para la productividad: va más allá de la geografía y el paisaje.

De igual manera señala Víctor Hugo Sánchez Reséndiz:

El territorio no es una descripción de accidentes geográficos, sino una apropiación colectiva y simbólica del espacio material y simbólico: a partir de ello se realiza la construcción de identidades colectivas y por lo tanto de regiones socioculturales. La expresión de esta construcción de territorialidad estará siempre en disputa y reflejará siempre conflictos de poder (Sánchez, 2015: 185).

El territorio en el caso de los pobladores Chiepetepec, y demás pueblos originarios está basado en las relaciones con su entorno, crean espacios y territorios simbólicos (Mendiola, 2008), los cuales indica Francisco Mendiola “están marcados por la cosmovisión, por las prácticas, rituales, la mitología y los lugares sagrados que llegan a ser emblemas [...] y esto en si es el territorio cultural de profundo contenido emocional” (Mendiola, 2008:26).

El contenido emocional del territorio se basa en las relaciones espirituales que hay con el medio natural y el cosmos, como en el caso de Chiepetepec donde los seres sagrados, fundadores y representantes de la naturaleza y Madre Tierra: Chiepetzin y Tochlamatzin representan los orígenes históricos, comunican relaciones de equilibrio, en el cual las “representaciones arqueológicas” son una forma de manifestar parte de la espiritualidad que hay con la tierra, a partir de esta visión se construyen sitios sagrados. Los sitios, tomando la propuesta de Mendiola marcan y son parte de la *cosmovisión*, o en otras palabras de la espiritualidad que la historia oral, la memoria y las tradiciones colectivas aúnan para el territorio, espacios que no tienen límites geográficos, por lo cual es más que una porción de tierra, apunta Juan Álvaro Echeverri:

Territorio no es simplemente un pedazo de terreno que se puede vender o explotar. Para nosotros territorio es, primero que todo, la vida entregada a nosotros mediante una ley, que no es una ley inventada por seres humanos, como – las leyes de los no indígenas- sino una ley que nace del principio mismo de la vida (Echeverri, 2016:10).

El principio mismo de la vida que indica Juan Álvaro Echeverri son las normas de cuidado y protección hacia los seres sagrados, porque son los fundadores del pueblo o los creadores de la vida, como ejemplifican las Deidades en Chiepetepec son las normas para el cuidado y construcción del territorio, además estos seres protegen a la

comunidad. Partiendo de estas relaciones, el territorio no es sólo definición constitucional, va más allá de espacios jurídicos, en el cual se construye las normas y leyes que fueron creadas por seres ancestrales, al decir territorio, vinculándolo a la experiencia del pueblo:

Es una especie y proceso que lleva a la configuración de una palabra de ley (...) ese espacio no es necesariamente un espacio geográfico, marcado por afloramientos rocosos, quebradas, lomas, pozos, barrancos. Ese espacio geográfico es memoria, es afectivamente escritura de proceso de creación de lo que está ocurriendo en todo el tiempo (Echeverri, 2000:175).

Mediante las narraciones y representaciones del territorio se retrocede en el tiempo, no de manera lineal, sino colectiva y cíclica, vincula historia ancestral, es decir un pasado que no fue escrito, sino mantenido de manera oral, por ejemplo los “mitos” y la historia oral en Chiepetepec son un elemento que da cimiento a la construcción y mantenimiento de la identidad territorial, por ello el territorio, señala Carlos Eduardo Franky:

Es historia porque en su interior transcurrió la vida de los ancestros de cada grupo étnico, cuyas experiencias más notables aún se transmiten oralmente. Es estos relatos al igual que los mitos, se identifican los sitios donde sucedieron las cosas, incluso algunos de estos lugares reciben el mismo trato de los sitios con dueños y nombramiento, es decir, aquellos creados en los tiempos míticos (Franky: 2005: 296).

El territorio se basa y es parte de la historia, forma parte de las personas que de manera colectiva, heredan la historia, en el hay emociones y recuerdos, los cuales son la base ancestral de la propiedad, Mendiola lo define como el ámbito espacial que históricamente y culturalmente se ha construido (Mendiola, 2008).

El territorio es resultado de una fabricación histórica, cultural y social que se refleja por medio de relaciones colectivas, en el cual la “tierra” es un espacio material que permite expresar el conjunto de prácticas, sentimientos, historia y marcarlo, es decir, apropiarlo y situar en ella emblemas que identifiquen a las personas, el territorio es más que un concepto genérico del derecho a la tierra, es enriquecido con elementos políticos e identitarios con que los pueblos interpretan su entorno (Herreño, 2014).

El concepto territorio es una traducción aproximada al concepto de su propia lengua (Echeverri, 2004:260). El idioma español y las leyes bajo el marco del derecho positivo utilizan el término territorio como una traducción y sinónimo de tierra, de territorialidad, o lugares sagrados, pero ¿cuándo el derecho positivo señala que la territorialidad es un derecho?

El territorio no se refiere a una porción de tierra como lo señala el artículo 27 de la constitución mexicana, o el convenio 169 de la OIT, que menciona del artículo 13 al 16 tierra – territorio, lo cual se presta a confusiones, porque los pueblos, señala la OIT tienen territorio, pero el Estado dota y legaliza el acceso a la tierra (artículo 14 de la OIT).

El artículo 13 de la OIT señala:

1.- Los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos que ocupan o utilizan de alguna otra manera y en particular los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término “tierras” en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra.

A nivel internacional y nacional el territorio se utiliza como sinónimo de tierra, o se dice territorio, pero como muestra el convenio 169 de la OIT, el Estado tiene, usa y cede los derechos a ello. En la constitución mexicana el territorio es usado con el concepto tierra, entre estas dos categorías hay una amplia diferencia: el territorio como indica Gilberto Giménez, hace referencia a una construcción sociocultural de contenido emocional.

La tierra en términos jurídicos se ha reducido y usado como propiedad. Alicia Barabas señala: “el Estado no reconoce territorios ni tierras indígenas y controla y puede diseccionar o intervenir sobre los recursos de suelo (agua, bosques,) y del subsuelo” (Barabas, 2004: 107).

La tierra se diferencia del territorio porque la primera en el sentido jurídico se ha referido más a la propiedad del “sujeto” y no a la colectividad, razón por la que la propuesta de pensar el territorio desde las formas en como la comunidad, y más pueblos originarios lo entienden es un reto ante el derecho positivo, puesto que la tierra, como indica Tomás Bustamante se ha entendido “más como objeto productivo, su valor está dado por los mercados de la urbanización” (Bustamante, 2010:47). Sin embargo la tierra en el sentido literal de “propiedad” no es entendida completamente en el pueblo: al decir tierra o territorio como señala Echeverri se realiza una labor de traducción, la tierra en el *pensamiento originario* orienta y construye relaciones

intersubjetivas, por intersubjetiva se acuña la propuesta de Carlos Lenkersdorf donde todo tiene vida, es decir todo es importante en la construcción de la vida.

La tierra se ha usado más como espacio de producción, y sólo “representa un derecho [...] concepto ambiguo que termina denominando simplemente un bien, representado en un espacio geográfico delimitado” (Herreño, 2014:249). La tierra se diferencia del territorio en términos de propiedad y uso, la primera es más un derecho para la ocupación material, que se ha entendido más como un problema de “conflictos agrarios”, mientras el segundo es un espacio de construcción sociocultural, cuyo problema en la actualidad radica en cómo es entendido y respetado en el marco del derecho positivo, puesto que las relaciones simbólicas y espirituales no están representadas o sujetas al derecho de tenencia de la tierra, descartando la posibilidad de que las relaciones con la naturaleza estén contempladas en el derecho a la tierra, menos en la territorialidad.

Por territorialidad se entiende: “el territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la *historia profunda*, reúne las categorías de tierra – espacio (historia del lugar y soporte central de la identidad (Barabas, 2004:113, cursivas mías).

Por historia profunda, se hace referencia a la historia que surge antes de la colonización, historia que los pueblos tienen, y que ha permanecido en la memoria. Este elemento de historia profunda que señala Barabas da apego y origen a los pobladores.

La territorialidad marca espacios que salen o traspasan la propiedad y:

Se relaciona estrechamente con las formas culturales de apropiación material y simbólica de las tierras que los pueblos originarios han habitado históricamente, y las cuales tienen significado no sólo por brindar los medios de subsistencia, sino porque son el soporte en el cual las comunidades tradicionales desarrollan sus identidades y sus visiones del mundo (Herreño, 2014: 250)

La territorialidad “es una de las categorías más profundas de larga duración y transformación útil” (Barabas, 2011:170). Por medio de la territorialidad se mantienen en la memoria los sitios sagrados que marcan el territorio, estas marcas traspasan las fronteras geográficas de la tierra, convirtiéndose en una territorialidad simbólica-

sagrada, que ha permanecido en la memoria tradicional, establecida mediante mitologías que explican los acontecimientos particulares de la historia y la cosmogonía de los pueblos (Zapata, 2007).

El territorio, la territorialidad y la tierra desde una mirada externa a los procesos y esfuerzos que los pueblos originarios tienen, partiendo del caso del pueblo, es una práctica que articula las tres categorías, lo cual construye relaciones intersubjetivas, en el cual:

Hacemos referencia al territorio donde nacieron, vivieron y murieron nuestros antepasado y en donde hoy continuamos viviendo los descendientes. Es el territorio de los padres, de los abuelos, de las abuelas. Es el territorio en el que vivió la gente de la que nosotros somos descendientes. Es el territorio que por derecho natural nos corresponde (Chaparro, 1998: 09).

Este territorio ancestral, a diferencia de las propuestas de Barabas o Giménez se escribe desde la visión *emic*¹² es el lugar donde han habitado las personas desde la “antigüedad”. El territorio ancestral se entiende y define en diversos idiomas, cargado de un valor sagrado y de años de resguardo. La visión *emic* permite conocer de primera fuente qué entienden las personas por las categorías antes mencionadas, y cuáles son las formas de llamarlo o entenderlo.

1.2.1 ¿Cómo entienden las personas de Chiepetepec el territorio?

La diferencia entre las propuestas de territorio que se mencionaron, y el valor que se le asigna al territorio en voz de las personas, primero: no se entiende como territorio, dicho concepto es usado como una traducción de Tonantzin Tlalli, al decir y llamar el espacio – lugar sagrado como Tonantzin, la tierra, territorialidad y memoria se fusionan.

Conocer la experiencia del pueblo permite pensar o repensar el cómo se ha construido la historia, puesto que la historia del siglo XV hasta la fecha, pretende de manera oficial establecer una historia “etnocéntrica y teleológica” (Bandieri, 1991:101), partir y tomar lo micro es “aportar al conocimiento de las relaciones de lo particular con lo general [...] que servirán para explicar el conjunto de lo social (Bandieri, 1991:104).

¹² Categoría que hace referencia a entender los contextos sociales desde una mirada interna, es decir, ser parte de los procesos sociales.

En Chiepetepec, al decir Madre Tierra se remite a la historia que la población mantiene de manera colectiva. Lo local permite conocer experiencias que en la historia etnocéntrica, como menciona Bendieri no figuran, la historia micro “permite una revisión y propuesta a los paradigmas científicos de la historia” (Bandieri, 1991: 104). Esta revisión de los paradigmas nos permite conocer, a partir de estudios de caso, el valor que tiene la Madre Tierra para los pobladores de Chiepetepec, el uso conceptual del territorio en Chiepetepec se traduce a Madre Tierra sagrada: Tonantzin Tlalli Tlayectili.

Esta mirada es un proceso de resistencia y lucha para que el marco jurídico respete el lugar donde los pueblos han vivido, es además, parte de la historia que mantienen en la memoria colectiva, a través de la memoria, la tradición oral, los elementos materiales se adquieren y se preservan en los “testimonios” que mantienen la historia del pueblo, es por este medio que se sustenta la herencia de la concepción de Madre Tierra.

Las voces de las personas son testimonios que relatan y comparten sus historias, partiendo de esto; relatan el valor y significado del territorio, a lo cual, desde la perspectiva de las personas es un elemento de análisis, más que concepto es una vivencia (Sánchez, 2015), para las y los abuelos de la comunidad, personas reconocidas dentro del pueblo por *saber* la historia o parte de la historia que sus antepasados les dejaron, definen la tierra como el lugar sagrado, es el espacio físico y simbólico en el cual se articulan y crean relaciones intersubjetivas, expresándolo mediante prácticas colectivas, orales y rituales.

Para los y las abuelas, así como los portadores de la “tradición” expresan que el territorio se entiende y se nombra como *Tonantzin*, cuando digo territorio, ellos y ellas dicen *Nuestra Madre*, esta frase expresa más el pensamiento y significado que le asignan a la tierra, por ello, en las siguientes páginas se usará Madre Tierra, para entender el pensar a la tierra como un conjunto de territorios, donde cada ser vivo ocupa un espacio y ese espacio conforma a Tonantzin.

Indica Agustín:

Existe cada territorio. Porque los cerros tienen vida, cada árbol, cada arbusto tiene vida, cada flor tiene vida. Así hay cada territorio, donde uno se siente parte de la tradición, ese lugar es

parte de uno. Es donde uno va a decir que todo tiene vida, todo lo que hay en donde vivimos, el amanecer, el sol, los montes, los caminos, Tenemos la necesidad de respetar a todo lo que nos rodea, a las plantas, los cerros (Agustín Salvador, 2014).

La *Madre Tierra* refleja y es sistema de vida que ha sido y es heredado, es parte de una forma de vida que manifiesta un filosofar. Indica la señora Guadalupe Modesto Díaz: “te hablo desde lo que siento, con el corazón, porque lo que decimos se siente, entonces así es el territorio, es algo que se siente, los cerros se sienten, esto es una tradición sagrada, es Tlalli sagrada” (Guadalupe Modesto, 2016). Una de las diferencias interpretativas jurídicas del término territorio, contrapuesto a la interpretación de los nahuas y tomando el testimonio de la señora Guadalupe, es que la tierra se siente, es decir, hay un sentimiento de apego, mientras en términos jurídicos el territorio se usa como sinónimo de tierra y es limitado a “razones” y criterios de propiedad.

El territorio en el idioma náhuatl no aparece, se hace una traducción que indica no sólo la metáfora del territorio, son relaciones que dan sentido al sentimiento de apego, continúa la señora Guadalupe: “yo quiero a los cerros, quiero al monte, al agua. Quiero al cerro donde hacemos ofrenda, ese lugar es sagrado porque allí me enseñaron están las raíces, esa tierra es mi raíz” (Guadalupe Modesto, 2016). Hablar de *Madre Tierra* es una categoría del pensamiento de los pueblos originarios, como señala la señora Guadalupe es la raíz, en dicha raíz están las relaciones intersubjetivas; que muestran la espiritualidad étnica que hay con el entorno, por espiritualidad, propone Castellanos Domínguez se hace referencia a “una manifestación del vínculo entre las entidades anímicas, la naturaleza – territorio y la vida interior de los pueblos originarios” (Castellanos y Cano, 2013).

La concepción de Tonantzin Tlalli es una labor que, comenta el señor Francisco Cervantes viene desde tiempo atrás:

Es una tradición que los señores de antes me dejaron, por ejemplo, el señor Asunción, Agustín Salvador, Jacinto Martínez, ellos me dejaron el mensaje de heredar a los demás nuestra tradición. Ellos sabían porque hablaban y ofrendaban a la tierra, eran *Tlamaltiniz*, allí el conocimiento se guarda, ellos lo guardaron, porque hablaban con la lluvia, ellos sabían de tierra, sabían que es de todos y debe cuidarse (Francisco Cervantes, 2016).

La construcción de *Madre Tierra* es una herencia, conjunto de conocimientos y saberes que fueron y son heredados por medio de la tradición oral. El territorio es *Madre Tierra*,

relaciones en las cuales se crean espacios sagrados, así como procesos de recuperación y cuidado de la naturaleza.

La señora Magdalena Diego comenta: “al decir tierra uno tiene que pensar en todo, desde lo que nos enseñaron hasta cómo creemos, es una cosa de respeto. Algo triste que ahora se ve, muchos no creen, pero nosotros los de antes sí creemos. Ofrendamos a la tierra, ella es una Madre que nos alimenta, ella nos da maíz, frijol, a ella se tiene que respetar” (Magdalena Diego, 2016).

En los tres testimonios del pueblo la noción de territorio se liga al pasado-presente, es decir, es una herencia que las personas de antes les dejaron, no es un apego momentáneo, son relaciones generacionales en las cuales la historia, la memoria y tradición forman la espiritualidad con la que se ve, siente y piensa a la tierra.

Hablar de la *Madre Tierra* a partir de la concepción de los y las abuelas del pueblo es “hablar más allá, es contar de las personas sagradas que fundaron el pueblo, de las cosas que vi, trata de nuestra historia como pueblo, de las deidades son muy importantes, porque ellos son dueños de la tierra. Si ellos, son ellos los de la naturaleza” (Testimonio, 2016).

En la expresión de la señora Guadalupe se hace referencia a los seres de la naturaleza como dueños de la tierra, y la palabra: “son ellos los dueños” nos habla de una filosofía de la vida, en el cual la tierra es un ser sagrado, es principio de la vida, el cual señala Chaparro se puede traducir como *territorio ancestral*: “el fundamento de la identidad cultural y de la subsistencia como persona y como pueblos. Toda la experiencia tradicional está ligada a la tierra. Puesto que la relación con la tierra es ancestral [...] la territorialidad es un derecho natural” (Chaparro, 1998: 25).

La *Madre Tierra* es un conjunto de derechos antiguos, ancestrales, “propiedad” material y simbólica, es un derecho histórico, cultural e identitario, cada grupo etnolingüístico reconoce como propio a lo largo del tiempo (Barabas, 2011:171). La Madre Tierra es presente y pasado, es relación sagrada y parte de una filosofía de y para la vida, a esto se refieren, y me refiero cuando expreso en el siguiente trabajo Tonantzin Tlalli enraizado en la *espiritualidad étnica*.

CATEGORÍA	PROPUESTA
TIERRA	Medio de producción (Echeverri, 2004:261)
	Entendida como medios de producción (Barabas, 2004)
	Espacio productivo (Zapata, 2007)
	La tierra se convierte en territorio cuando se ve amenazada. (Giménez, 2007: 120)
	Esta palabra encierra todas las demás y es la que queda de primera al traducir el título al español: "Territorio primordial de la descendencia de vida" (Echeverri, 2016:10)
TERRITORIO	Parte de una geografía sagrada, innegociable, donde se guarda el orden del mundo mediante una serie operativa de rituales (Zapata, 2017)
	Escenario de las relaciones sociales y no sólo el marco espacial que delimita el dominio soberano de un Estado. Visto así el territorio es un espacio de poder (Brenna, 2012:93)
	El territorio no es un dato preexistente, sino como un producto, es resultado de una fabricación (Giménez, 1996: 11)
	Ámbito espacial histórica y culturalmente apropiado por un pueblo (Barabas, 2004)
TERRITORIALIDAD	Es el ámbito espacial que históricamente y culturalmente se construye a través del tiempo por lo que es definido como territorio (Mendiola, 2008)
	Espacio vital, diferenciación respecto del ajeno (López y Ramírez, 2012:41)
	Es un importante organizador de la vida social, pues permite articular la frontera entre individuos (territorio de privacidad) y colectividad (territorios públicos) contribuye a afianzar la identidad colectiva, la cual se construye en relación con el medio (Franky, 2004: 115)
	La territorialidad simbólica se vincula con categorías de representaciones territoriales, estructuradas, articuladas y de acuerdo con una lógica interna que es propia de las culturas (Mendiola, 2008)
	<p style="text-align: center;">Testimonios de Chiepetepec</p> <p><i>Son muchos territorios (Agustín Salvador , 2016)</i></p>

MADRE TIERRA

Derecho que fue dejado los por antiguos, son leyes que por naturaleza nos dan tierra (Francisco Cervantes, 2016)

Es algo que nos heredaron nuestros padres, y a ellos sus padres, es algo muy amplio que se relaciona con la naturaleza, el campo, y nosotros, eso es tierra (Natividad Ponciano, 2016)

Es sagrada, la tierra es nuestra Madre, cuidada por las Deidades, es Tonantzin (José, 2016)

EGP. Diferencias conceptuales entre tierra, territorio y Madre Tierra

1.2.2 ¿Cómo surgió la Madre Tierra?

En conversaciones realizadas con las personas mayores del pueblo, en su mayoría remiten que el origen de la tierra y del pueblo se vincula a tiempos en los cuales se estaba formando en mundo (Entrevista realizada por Agustín, S/N); esta es una de las diferencias que en primer lugar se establece con la noción de Madre Tierra.

Para las personas que mantienen arraigo con su espacio, con su historia y tradición, la tierra es creación divina. Desde una perspectiva y noción católica es creación de Dios: “porque Dios nos dio la tierra” (Testimonio, 2016), este pensamiento se conjuga con las tradiciones que sus antepasados les han dejado:

Dios hizo la tierra, pero después nuestros antepasados la cuidaron. Ellos cuando llegamos a vivir en el tiempo que se dio la migración se volvieron en los que cuidaron la tierra, ellos se hicieron los que cuidaron, los que ofrendaron. Dios hizo la tierra, pero nuestra gente fue quien la cuidó. Uno de ellos pues fue Chiepe (Testimonio, 2016).

Como se nota en el testimonio anterior la visión que hay por parte de los pobladores se mantiene y relaciona con la creación católica de la vida, pero se le asigna un valor que tiene que ver con procesos en los cuales las personas, los antepasados de las personas que hoy dan sus testimonios, fueron los que cuidaron la tierra. La creación de la tierra se liga a la cosmovisión católica, porque Dios es el creador de las cosas.

La forma de ver y entender las relaciones con la tierra es producto de la *espiritualidad* y de la religión católica que se han fusionado. En los rituales de petición de lluvia no es común ver imágenes católicas, sin embargo en las oraciones se pide a Dios que

cuide a los cerros, y a los cerros que cuiden al pueblo. Existe una relación espiritual con la tierra, no justamente católica que las personas tienen con las Deidades.

La concepción que mantienen los pobladores representa es un reto cultural ante los nuevos procesos de cambio social, religioso y político, ahora el desplazamiento, o los cambios culturales que los procesos de urbanización y el narco provocan, estos hechos sociales pueden borrar la relación entre tierra- memoria de algunas personas del pueblo.

El señor Francisco es una de las personas, considerado Tlamacque: un que tiene la capacidad de comunicarse con seres de la naturaleza. En su memoria existen pasajes de conflictos por despojo territorial por parte de los españoles:

Mi papá me contaba que esto nos pertenece porque llegamos a vivir antes que los blancos, (referencia a los españoles) pero que cuando ellos llegaron nos pidieron tierra, cosas para que ellos vivieran. Entonces las personas de antes, porque ni mi papá vio las cosas, sino las personas de antes, pues ellos lucharon para que las tierras no fueran de ellos. Sino aquí fuera como en otros lugares donde ya no hay costumbres como la de nosotros porque se quedó el español y el pobre se fue pa' otro lado, o de plano nos mataron (Francisco Cervantes, 2015).

Los testimonios de las personas se fusionan con los mitos, rituales y expresiones simbólicas que los pobladores mantienen, a través de ello se construyen un arraigo a la tierra, noción que se traduce como Madre Tierra.

Nosotros pues no decimos mucho Madre Tierra porque no se entiende, por eso decimos tierra o territorio. Para nosotros lo primero que pensamos cuando decimos tierra es el maíz, la milpa, la siembra porque eso nos da comida, entonces por eso es sagrada porque da comida, es como un ser vivo que nos da alimento (Natividad Ponciano, 2016).

El testimonio de la señora Natividad Ponciano es parte de la tradición oral que se ha mantenido a través del tiempo, que explica el valor de la tierra, pero en otras conversaciones ha narrado como esta forma se ve en conflicto por las diferencias religiosas que hay en el pueblo, comenta:

Esto surgió desde hace mucho tiempo, como algunos dicen cuando se estaban haciendo las cosas (origen del mundo o del pueblo, no especifica) Entonces pues existieron creadores que hicieron las cosas. Después esos creadores se hicieron Deidades, luego alguien las hizo en piedrita, las dibujo pues. Esas piedritas luego nos hacen estar como peleados porque unos ya no creen, otros creen. Entonces ya no es como antes que mi papá me contaba que todos creían en una cosa de la palabra de Dios (Natividad Ponciano, 2016).

Dicha forma de entender el valor de la tierra como señala la señora Natividad Ponciano ha generado diferencias en el pueblo, algunas personas se “oponen a que se

construyan y se ofrende porque dicen que son cosas del mal” (Agustín Salvador, 2016). La mayoría de las personas que creen en la noción de Madre Tierra, o tierra sagrada, han mantenido sus relaciones por medio de la oralidad.

La oralidad es una herramienta que se ha construido al paso del tiempo, al menos los testimonios de la actualidad recuerdan dos o tres generaciones atrás como los portadores de lo que ahora expresan, cabe decir que esto se ha mantenido entre diversos cambios sociales, políticos y culturales. Uno de estos cambios a los que más se han enfrentado actualmente las tradiciones con respecto a la tierra son los cambios religiosos de católicos a cristianos¹³(diversas iglesias), que de alguna manera como señalan los testimonios de las personas constituye un cambio de vida y de cosmovisión cultural.

Estas diferencias que indica la señora Natividad Ponciano, así como el hecho de la colonización que hay en las personas adultas, que sus antepasados les contaban de manera general, dan a conocer los diferentes hechos, a los cuales la cosmovisión de tierra sagrada se ha enfrentado. Por ello los testimonios orales son importantes, porque permiten ubicar espacios en los cuales hay diferencias que posicionan en el discurso como una herramienta de ideas, que son un testimonio vivo de la cultura concreta.

1.3 Colonialidad de la historia

En la vida cotidiana de las personas del pueblo no aparece el concepto colonialidad, sin embargo, como ha pasado con muchos pueblos y culturas, se encuentran inmersos dentro de un saber-conocer de dominación y etnocidio epistémico global, que se traduce localmente en la colonialidad de saberes y conocimientos ancestrales del pueblo náhuatl.

El pensamiento hegemónico que construye la colonialidad ha prevalecido porque se ha difundido globalmente a la par de la expansión del capitalismo, y con ello esta única forma de saber se instauró y mantiene en los centros de “poder académico” como

¹³ En el capítulo IV expongo como los cambios religiosos han modificado las relaciones sociales, así como la relación con la tierra.

eficaz, verídico y capaz de comprobar e interpretar la diversidad de pensamiento – conocimiento, bajo la rigurosidad del paradigma del yo universal, basado en la filosofía cartesiana (Grosfoguel, 2010) y de la división del ser como objeto, estos dos elementos¹⁴ hacen referencia a un proceso violento de sometimiento cultural, político, económico e ideológico, iniciado en 1492, como señala Enrique Dussel:

Representa la fecha del nacimiento de la modernidad; aunque su gestación —como el feto— lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació cuando Europa pudo confrontarse con ‘el Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la alteridad [...] De manera que 1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la modernidad como concepto (Dussel, 1994: 07).

La violencia y el poder científico de pretensión universalista son parte de la colonización epistémica; dos procesos diferentes que son parte de una misma moneda. Al respecto Propone Nelson Maldonado:

El colonialismo denota una estructura de dominación [...] La colonialidad es un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno [...] Se refiere a la forma de como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado del capitalismo mundial y de la idea de raza (Maldonado, 2007:131).

El colonialismo es un medio de control, el cual, indica Aníbal Quijano: “estableció una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes” (Quijano, 2007:124). Los modos de conocer, de producir conocimiento, símbolos científicos o visuales fueron sometidos a la comprobación y objetividad positivista de lo occidental, las creencias, imágenes y pensamientos míticos referidos a lo sagrado se marginaron, violentaron y trataron de ser eliminados por concebirlos como ideas y creencias irracionales.

La colonialidad es una forma de opresión física, económica y política, que es visible-invisible, externa-interna, es una dinámica, partiendo de la propuesta del pensamiento decolonial Latinoamericano que da pie a la modernidad, señala Boaventura de Sousa sobre la colonialidad: “es el imperialismo cultural y el epistemicidio, parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental” (Santos, 2002:77).

¹⁴ En el siguiente trabajo me basare en estos dos elementos de la colonialidad para exponer que hay diversidad de pensamientos que rompen con el yo y la división del ser, sin embargo hay más conceptos, categorías que implementó la colonialidad para someter e ignorar el conocimiento no europeo.

La modernidad¹⁵ en el proyecto denominado:

Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad “asume que, colonialidad y modernidad son dos caras de la misma moneda, presente desde el siglo XVI en que se inaugura la expansión colonial europea, sólo que la modernidad se ha auto-identificado con la retórica de la emancipación a costa de encubrir la lógica de la colonialidad” (Garzón, 2013:306).

La modernidad y la colonialidad son categorías diferentes, pero tienen la misma raíz: colonialismo, basados en el sometimiento cultural que violentó y desplazó, así como eliminó la diversidad de culturas en América Latina. Son procesos que bajo la concepción “occidental”¹⁶ y el “eurocentrismo” comparten y mantienen la esencia epistemológica de universalizar y naturalizar un paradigma de conocimiento, negando y marginando conocimientos de origen no europeo.

La colonialidad ha empleado y creado una estructura de dominación que “apunta a la permanencia conflictiva de la relación y dominio colonial”, (Walsh, 2008: 136) generando una violencia estructural, cuya matriz se basa en la colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser, y la colonialidad de la madre naturaleza (Walsh, 2008).

La estructura del colonialismo y de la colonialidad son procesos que se gestaron en el siglo XVI basado en una estructura genocida – epistemicida (Grosfoguel, 2013), cuya matriz propone Ramón Grosfoguel está en los procesos:

- 1.- Contra la población de origen judío y musulmán en la conquista del Al – Andalus.
- 2.- Contra los pueblos indígenas en la conquista del continente Americano.
- 3.- Contra los africanos raptados y esclavizados en el continente Americano.

¹⁵ En este trabajo no discutiré sobre la Modernidad, sin embargo, es un tema importante que debe de analizarse cómo uno de los factores que han afectado el resguardo y cuidado del *territorio* material – simbólico de los pueblos originarios.

¹⁶ Al decir occidente me refiero a la Europa occidental (Italia, Francia, Inglaterra, Alemania y los EE.UU) como centro de poder y universalidad, así como centros de expansión y sometimiento económico - cultural para con otros países.

4.- Contra las mujeres quemadas vivas en Europa acusadas de brujería.

Hay una relación entre cada hecho: en los cuatro sucesos hay destrucción de conocimientos para imponer un logos, una filosofía, un ser-conocer. La quema de mujeres vivas, de los libros del Al- Andalus, de los códices en América Latina, demuestra las bases epistemológicas y económicas que se usaron para el desplazamiento y la clasificación social por raza y cultura, la instauración del colonialismo fue similar en torno a la violencia en las distantes geografías que señala Grosfoguel.

La expansión del colonialismo se apropió de las tierras de los pueblos e inició la construcción de un imperio, no sólo económico, también epistémico – racional, que actualmente tiene vigencia.

La expansión de la colonialidad somete los conocimientos no occidentales y construye un poder del saber-conocer universalista e imperial. Los conocimientos y expresiones, así como la espiritualidad en relación a la madre naturaleza por parte de la otredad fueron quebrantadas e instrumentalizadas, y cimentó una separación entre naturaleza-sociedad-cultura, también descartó e intentó borrar lo espiritual-social-cosmogónico sobre las relaciones milenarias entre Madre Tierra – naturaleza – cultura/ sociedad, fue una “forma de *espiritualicidio* y epistemicidio al mismo tiempo” (Grosfoguel, 2013).

El epistemicidio indica Boaventura es la destrucción de conocimientos ligada a la destrucción de personas (Santos, 2010). El colonialismo en el nuevo continente se acompañó de “la destrucción del conocimiento y la espiritualidad, también fueron de la mano en la conquista del continente Americano que ocupó el centro de los nuevos discursos y formas del sistema-mundo” (Grosfoguel, 2013:43).

En la búsqueda de expansión capitalista económica hay epistemicidios y saberes de la memoria ancestral, naturaleza-territorios, espiritualidad que son excluidas, sometidos, y negados como sistemas de vida para los pueblos no occidentales. La colonialidad como concepto y categoría de análisis es de utilidad para mostrar la

opresión que por 524 años ha creado el capitalismo universalista y su paradigma epistémico sobre las regiones sometidas:

- 1.- Una inferioridad epistémica, coloca el conocimiento de los pueblos en una jerarquía científica.
- 2.- Dividen la naturaleza en recursos naturales/ territorio.
- 3.- Prvalece un racismo ecológico (los llamados recursos naturales le pertenecen y son para la modernidad, que ayuda a la expansión-acumulación del capital).
- 4.- Desconocimiento, y/o destrucción de la espiritualidad por medio de la conversión de Madre Tierra a territorios mercantiles.

El proceso de colonización sometió y violentó los territorios sagrados. La modernidad y la explotación a gran escala por parte de las transnacionales realizan la labor de explotar los recursos naturales, estableciendo una división entre naturaleza/territorio, espiritualidad/progreso, afectando los territorios que milenariamente han sido ocupados – resguardados por los pueblos originarios y campesinos.

A partir de la lógica colonial es oportuno repensar-accionar y conocer el impacto epistémico – cultural que tiene la cosificación de la Madre Tierra. Estamos ante dos proyectos culturales antagónicos sobre la concepción del territorio. En el caso de la colonización-colonialidad se necesita tierra para expandir un poder económico que cosifica, explota, rompe relaciones espirituales. En la visión de los pueblos originarios la tierra no se somete a explotación, como muestran los testimonios del pueblo de Chiepetepec, no es un objeto o instrumento de producción monetaria, tiene un significado histórico y espiritual, en el cual:

La madre naturaleza es un ser vivo – con inteligencia, sentimientos, espiritualidad, y los seres humanos son elementos de ella [...] una armonía que la sociedad occidentalizada y el sistema capitalista – ahora neoliberal – ha hecho no sólo perder, sino destruir (Walsh, 2008: 147-148).

Las imposiciones de la colonización cambió la forma social, económica y jurídica del uso de la tierra para los pueblos campesinos y originarios, estableciendo la propiedad privada – individual como uno de los medios por los cuales se despojó y cambió el uso, así como la conceptualización de la tierra, apunta María Verónica Secreto:

Se puede afirmar que la propiedad individual plena se define y constituye en oposición a una lógica social que organiza el espacio por tradición y costumbre en territorios. Una vez más aparecen espacios discontinuos formando territorios fragmentados, que se organizan desde la lógica de la complementariedad de las actividades y de los ecosistemas. Las teorías sobre la propiedad fueron, en las Américas (desde el México de la ley Lerdo al Brasil de la Ley de Tierras de 1850), *antiterritoriales*. Formuladas a partir de un concepto de territorio único (Secretó, 2011:117, 120).

Las formas de propiedad, de sentir, pensar, hacer, cuidar y defender la Madre Tierra sigue vigente en las raíces culturales y expresiones de los pueblos originarios, por medio de las representaciones sagradas de la Madre Tierra, manifiestan relaciones no instrumentales del uso de la tierra.

Romper la colonialidad y pensar desde la decolonialidad tampoco es negar la diversidad de problemáticas, es proponer desde la inter-multi disciplinariedad factores que se han invisibilizado y normalizado como medio de control y dominación, lo cual conduce a entender la Madre Tierra a partir de las relaciones *etnoespirituales* para su defensa, cuidado, uso y reproducción.

En el proceso de colonización las formas sagradas de concebir la naturaleza, recursos naturales, territorio fueron quebrantadas, y se impuso una visión instrumental de la Madre Tierra, así como de los recursos naturales y sus expresiones simbólicas, sin embargo, el sentir y pensar de las vivencias milenarias sobre la visión de su cosmovisión han prevalecido en medio de un sincretismo cultural: los códigos, imágenes, y elementos sagrados que lo conforman no fueron aniquilados totalmente como la modernidad colonial lo pretendió hacer, la preservación epistémica de los pueblos originarios son formas que difieren de la mercantilización y cosificación de la tierra, son saberes y conocimientos que resisten al proyecto colonial e imperial, así como enfrentan construyen propuestas epistemológicas desde una pluralidad epistémica y desde una "otra" racionalidad sobre la tierra, tratando de romper con las prácticas mercantilistas y hegemónicas de vivir a costa de la explotación y aniquilación de la tierra y sus significados sagrados.

1.3.1 Expresiones de la colonialidad en el pueblo

Uno de los dispositivos de la colonialidad más visible en el pueblo es el ámbito educativo, en las instituciones. El porcentaje de personas que hablan náhuatl en el pueblo es aproximadamente de un 90%. Los niños que asisten a la primaria y al preescolar se les imparte clases en “español, casi no se habla mexicano en la escuela” (Testimonio, 2016), este es uno de los motivos por los cuales se está dando un aumento en la pérdida del idioma. Es común escuchar como los adultos se expresan en náhuatl, pero los niños y niñas en promedio de 2 años a 10 ya no hablan náhuatl, porque en las escuelas, señalan algunos padres y madres de familia:

En las escuelas de los niños ya se les enseña en español. Entonces como uno les enseña luego en la casa a hablar sólo en mexicano, pues cuando van a la escuela les da trabajo aprender las cosas. Por eso ya no les voy enseñando a mis hijos a que hablen como nosotros (Testimonio, 2017).

Esto representa una práctica que homogeniza los diversos modos de aprendizaje, el cual, realizando un análisis sobre este hecho manifiesta una idea mono lingüista y colonial sobre la construcción del saber, puesto que no se respetan las diferencias lingüísticas, tampoco las formas de aprendizaje. Por ejemplo, cabe citar un caso donde un padre de familia de la región de la Montaña, precisamente de Malinaltepec señala:

Por ejemplo en los libros de la escuela dice: los niños van al centro comercial, cosas así de la ciudad que ellos no saben, no conocen. Entonces ellos desconocen esas cosas. A nosotros tampoco se nos respeta la lengua, porque en los libros todo, todo está en español, hasta apenas que los paisanos están luchando porque se nos respete el idioma, a los niños se les están dando libros diferentes (Testimonio, 2016).

En las conversaciones realizadas del pueblo, las personas vinculan que las cosas en ámbito educativo están mal porque el gobierno es el responsable de hacer las cosas, cuando indican esto, desde un ámbito más amplio se hace referencia no sólo a las instituciones educativas, sino a una estructura más profunda que se basa en un modelo educativo extranjero, inspirado principalmente en Estados Unidos y España, de alguna manera la educación mono lingüista en comunidades originarias permite que se ejerza una colonialidad desde el saber mono cultural de la SEP. El problema de la educación no pluricultural permite que se construya e imponga incluso una cosmovisión totalmente occidentalizada, que difunde y construye una racionalidad mercantilista sobre los niños/niñas por medio de la famosa educación por

competencias, en paralelo este modelo no reconoce, mucho menos fortalece el desarrollo cultural y espiritual que se teje entre la naturaleza, el ser humano y sus deidades sagradas.

Una de estas formas de exclusión y negación cultural occidentalizada es el testimonio de Agustín:

Quando me encontré a las Deidades no sabía qué hacer. Pensaba en ir y decirles a las autoridades del pueblo; entonces fui pero como los que estaban no creen en las Deidades pues no me hicieron caso. Entonces me fui para Tlapa, y ver que podía hacer para que me apoyaran con el proyecto de las Deidades, pero lo único que me hicieron cuando fui a Tlapa es que se burlaran, se burlaron de mí. Me dijeron; que por ser indígena yo no podía tenerlas, ni cuidarlas. Eso fue duro para mí, porque me hicieron mal, me dijeron ignorante, y creo que eso no sólo me abarca a mí, a todos los de mi pueblo que creemos en esto pues nos llamaron ignorantes, porque no sólo yo soy el que cree (Agustín Salvador, 2016).

En el testimonio de Agustín hay varios elementos que desde aspectos teóricos permiten ubicar la colonialidad de saber, del ser y de la naturaleza. Como menciona Agustín, a pesar de que su pueblo forma parte del municipio de Tlapa, un municipio reconocido oficialmente como de pueblos originarios, se les discrimina desde los aparatos gubernamentales y no se les apoya con asesorías de manera institucional, que era lo único que él buscaba para saber qué hacer con los elementos sagrados que había encontrado en Chiepetepepec. La ayuda se le negó en “primer lugar por ser indio. Así me dijeron cuando entré a la oficina que era indio pues, y que yo no sabía, entonces una señora, bueno señorita, tal vez la secretaria, me tiro mis oficios que llevaba al bote de la basura” (Agustín, 2016).

La colonialidad del saber se ve presente en el testimonio que comparte Agustín, en primer lugar porque el saber y la racionalidad gubernamental, de raíz colonial europea no respeta y discrimina el saber de las comunidades, porque desde la lógica desarrollista señalan que en las comunidades no hay un desarrollo cultural racional. Sin embargo, en periodos electorales y eventos políticos esa racionalidad urbano-céntrica necesita de las personas del pueblo para legitimarse, se les llama para que asistan y presenten alguna tradición del pueblo, por ejemplo, menciona una señora:

Luego a nosotras como personas grandes del pueblo que sabemos el baile de la milpa nos buscan para que vayamos a bailar, luego nos llevan a Tlapa, a otros lados para que les enseñemos como es el baile del pueblo, pero nos llevan porque son los que andan de políticos, no nos pagan ni nada (Testimonio, 2016).

En los testimonios señalados de la señora, y de Agustín se percibe como se les discrimina por ser “indígenas” y pobres, es decir se da una doble opresión contra los pueblos, en segundo lugar; se les ve como un objeto folclórico, que no tienen derecho a decidir o hacer frente a las instituciones que les gobiernan, puesto que son personas de un pueblo y “además indígenas”. A pesar de formar parte del municipio de Tlapa, sus expresiones culturales son marginadas, no son respetadas, comenta un señor:

“No se respeta que nosotros seamos diferentes, que sentimos de modo diferente, pues se cree que todos somos como en las ciudades, pero en nuestro pueblo hay pobreza, hambre, todo eso nos hace diferentes, además de la lengua, eso debería de tomarse en cuenta cuando los políticos andan en campaña y nos ofrecen todo, pero no dan nada” (Testimonio, 2016).

1.3.2 Historia única

La historia eurocéntrica a modo de documento y labor de los colonizadores es más que una simple narración etnográfica o revisión de archivos, es una forma de invisibilización de la otrora, es instrumento y palabra colonial. Mediante las narraciones de los colonizadores construyeron los discursos de lo salvaje, lo “indio”, error y categoría que ha costado 525 años de lucha, resistencia y giro histórico, porque la historia bajo el método positivista, y la experiencia eurocéntrica desplaza a los pueblos de su racionalidad concreta. La historia nacional mexicana, positivista y eurocéntrica ha tratado de negar, invisibilizar y aniquilar las diversidades históricas y culturales de los pueblos originarios.

La historia nacional es un arma de doble filo (Hill y Staats,2002), que niega la diversidad de historias, y encubre-justifica la violencia que realizó la empresa colonial, construye un tiempo *alacrónico*, es decir, quita a los pueblos el tiempo histórico contemporáneo e impone un tiempo (Fabián, 1982).

El tiempo alacrónico construye un relato histórico a partir de la mirada y necesidades del orden colonial, el cual crea una historia o la distorsiona de acuerdo a los intereses de los *dominantes* (Bonfil, 1997). Durante el siglo XVI se escribieron los procesos de

dominación y control colonial, en ese tiempo se pretendió borrar las memorias de los pueblos, los conocimientos de lo no occidental sobre la historia. En el caso de México la mayoría de los códices fueron quemados, se tenían que borrar las huellas que documentaban el pasado cultural y origen de las comunidades originarias.

La historia y el conocimiento que tienen los pueblos originarios, tomando el ejemplo de Chiepetepec es un acercamiento a un proceso que ha resistido al colonialismo del pensamiento euro/centrista, o a las visiones lineales sobre la historia, y mostrar que nos son supersticiones o religiosidad sus formas de entender las cosas, es parte de un proceso cultural y complejo de modificaciones, cambios, adaptaciones que le han permitido mantenerse a lo largo del desarrollo histórico multilineal. El conocimiento milenario o ancestral que portan las personas del poblado es un ejemplo de la diversidad de conocimiento que existen en Guerrero, además, es una muestra de la resistencia que han tenido frente a "la colonización por parte de los europeos", no sólo el pueblo, sino la región, sin desconocer que hay una variedad de múltiples historias que han configurado un amplio panorama, y colaborado entre los propios pueblos para que sigan manteniendo sus cosmovisiones. No se puede entender la historia del pueblo sin colocarla en un escenario más amplio y complejo de relaciones de poder colonial y resistencia neocolonial.

Cada pueblo, o comunidad aporta a la construcción de una historia más amplia, cada testimonio proporciona elementos para mostrar que existen "saberes milenarios" diferentes a la racionalidad colonial y eurocéntrica. El saber y racionalidad otrora de la tierra no es exclusivo de la comunidad analizada, forma parte de una diversidad cultural y epistémica de muchas experiencias populares y comunitarias, pero en este caso me enfoco a una experiencia en particular que es el pueblo de Chiepetepec.

En este contexto pluriépistémico de análisis, Señala Catherine Walsh, sobre el pensamiento ancestral:

Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vidas nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a las que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral (Walsh, 2008: 140).

La divulgación de la historia nacional –oficial, como medio y herramienta de la hegemonía y dominación intenta borrar a los pueblos originarios, sin embargo, el proyecto de una historia nacional no logró del todo suprimir la diversidad de idiomas y culturas que existen en el territorio mexicano, lo que ha tratado es ignorarlas, colocarlas en los libros de texto como culturas exóticas o muertas, eso ha sido parte de la historia nacional y oficial.

La ciencia neopositivista y el proyecto colonial de la modernidad tienen conocimiento de que los pueblos existen, sin embargo los ignoran, no los olvidan, porque resulta más fácil hacer o ponerlos por un lado, que trabajar por y para olvidarlos, la memoria de la colonización retiene que existen, sin embargo, bajo narrativas eurocéntricas y coloniales se arrebató a los pueblos su historia, se les niega el derecho a ser–hacer historia, se comete un *historicidio*, es decir “quitar de manera simbólica a los pueblos sus propias historias” (Hill y Staats,2002:15); además se crean jerarquías verticales de conocimiento “científico” y de historias coloniales y descoloniales. Se promueve la idea de que la historia nacional tiene más valor e importancia que la de un pueblo o comunidad indígena, lo cual muestra un contenido racista y cultural que hay detrás de la homogeneidad histórica neopositivista y de la construcción de una verdad universal histórica para los pueblos, es decir, los dominados. El *historicidio* arrebató a los pueblos parte de su conocimiento.

La señora Guadalupe explica al respecto su idea sobre la historia de los pueblos, “es algo que no se puede recuperar. Hay libros que hablan de nuestro pasado, pero es algo pequeño, algo que apenas se acerca. ¿Y lo demás, esa historia que va después dónde se fue? Creo que nosotros no tenemos derecho a la historia, pues se perdió, porque nosotros no tenemos un libro, nosotros no la escribimos” (Guadalupe, 2016).

Las historias de los pueblos originarios, haciendo hincapié en el caso de Chiepetepec está atravesada por varios procesos de la colonialidad, entre ellos el cómo su historia ha sido desplazada por dispositivos de control e imposición cultural. Las historias de los pueblos se han desplazado, y sólo se han tomado fragmentos de ella cuando los “informantes”, palabra que expresa, señales arrogantes de superioridad racial o cultural del investigador e investigadora (Montemayor, 2000:96) la somete a

comprobación, y en ese proceso “el pensamiento que comparten los indígenas se convierte en información útil” (Montemayor, 2000:96), tras el proceso de colonialidad y extractivismo académico los relatos, experiencias y tradiciones orales, así como la memoria colectiva se considera historia.

Este filo colonial de la historia se ha utilizado para difundir e instaurar al otro como un ser que no tiene historia, o necesita que su historia sea escrita por otro, para ser reconocida, y ser sometida a un método de “veracidad” y objetividad, lo cual, indica Agustín, habitante de Chiepetepec:

Hay cosas que no siempre se pueden mostrar, por ejemplo si te digo lo de los seres de la naturaleza que cuidan los cerros, eso se ve, y se siente, no es algo escrito, en ningún papel dice : mira allí vive el dueño del agua, eso es más lo que nosotros como antiguos sentimos. Eso que te digo es también parte de nuestra tradición de la historia, porque alguien nos contó, luego así se fue, y ya nosotros lo hacemos tradición (Agustín Salvador, 2016).

La historia es un medio que escrita, difundida y “oficializada” sirve de instrumento de poder para ocultar e imponer realidades basadas en la historia nacional, que desplaza de la escena y de la toma de decisiones a los pueblos nativos, que se les reconoce únicamente como parte de un pasado histórico y glorioso. Tomando el caso del pueblo de Chiepetepec: nos muestra como la historia oficial ha dejado por un lado la diversidad de historias y sus múltiples expresiones; relatos de la historia oral, rituales, ceremonias, cantos, danzas, que ayudan a mantener el sentido y uso de la historia, también por medio de elementos simbólicos o escritos, como los códices, los lienzos, estos últimos se han incluido en la *historia nacional* porque han logrado ser demostrados, se vuelven historia cuando hay documentos que “respalden lo que decimos. Si no hay papel, no nos creen, pero muchas veces estos papeles se perdieron, y lo que decimos no es invento, eso lo aprendimos de esos papeles, que por desconocimiento o porque se los llevan, los investigadores, o los trabajadores pues se pierden” (Testimonio, 2016).

La historia de las comunidades se basan principalmente en la oralidad, la memoria de los relatos colectivos, es una historia, que aún no está escrita del todo, parafraseando a Bonfil, son porque la historia no siempre fue escrita, antes fue y es transmitida por la oralidad, los dibujos, los cantos, las danzas, pinturas que al unirse, dan significado, nombre, memoria, y antes de la colonización la historia se basaba en pinturas, cantos que narraban sucesos importantes.

En el pueblo de Chiepetepec la historia de fundación, la “historia de las deidades”¹⁷ es un elemento que articula el uso, resguardo y transmisión de la visión-sentir de la Madre Tierra, mantener – saber y conocer la historia del pueblo es más que escribirla, o narrarla, es una herramienta para la conservación y reproducción de la vida, indica un habitante:

No tenemos libros que cuenten nuestra historia. Es urgente hacer uno, uno donde se diga cómo ofrendamos, como pensamos, pero esto apenas inicia, algunos vienen a investigar, pero se van, hacen un libro para sus escuelas y ¿ A nosotros que nos dejan?, a veces, tenemos casos que nada, vienen, tienen información y se van. Muy pocos nos dejan lo que hacen, por eso entre nosotros debemos de hacer algo donde registrar nuestra historia (Agustina, 2016).

¿Qué están haciendo las personas para recuperar su propia historia e identidad en Chiepetepec? ¿Qué relación hay entre historia – Madre Tierra? Para aportar y comprender desde la academia los saberes comunitarios se debe romper con la visión de una historia única y hegemónica, agrietar los discursos del poder colonial, y subvertir la hegemonía de la historia oficial, esto nos conduce a re-pensar y proponer conceptos y categorías que se adecuen a la realidad de los pueblos, y que comprendan la necesidad y urgencia de documentar –transmitirse las historias orales mediante perspectivas y métodos no neopositivistas.

Ante este panorama la historia oral y la memoria colectiva, son medios que ayudan a resistir el poder del saber colonial. En el caso del pueblo la memoria de los habitantes es “sentido profundo, una forma de resistencia a la muerte, a la desaparición de la propia identidad” (Sánchez, 2006: 508), mostrando una memoria viva y transformando la realidad mediante movimientos armados, o movimientos que están en silencio, es decir, trabajando por defender sus formas de ver la vida a partir de formas filosóficas y simbólicas sin tomar las armas, estos movimientos son importantes, al igual que los armados ya que, comparten una demanda histórica: derecho y defensa por y para su forma de ver la vida.

¹⁷ En el capítulo II abordare la propuesta de ver los mitos como historia.

1.4 Otras miradas para la historia

La historia de los pueblos originarios no se ha considerado como parte de una historia nacional, porque las formas de expresarse y mantenerse, señala Hill y Staats tomando el caso de los Wai-Wai de Guyana se relata por medio de los “versos de la memoria”, una categoría del discurso sagrado, que narra y mantiene la historia del pueblo.

Los versos de la memoria son elementos orales y rituales que permiten y mantienen la historia comunitaria. Esta forma de entender la historia de los Wai-Wai se diferencia de las historias nacionales, la última manifiesta un proyecto global, creando una subordinación, exclusión o destrucción de valores y memorias diferentes, memorias sagradas. La construcción de la historia, desde la mirada-observación del colonizador y de la modernidad ha ignorado y cometido historicidio con las diversas historias del mundo.

La historia para los pueblos originarios se escribe y vive de manera diferente la oralidad. Partiendo del caso de Chiepetepec, conocer la historia es acercarnos a un pueblo que atraviesa conflictos económicos, políticos, religiosos. Una contradicción más es incluso el “desinterés”¹⁸ que algunas personas del pueblo tienen sobre su propia historia, pues el modelo de vida del siglo XXI y la racionalidad epistémica occidental también se introduce y teje ante la racionalidad cultural de los pueblos, expone la señora Guadalupe Díaz:

Nos aleja de la historia de nosotros, de la que fue dejada por los de antes, y de los de antes a nosotros. Pero ahora los chamacos como que ya no quieren, hay una influencia por las modas, las canciones, la escuela, a veces eso de la escuela les afecta porque les hace olvidar y no querer aprender ya las cosas, como las fiestas. Entonces cuando se pierde el cómo hacemos las cosas, perdemos historia (Guadalupe Díaz, 2016).

La historia para las personas del pueblo se reconstruye y se construye por medio de las relaciones espirituales que hay con los seres de la naturaleza, y con la Madre Tierra, porque las personas entienden la historia de manera distinta a la historia occidental y unilineal (Good Eshelman, 2015) del tiempo. El tiempo, así como la

¹⁸ Las personas adultas del pueblo; los y las abuelas, consideran el desinterés un problema. Hay jóvenes, y personas que practican una religión diferente a la católica que no quieren aprehender, tampoco creen en las ceremonias, rituales, en seres sagrados. Esto, indican las personas que si creen en lo que sus antepasados les dejaron: “provoca una pérdida de respeto con la naturaleza y la tierra”.

historia son construcciones sociales y culturales, por lo tanto, la historia y el método científico no deben entenderse como algo absoluto – universal para los pueblos.

En la experiencia del pueblo, como en muchas otras, la historia no siempre es escrita, como indica la señora Guadalupe; la historia es una herencia que los *de antes* les dejaron, basado es testimonios orales, construyendo los medios para recordar, trasmitirla, así como crear los mecanismo o reglas para su continuidad, estos mecanismos que reproducen parte de la continuidad histórica son las fiestas, rituales, los paisajes, la naturaleza que representan o simbolizan el tiempo, la creación y el inicio de la vida.

Al acercarme a la historia del pueblo se conoce que la historia para ellos no está del todo inscrita en la academia, o en la historia nacional. En el caso del pueblo se permite conocer que se carece de documentación escrita en cuanto a su propia historia, pero, indica la señora Natividad Ponciano: “no es obligatorio tenerla escrita, pero en estos tiempos es necesario, porque si uno no tiene un papel que muestre lo que decimos, pues no vale. Por eso, para hacer valido lo que nos dejaron pues es bueno un papel, pero eso sí, el papel debe decir así el cómo entendemos las cosas” (Natividad Ponciano, 2016).

La historia en la mayoría de los pueblos originarios se mantiene y continúa porque se ha transmitido por medio de la tradición oral, de la memoria, por ello es importante que “la historia escrita” plasme las relaciones que tienen con su medio, la cual comuniquen es “necesario el respeto a nuestra historia” (Agustín Salvador, 2016).

El respeto y la necesidad de documentar parte o la historia del pueblo es un paso para conocer la diversidad y múltiples micro-historias que existen en la región de Tlapa y la Montaña, además las personas no se sienten “representados o tomados en cuenta” en la historia nacional, menciona Agustín:

Hay libros, muchos libros que dice cómo eran las cosas de antes, pero esos libros no dicen cosas de nosotros. Por ejemplo no hay nada sobre lo que tenemos. Entonces cuando veo eso, pienso que nosotros no tenemos historia, pero luego me pongo a ver que sí, si tenemos, todos nosotros somos esa historia, porque sabemos el origen, de dónde venimos, sino supiéramos entonces no tendríamos historia. Además los grandes se saben la historia: la cuentan. Aunque otros por cambio de religión, o porque no les interesa ya no la saben, allí perdemos historia (Agustín Salvador, 2016).

En la respuesta de Agustín se aprecia que la historia es un hecho colectivo, que se vincula con las personas muertas y vivas, ellas y ellos son los libros que narran y

mantienen la historia comunitaria. Las llamadas *microhistorias*, son una ventana al universo de un pueblo o comunidad, en ellas encontramos una historia propia (Good Eshelman, 2007) y propias historias que narran su pasado por medio de la palabra-acción.

Los rituales, los cantos, la memoria histórica, elementos materiales: las deidades que cuidan y protegen a la comunidad, son medios que entrelazados son una forma de continuar, adaptar, renovar y cambiar la historia. Porque la historia no es sólo pasado documental, también es continuidad de la naturaleza y de la humanidad. En el pueblo un elemento sustancial para la creación de la historia es la Madre Tierra, base y principio de vida: “sin tierra no hay historia, muchos como en las ciudades pierden el origen porque no hay apego a la tierra, nosotros en los pueblos aún lo tenemos, entonces eso nos permite continuar con la historia y la tradición que nos dejaron” (Agustín Salvador, 2016).

Las tradiciones, como el ritual, la tradición oral, y los sitios sagrados son una forma de mantener y renovar el tiempo histórico, son medios que revitalizan la memoria, también son los medios en los cuales se depositan las creencias. Para ello expliquemos el contenido de estos dispositivos de reproducción histórica comunitaria.

1.- *Ritual*-es son un medio que “invocan la historia. La historia que antes de ser escrita ha sido contada, transmitida, escuchada y utilizada para darle una identidad y sentido de pertenencia a la sociedad” (García, 128: 2012). El ritual es tiempo – espacio sagrado, permite establecer, comunicar y agradecer a los seres ancestrales, a las personas que dieron la vida para que el pueblo exista, es un momento en el cual, señala el señor Francisco Cervantes: “uno se encuentra con el pasado, porque las fiestas son herencias de la gente de antes, dar ofrenda es algo que hacían los de antes, uno sólo la continua, allí nos comunicamos con lo antiguo” (Francisco Cervantes, 2016).

Los rituales como indica el señor Francisco, son una afirmación verbal, emocional, un acto sentipensante colectivo que refleja e invoca las deidades, los espíritus que habitan en la naturaleza, es el momento donde “se establecen vínculos entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos” (García, 2012: 121)

2.- La oralidad; es un medio que comunica el universo y las relaciones que hay con el pasado, es otra forma de retener y contar la historia, en palabras de Montemayor “la tradición oral de los pueblos indígenas de México, quizás “puesta en orden” en códices ahora destruidos o desaparecidos, es una especie de depósito de información más amplio que el recuerdo de un narrador particular” (Montemayor, 2000:100).

La oralidad está en la vida cotidiana, en los rituales, donde la palabra es importante para ofrendar cantos, rezos, o agradecimientos que comunican con el tiempo sagrado. En los lugares sagrados (cerros) se usa un lenguaje ritual que remiten al pasado, el cual forma parte de la historia.

Quando voy a la ofrenda no rezo en católico. Le pido a otros seres, le pido a la tierra, a la naturaleza que nos cuide, que nos de alimento, le pido a las Deidades, a los Teos que son sagrados. Quando estoy hablando le digo los rezos que me enseñaron, algo que por generaciones se nos ha enseñado, uso palabras como Madre Tierra, a los vientos, al agua... Entonces estas palabras también las debo enseñar a alguien más (Agustín Salvado, 2016).

3.- Algunos lugares sagrados son: los cerros, ojos de agua. Estos son lugares donde habitan seres ancestrales que forman parte de la historia. Son espacios que permiten revitalizar la memoria e historia, porque en esos espacios habita la naturaleza, los muertos, la vida, las deidades, es el lugar donde se realizan las ceremonias de tiempos prehispánicos.

El pueblo al no tener documentos que registren la fundación del pueblo, evoca por medio de la palabra, así como de los rituales y de los sitios sagrados una red de significados que permiten visualizar la cosmovisión de Madre Tierra, además son relaciones que permiten crear mecanismos de organización social y comunitaria “porque son buenos para llevar la vida” (Testimonio, 2016).

A través del mito y del ritual se expresan relaciones de apego, respeto a la naturaleza. Además el mito y el ritual son una manera de establecer la *etnociencia* que se produce entre los pueblos originarios, son parte de las relaciones colectivas en las cuales la abstracción de los pensamientos y las ideas se plasman en el paisaje cultural sobre el sentir de la Madre Tierra.

CAPÍTULO II

MEMORIA Y MITO

2.1 Del recuerdo a la memoria

Eduardo Galeano señala en el Libro de los Abrazos “recordar: del latín *recordaris*, volver a pasar por el corazón” (Galeano, 2015:03). Volver a pasar por el corazón es ir desplazando el olvido y recuperar las rutas del recuerdo: imágenes, emociones, personas, el tiempo y espacio que construirán – reconstruirán el pasado para situar la memoria.

La memoria permite realizar un viaje al pasado, ese retroceso se vincula al recuerdo. El recuerdo es una imagen, experiencia, vivencia que es compartido. Recordar, apunta Néstor A. Braunstein: “es representar. Es atrapar una ausencia y volver a hacerla presente al contarla o contárnosla a nosotros mismos en nuestro fuero interno” (Braunstein, 2008:18), es evocar el pasado.

Señala Maurice Halbwachs, recordar es:

Localizar, es estar al tanto del momento en que se ha adquirido un conocimiento. Reconocer es tener el sentimiento de haber tenido presente en otro momento una persona o a una imagen que hemos visto [...] El recuerdo se encuentra a la vez reconocido y localizado (Halbwachs, 2004:139).

Este proceso de *recordaris* para los pueblos originarios, tomando el testimonio de Chiepetepec es dar vida a los elementos simbólicos y materiales que dan lógica y sentido de pertenencia a la Madre Tierra.

Por ello evocar recuerdos para la defensa y cuidado de la Madre Tierra es construir y reconstruir elementos colectivos. Por medio de los recuerdos, indica Gilberto Giménez; “adquiere el sentido activo de una intervención sobre el territorio para mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo [...], que suponen un proyecto de construcción o reconstrucción del espacio, que se ajustan plenamente a este sentido activo y práctico del término “valorización” (Giménez, 1996: 11).

La memoria al igual que la Madre Tierra se construye y reconstruye, se valora. Por medio de ella se evocan recuerdos que representan el pasado, se localizan imágenes,

sonidos, personas que hacen reconocer-nos ante el futuro como un recipiente que traslada tiempo, saberes, conocimiento y experiencias.

La memoria propone Enzo Traverso es: “una representación del pasado que se construye en el presente” (Traverso, 2012:285), se basa en recuerdos, en historias que cimientan una memoria colectiva, narrando hechos culturales, políticos, sociales y personales que la convierten en una memoria histórica impregnada de silencios y olvidos (Pollak, 2006).

La memoria estructura los recuerdos y los recuerdos a la memoria, es una labor cognitiva que reproduce voces, olvidos o silencios. Indica Halbwachs: la “memoria es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial pues que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de revivir en la conciencia del grupo que la mantiene” (Halbwachs, 1968: 213-214).

La memoria se diferencia de la historia, la primera es; “un conjunto de recuerdos individuales y de representaciones colectivas del pasado. La historia es un discurso crítico sobre el pasado: una reconstrucción de los hechos y los acontecimientos pasados tendiente a su examen contextual y a su interpretación” (Traverso, 2012:282).

En Chiepetepec el uso de la memoria es revivir sus antepasados, indica la señora Guadalupe: “para mí la memoria es vivir y ver a mi papá con sus enseñanzas y sabías palabras, es ver a todos nuestros antiguos para saber el cuidado de nuestra Madre, de la tierrita” (Guadalupe Modesto, 2016).

Como indica la señora Guadalupe el recuerdo permite conectar con las enseñanzas y personas. El recuerdo sitúa el contexto social, espacial y temporal de las imágenes, colores, olores, sabores, emociones. El uso de la memoria en el caso del pueblo permite tejer un puente entre pasado – presente, en cual la memoria se une a la historia; es el camino que retiene el origen y sentido de las personas que han sido excluidas de una historia nacional.

Menciona un habitante del pueblo:

“Para nosotros tener memoria es saber nuestra historia, es recordar que nuestros padres, madres, abuelos, bisabuelos, y más personas lucharon por mantener nuestras tradiciones” (Testimonio, 2016).

Para las personas del pueblo la memoria se define, indica la señora Guadalupe Ibáñez: “algo parecido a un libro” (2016), hace referencia a entender la memoria no sólo como un concepto fijo en el tiempo o en la narración. La memoria es desde la practica un “libro vivo” (Magdalena Diego, 2016). En los testimonios del poblado se destaca la memoria como un “libro”, en sentido metafórico y con el agregado vivo, habla de una manera actual de interpretar el pasado.

En cuanto a metodología y ciencia hay diferencia entre historia – memoria, indica Gilberto Giménez: “la historia divide la sucesión de los siglos en periodos, de la misma manera en que la materia de una tragedia se distribuye en varios actos” (Giménez, 2005:119). La permanencia de la memoria de los pueblos, esos cortes no existen, el tiempo es cíclico y su narración del tiempo está ligada a la historia local), estableciendo una diferencia entre memoria histórica e historia.

La “historia hace un análisis crítico que reconstruye los hechos a partir, en su mayoría de documentos” (Halbwachs, 1968). La historia indica Giménez es: “sin duda, la recopilación de hechos que han ocupado el lugar más importante en la memoria de los hombres y mujeres. Pero leídos en los libros, enseñados y aprendidos en la escuela” (Giménez, 2005: 118). Los acontecimientos para la historia son hechos pasados, elegidos, cotejados y clasificados siguiendo necesidades y reglas que no eran las de los grupos (Halbwachs, 1968: 212). La historia realiza una construcción – reconstrucción de pasado mediante, en su mayoría de documentos.

La memoria permite y es un puente entre memoria e historia que se construye y reconstruye a partir de testimonios, sin embargo no hay memorias sin historias ni historias sin memorias, están ligadas y son en plural porque no hay una sola versión de pasado, son diversas voces, sentires pensares.

La memoria es un dispositivo que permite ubicar en la colectividad sucesos de importancia. La memoria histórica es un medio, señala Enzo Traverso se define como:

La memoria de un pasado que percibimos como clausurado y que ha entrado, a partir de entonces, en la historia. Dicho de otro modo, esta ley reenvía a la colisión entre historia y memoria que caracteriza nuestra época, encrucijada de temporalidades diferentes, lugar de miradas cruzadas hacia un acaecido y vivo archivo a la vez (Traverso, 2012: 284).

La memoria histórica para los pueblos originarios apunta Yemy Smeke de Zonana: “se convierte en un recurso fundamental porque permite mantener viva una historia de agravios y sufrimiento, y por otro lado, el saber que el sometimiento del que son parte es una situación transitoria, reversible, que puede ser cancelada mediante la sublevación” (Smeke de Zonana, 2000 :96).

La memoria en plural es social, colectiva e histórica porque teje vínculos, las personas se identifican, reconocen y conocen el pasado como parte de su presente ya sea para recordarlo o para olvidarlo. Halbwachs apunta: “si por memoria histórica se entiende la lista de los acontecimientos cuyo recuerdo conserva la historia nacional, no es ella, no son sus marcos los que representan lo esencial de lo que llamamos memoria” (Halbwachs, 1968:12).

Propone Michael Pollak que de la memoria surgen las memorias de abajo: la memoria clandestina y subterránea. La “memoria clandestina es aquella que se esconde, que se oculta para después ocupar toda la escena cultural”. La memoria “subterránea” es la “de los excluidos, de las minorías [...] de las culturas minoritarias y dominadas que se oponen a la “memoria oficial”, en este caso a la memoria nacional” (Pollak, 2006:19).

La recuperación y vivencias de las memorias de abajo vs las construcciones de la memoria de lo nacional es una constante disputa. Las memorias de abajo no son memorias escondidas, son diferentes memorias que resisten y construyen vida desde la defensa de su legado, del pasado, como lo muestran los pueblos originarios. El poder hegemónico, llámese Estado en el caso de México o colonización han tratado de mermar las memorias de los pueblos originarios y su relación con la Madre Tierra en una “memoria marginal, perseguida” (Florescano, 1998:16).

Ante esto los pueblos, como ejemplifica Chiepetepepec están en un proceso de disputa de la historia, de la memoria, y resisten mediante prácticas orales a la pérdida de sus recursos históricos. La memoria histórica es una red que retiene del pasado la tradición

oral, y del recuerdo elementos que al pueblo le interesan y son de utilidad para mantener las relaciones espirituales con la Madre Tierra.

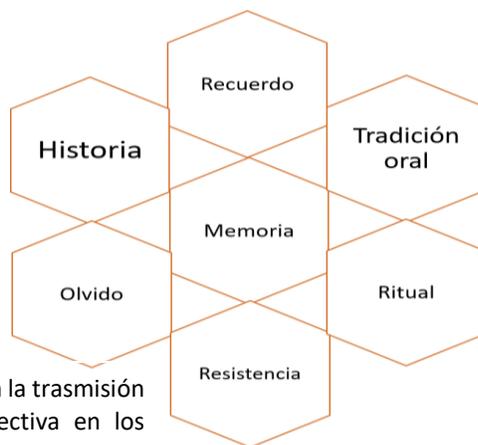
La memoria es una labor constante que si deja de narrarse indica Agustín:

Se va perdiendo la cultura y la tradición, ya que nuestra memoria no son sólo recuerdos, la memoria de nosotros está en todo. En el cómo pensamos, en el cómo nos comportamos, en el cómo hacemos las cosas, allí está la memoria, y de eso se alimenta la tradición, por eso si dejamos de hacer una cosa vamos perdiendo esos valores. Ahora, algunos jóvenes ya no quieren, entonces como ellos olvidan todo pues se van quedando sin valores sobre cuidar la tierra y eso es ir perdiendo identidad (Agustín Salvador, 2016).

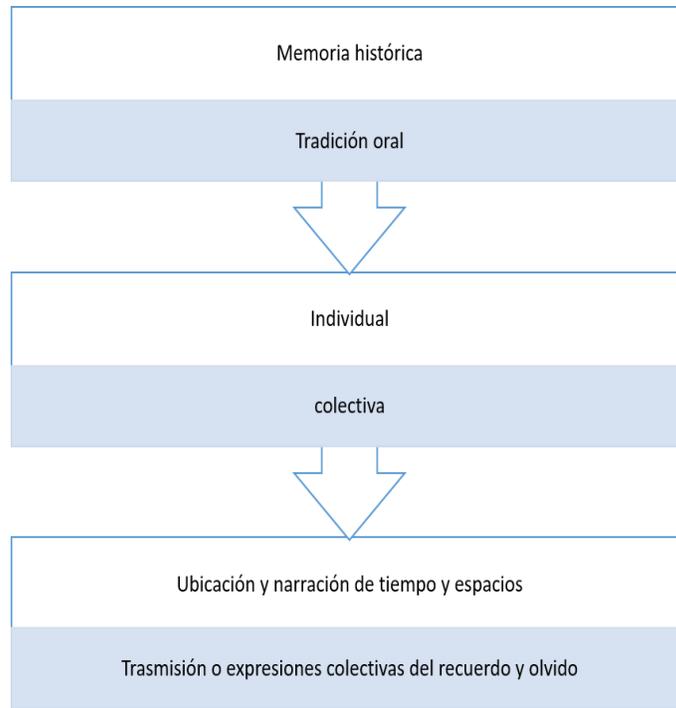
En la Chiepetepec el uso de la memoria está ligada a la tradición oral, a sus relatos míticos, unen su pasado–presente por medio de la continuidad de sus expresiones orales, en el cual indican las personas: “se encuentra la historia de los antepasados, y por medio de ellas damos seguimiento a lo que nos han heredado” (Guadalupe Ibáñez, 2015).

La tradición oral es un elemento fundamental para la trasmisión de la memoria y para la herencia de la *cosmovisión* de Madre Tierra que tienen las personas del poblado. Uno de los relatos importantes que se ha mantenido en la memoria colectiva es la pareja mítica: Chiepetzin y Tochlamatzin, para las personas son parte de su pasado, les explican un origen, sus raíces, además es un referente para proponer formas distintas de nombrar procesos colectivos que desarrolla el pueblo.

En el poblado las personas no hacen la diferencia entre memoria histórica y tradición oral , las tres se narran y entienden unidas, y se explican una en relación de la otra, por ejemplo los mitos para las personas se conocen como leyendas, cuentos o palabras antiguas.



EGP. Elementos que se activan en la trasmisión o narración de la memoria colectiva en los pobladores de Chiepetepec.



EGP. Elementos que se activan en la trasmisión o narración de la memoria colectiva en los pobladores de Chiepetepec.

2.1.1 Memoria, una labor de la resistencia

Enrique Florescano plantea la pregunta: ¿Cómo se explica que al cabo de 500 años de imposición de nuevos dioses, cultos y regímenes políticos, el Estado español, la iglesia católica y los gobiernos nacionales no pudieron cambiar las antiguas creencias de los 'indígenas'? (Florescano, 1998:314)

Ante la pregunta de Florescano, insertándola al resguardo de Madre Tierra, existe una supervivencia de las formas colectivas de mantener las relaciones y la visión de Madre Tierra porque:

- 1) Las formas y relaciones intersubjetivas que tienen las personas con su entorno natural y comunitario son relaciones sagradas.
- 2) La espiritualidad étnica que se práctica por medio de rituales reivindica a los pobladores un lugar e historia.

3) Los conocimientos y saberes que se han resguardado por medio de la tradición oral se revitalizan por medio de los rituales y ceremonias comunitarias.

4) La transmisión de conocimientos y saberes continúa por medio de la memoria histórica.

La memoria y el conocimiento, indican las personas del pueblo, principalmente los y las mayores: “son cosas que nuestros padres aprehendieron desde antes que uno naciera, eso es un aprendizaje; algo que enseña a vivir. Entonces la memoria es conocimiento porque nos indica cómo explicar y respetar la vida” (Natividad Ponciano, 2016).

La continuidad de la memoria como indica la señora Natividad tiene que ver con la vida, además es un recurso para enfrentar la falta de una historia escrita, comenta una persona del poblado:

Nosotros tenemos historia y memoria. Dos cosas que nos sirven para saber nuestro origen, nosotros somos herederos de una cultura de hace muchos años, de hace más de 500 años. Quizá ya desde antes la cultura de nosotros existía. La memoria que tenemos proviene de allí, de cómo se creó y se ve la realidad, además también hay memoria porque a falta de tener una historia escrita, pues nosotros vamos relatando lo que vemos en la naturaleza, en los caminos, y así hicieron los de antes.

Ellos contaron (los antepasados) lo dejaron a sus hijos, sus hijos a sus hijos, hasta formar una cadena y ese relato hizo la historia de nosotros. Entonces mediante las personas de antes que hablaron, creyeron y cuidaron esa tradición nosotros sabemos nuestra historia (Testimonio, 2016).

Los relatos de los mitos además de transmitir el pasado brindan a las personas parte de su historia. En la memoria hay narraciones de la llegada de los primeros pobladores, de los lugares sagrados, y el relato del lienzo (que narra la migración de los Xochimilcas) está en la expresión oral.

Los relatos de la memoria es un tejido de relaciones *cosmorituales* y socioculturales que forma un conjunto de testimonios que han resistido al olvido, por lo tanto crean y recrean la historia mediante elementos materiales y simbólicos: los cerros, las cuevas, las cruces, rituales y relaciones espirituales que han resistido a la colonización y al proceso extractivista que destruyen y despojan a las comunidades de la Madre Tierra. A través de los usos de la memoria (Todorov, 2013) se activan y transmiten los mitos que dan origen y apego al pueblo.

Reproducir y utilizar la memoria ancestral que los habitantes tienen, comenta Agustín Salvador es:

Un medio por el cual conocemos nuestra historia, y nos damos cuenta de los cambios que han pasado. Es conocer nuestro pasado: saber quiénes somos, y así defender lo que es nuestro. Actualmente tenemos mucha violencia hacia nosotros, ya sea por el gobierno, o por las políticas que hacen ellos (los políticos). Desde afuera nos atacan.

Conocer lo que somos nos ayuda a mantener y construir nuestras propias raíces (Agustín, 2015).

Los usos de la memoria no sólo giran en torno a la reproducción de ideas, narraciones o el recuerdo. El uso de la memoria como expone Agustín es un medio para organizarse, para defender sus raíces y articular movimientos para la protección y recuperación del legado ancestral. La visión de Madre Tierra es el “centro de todo. Cuando cuidamos la tierra, cuando ofrendamos, cuando uno cuenta su historia va respetando lo que nos han enseñado, y de esa forma vamos protegiendo el agua, el aire, el fuego” (Guadalupe Modesto, 2016).

La defensa de la Madre Tierra no es sólo un movimiento armado. La resistencia y lucha por la forma de concebir la tierra desde la experiencia del pueblo inicia desde el cómo se transmite por medio de relaciones simbólicas, espirituales y materiales. La transmisión y herencia de la memoria histórica, así como la práctica de las relaciones intersubjetivas, la apropiación del legado ancestral que realizan las personas muestra y forma parte de las luchas por recuperar la “tierra” a partir de un movimiento que rompe con visiones mercantiles. Expone Francisco López Bárcenas:

Algun@s indican que en el siglo XXI ya no hay movimientos indígenas en México, yo me pregunto: ¿Qué se entiende por movimientos indígenas? Hay movimientos en la actualidad, movimientos que no están usando armas, que están usando y defendiendo a la Madre Tierra desde lo espiritual, lo simbólico. Esos también son movimientos, no esperemos que siempre sean pueblos armados¹⁹.

La memoria está vinculada a la recuperación, fortalecimiento y narración de espacios sagrados para la preservación y/o recuperación de la Madre Tierra y de la historia. Las expresiones de la memoria permiten articular relaciones con la naturaleza, comenta una persona del pueblo:

Para nosotros mantener y respetar las leyes de la naturaleza es hacer labor por todos y todas. Porque nosotros aún mantenemos la memoria y con ello la importancia de cuidar lo que nos

¹⁹ Il coloquio *Diálogos Latinoamericanistas*, celebrado en Chilpancingo de los Bravo, junio 2016.

brinda, y esa labor debe ser de todos, pero como muchos ya no creen o perdieron la tradición de antes pues nosotros lo hacemos (Testimonio, 2015).

El testimonio arriba citado muestra que a través de la memoria se realiza un trabajo por cuidar y mantener las enseñanzas que les fueron dejadas por los antepasados. La memoria histórica está y es vinculada a un pasado sobre la geografía simbólica (Barabas, 2004) que posiciona el reguardo de Tonantzin Tlalli como un movimiento “ethnohistórico que permite apreciar como la cultura y la memoria [...] pueden no sólo reconstruir un ancestral espacio, sino también su movilización, apropiárselo y darle el contenido simbólico, histórico y político que lo caracteriza como propio” (Velasco, 2007:58).

El uso de la memoria es una labor de conciencia que narra la importancia de los elementos que identifican y dan identidad a la visión de Tonantzin Tlalli que preservan. Las concepciones, sentires y pensares construyen formas de resistencia cultural y epistémicas, reproduciendo una “ideología de la resistencia” (Centeno, 2006:97). Formando una resistencia de la memoria, señala el señor Francisco:

Es importante seguir con nuestras tradiciones, ya que no solo son fiestas, o la vestimenta. Es lo que somos: nuestra lengua, nuestra historia, así por medio de ella sabemos quiénes somos, pero lo más importante es que sabremos que cuidar y defender (Francisco Cervantes, 2016).

La resistencia de la memoria se refiere a los procesos comunitarios y simbólicos que han adoptado y construido las personas del pueblo, en este caso: la tradición oral, las fiestas, las deidades, mitos, historia oral, que pueden ser leídos e interpretados porque hay un conocimiento que permite agrupar, materializar, así como generar una posición política e ideológica y se construyen los medios para enfrentar la opresión, represión y hostigamiento que históricamente han padecido, edificando una memoria de la resistencia, que narra las experiencias, luchas, recuerdos, retos, logros y experiencias que Chiepetepec construye, indica Agustín:

Para nosotros todo lo que tenemos es parte de lo que hicieron nuestros antepasados, lo que vemos: desde los cerros, el cielo, los caminos, forman parte de nuestra historia, de lo que somos. Por eso es importante que hagamos caso y respetemos lo que nos dejaron nuestros ancestros, ya que nosotros, tanto como mujeres y hombres somos lo que tenemos la tradición o los que también la perdemos.

Cuidar nuestra Madre Tierra es responsabilidad del pueblo (Agustín Salvador, 2016).

Las acciones, desde el hecho de narrar los recuerdos, y usarlos en escenarios sagrados va construyendo una memoria de la resistencia, propone Viviana Manríquez y Sandra Sánchez que se traducen como: “memorias de la sangre y memorias de la tierra” (Manríquez y Sánchez, 2003), permiten explicar cómo se ha heredado la memoria. La memoria de la sangre indica Manríquez y Sánchez es:

Es una forma de advertir el despliegue de una lógica indígena para organizar sus relaciones sociales y políticas que funciona entre, bajo o a la par de la lógica hispana y que involucran, además de la adscripción a un territorio y espacio de origen, los vínculos familiares que contienen una “sabiduría lentamente acumulada y casi innata de la sangre” (Fox, 1972:16). A esta sabiduría los indígenas recurren constantemente, porque constituye para ellos las bases de las relaciones sociales, políticas, económicas y rituales (Manríquez y Sánchez, 2003: 46).

La narración de la memoria y las expresiones rituales han permitido que a más de 500 años de la colonialidad, de los procesos capitalistas de despojo territorial y el epistemicidio, las personas preserven el valor de su memoria porque la forma de entender y sentir a Tonantzin Tlalli se vincula con procesos abstractos en los cuales la memoria retiene elementos colectivos que les son útiles para organizar el tiempo y espacio.

2.2 El mito

Una manera de mostrar las relaciones sagradas con la tierra y el apego hacia ella es por medio de los rituales, en dichos eventos se materializa la memoria colectiva que las personas tienen respecto a sus mitos. El mito, desde una mirada estructuralista clasifica y ordena la realidad. En la propuesta de Claude Levy-Strauss *el mito es la ciencia de lo primero*: es el medio que nos puede decir la verdad o la falsedad respecto a la realidad que se interpreta.

El mito para Strauss es un recurso que permite establecer y plasmar el mundo en pares de oposición, es una relación donde el ser humano está permeado de una constante construcción y reproducción de elementos que le permiten renovarse e interpretarse en la naturaleza.

El mito de las deidades en el caso de Chiepetepepec muestra como las personas del pueblo generan dispositivos orales y colectivos que se han mantenido en la memoria para producir una *etnociencia*. El análisis de los mitos no debe considerarse parte de un estudio primitivo de los estudios religiosos. Al estudiarlos se conoce que las

experiencias de los mitos, señala Emilie Durkheim esta: “fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas resistencias de las que no habría podido escapar. Cuando abordamos, pues, el estudio [...], es con la seguridad de que se atienen a lo real y lo expresan (Durkheim, 1982: 322).

El estudio de los mitos, concebidos y reproducidos dentro del pueblo permiten ubicar una categoría del pensamiento: las relaciones entre personas y Madre Tierra imbricada de un conjunto de relaciones sagradas que fueron construidas en tiempos antiguos, en “tiempos donde el mundo se estaba formando” (Magdalena Diego, 2016), por ello los relatos de la memoria son elementos importantes que comunican cómo se ha mantenido o modificado la visión.

Claude Levy-Strauss destaca que los mitos:

- 1) Tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados.
- 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas.
- 3) Estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera (Strauss, 1987: 233)

El mito es: “*haces de relaciones*, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante” (Strauss, 1887:234). El mito se expresa de manera colectiva por medio de los rituales. Los rituales son el medio que muestra un momento y espacio sagrado de la construcción del mito.

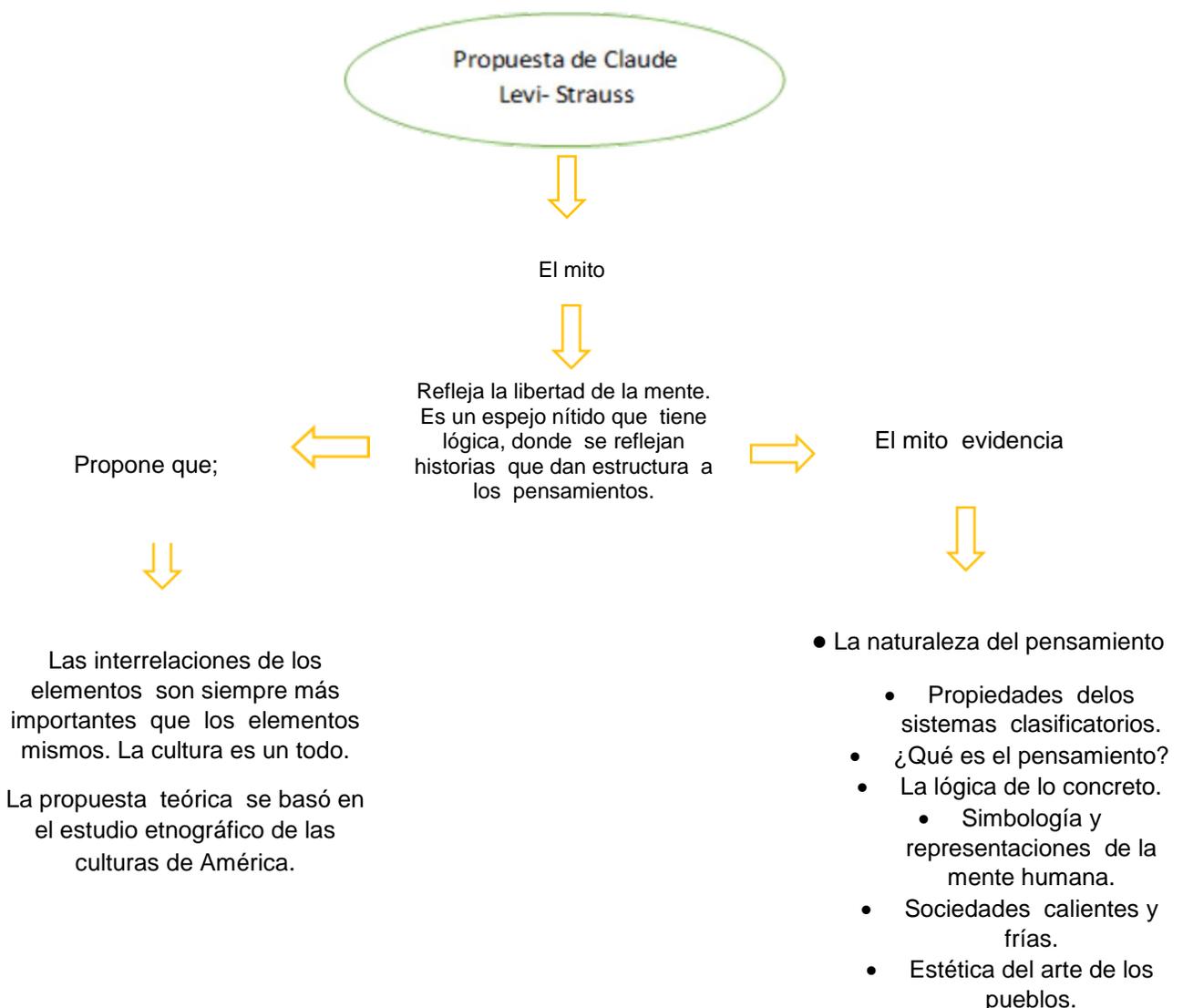
Víctor Tuner en la *Selva de los símbolos* señala que el ritual es importante en la representación de los mitos porque:

Es una conducta formal prescrita en ocasiones no denominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres o fuerzas míticas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura en un contexto ritual (Turner, 1980: 21).

El mito es palpable en la medida que se expresa y lleva acabo por medio del ritual, esto permite tejer una red entre pensamiento-acción. Al leer un mito, es decir al analizarlo se ubican elementos que lo hacen desplazarse por diversos escenarios de la vida: entre lo sagrado, planos metafísicos, lo terrenal, personas, animales, y la naturaleza, con esta última se representan los planos sagrados del mito.

En este sentido se lee el mito que las personas del poblado de Chiepetepec tienen respecto a los seres fundadores del pueblo, mediante los testimonios orales el mito de las deidades establece relaciones con el entorno, además muestran una forma de crear estrategias de cuidado de las cosas que otorga la naturaleza y los creadores de vida, sea Dios, o Chiepetzin junto con su pareja Tochlamatzin.

El mito y el ritual forman parte de las representaciones de la memoria y de la tradición oral que va narrando: “Historias. Son las que narran el cómo llegamos a vivir, lo que significan los cerros, los montes, todo lo que vez aquí; por eso es importante seguir con nuestra tradición y contarle a nuestros hijos lo que significan” (Testimonio, 2016). El relato de la “pareja mítica” del pueblo permite ubicar de manera material y colectiva cómo se le asigna un valor sagrado y espiritual a los espacios donde los creadores vivieron.



2.2.1 La pareja antigua de Chiepetepec

La memoria histórica es una posición ideológica, social y cultural. Por medio de la tradición oral, danzas, rituales, fiestas, cantos, espiritualidad, entre otros elementos se construyen espacios para la continuidad de la memoria de la cual se deriva un conjunto de experiencias que las personas de Chiepetepec tienen, y narran etnografías simbólicas de su pasado: ubican nombres, personas, lugares e historias importantes para la defensa, cuidado y continuidad de la visión de Madre Tierra, edificando una memoria que ha resistido al tiempo.

Agustín Salvador ha encontrado en el anexo de Maliaxapa las deidades, por lo tanto realiza una labor de documentación con las personas mayores del pueblo y comunidades cercanas sobre el origen y significado de las deidades, el resultado; tiene entrevistas en las cuales se explica el origen del pueblo, así como el valor que se le atribuye a los mitos en relación a las deidades. En las conversaciones que Agustín ha documentado destacan los relatos sobre la pareja antigua. La “pareja mítica” (Agustín Salvador, 2016) indican las personas mayores:

Surgio en los tiempos donde apenas se formaba el mundo. La tierra se movía, se movía. Estaba dando vueltas, entonces Chiepetzin se formó. Pero él andaba así atrás de sus queridas de Aquiltepetl (Aquilpa) y Copeña o María Teresa (Copanatoyac). Entonces su esposa Tochlamatzin le decía que se apurara porque el tiempo se iba a pasar, pero entonces ya amaneció. Chiepetzin ya no pudo salir.

Entonces él dijo: - pues mis hijos se van a quedar a vivir aquí, aquí abajo. Aquí donde hay agua, aquí van a vivir (Entrevista realizada por Agustín, 2017).

En la conversación que registró Agustín hay presencia de figuras femeninas: Aquiltepetl y Copeña. El primer nombre de Aquiltepetl actualmente hace referencia al poblado de Aquilpa, en este pueblo destacan los hallazgos de material arqueológico de estilo ñuiñe. Copeña o María Teresa es el poblado de Copanatoyac, en éste lugar también se ha encontrado material arqueológico de estilo ñuiñe. Antes de ser pueblo Copanatoyac y Aquilpa se les consideró deidades porque tuvieron relaciones sentimentales con Chiepetzin.

Agustín documentó por medio de las entrevistas que la región de la Montaña en tiempo antiguo pudo ser: “el lugar donde vivieran los mexicas. Esto iba hacer México, pero

Chiepetzin no se apuró” (Entrevista realizada por Agustín Salvador, 2017), este relato tiene presencia en varios pueblos de la región.

Para las personas que creen en las deidades, el origen se vincula con la formación del mundo. En otros relatos orales realizados por Agustín, las deidades tienen su representación y significado del nombre basado en momentos y hechos que sucedieron en la vida cotidiana: “mi abuelo me contaba que el abuelo de su abuelo conoció a Chiepetzin. Chiepetzin siempre fue deidad, pero conocieron a un señor que creían era Chiepetzin” (Entrevistas hecha por Agustín Salvador, 2016).

En el caso de Chiepetzin las personas de antes señalan que había en el pueblo un señor que tenía similitudes con la deidad.

Me contaba mi abuelo, bueno que el vio cuando era niño que en el pueblo había un señor que tenía mucho maíz. A ese señor que tenía mucho maíz, algunos decían que era Chiepetzin porque tenía mucho alimento. Entonces ese señor venía mucho al cerro (cerro de Chiepetzin). Eso me contaba mi abuelo. A lo mejor si era Chiepetzin (relato retomado de las entrevistas hechas por Agustín Salvador, 2017).

En otro relato que Agustín realizó, ubicó el origen de los nombres de los cerros, en el cual destaca la presencia de Chiepetzin y Tochlamatzin en forma humana.

El cerro de Tochlamatzin o también conocido como María Antonia, quiere decir coneja vieja. Esto porque cuentan que en ese cerro siempre veían conejos, pero también dicen porque luego veían que una señora allí anda. Entonces la veían y le preguntan quién es. Ella entonces les decía: - Ahorita le voy a dar de comer a mi marido allá arriba- (referencia al cerro de Chiepetzin), se venía para acá a dejar de comer. Por eso el cerro se llama así Tochlamatzin, porque ellos, las personas de antes vieron como María Antonia andaba en el pueblo para darle de comer a Chiepe (Entrevista realizada por Agustín Salvador, 2017).

A partir de esta experiencia del relato que las personas comentan sobre María Antonia se le asigna nombre y da sentido sagrado al cerro. Los relatos que Agustín registró ubica en diferentes espacio y tiempo a los seres que fundaron el pueblo; desde tiempos en los cuales se formaba el mundo y ellos estaban en el pueblo en “forma de Teos”, hasta el tiempo en el cuales las deidades tienen presencia en el pueblo mediante forma humana, o en representaciones de la naturaleza: “porque ellos siempre han sido deidades. Entonces lo que vemos son solo las creaciones que ellos hicieron” (Agustín Salvador, 2016).

Además del valor sagrado y cosmológico que se le atribuye a las deidades a través de las experiencias orales, por medio del uso se le asigna una importancia dentro de las

creencias religiosas y el ciclo agrícola. Las cosas de antes, apunta la señora Guadalupe Ibáñez: “son importantes porque nos dan de comer, porque ellos cuidan las cosas, por eso se les ofrenda” (Guadalupe Ibáñez, 2016).

El relato de la “pareja antigua” de Chiepetepec, llamada así por las personas adultas del poblado, al paso de los años se ha ubicado en la categoría de “historia” o leyenda. El mito no figura como categoría colectiva, a cambio se colocan las palabras sagradas, es decir las narraciones que sus antepasados les contaron sobre la pareja, esta relación *cosmoespiritual* indican las personas, tomando los relatos de las personas grandes es: “como una forma de ver el mundo”, entendidos como “historias del pueblo” (Testimonios, 2016)

Expone Agustín que los mitos: “son importantes (los relatos orales) porque así no olvidamos a nuestros antiguos, nosotros somos ellos y ellos son nosotros, somos una sola historia, mediante nuestra historia que son los teos, las deidades, tenemos presente y cuidamos a nuestra Madre Tierra” (Agustín Salvador, 2016). La relación que señala Agustín es parte de un proceso colectivo que les ha sido útil para reforzar la identidad y para cuidar los elementos de su entorno natural. La tradición oral ha permitido que la visión de Madre Tierra que hay en los pobladores se mantenga.

El uso y resguardo de los elementos orales son fundamentales en la simbolización. Los mitos son importantes en la construcción y vivencia de la historia colectiva, indica Halbwachs:

La historia no es todo del pasado, pero tampoco es todo lo que queda del pasado. O, si se quiere junto, a una historia escrita, se encuentra una historia viva que se perpetúa o se renueva a través del tiempo y donde es posible encontrar un gran número de esas corrientes antiguas (Halbwachs, 1968:109).

Parte de la historia viva son los “mitos”. En el caso del pueblo los “mitos” son parte de la historia porque se vinculan con la naturaleza y con ello a la Madre Tierra, construyendo experiencias colectivas. Para las señoras del poblado, las principales trasmisoras de los relatos orales, comentan que las narraciones: “forman parte de un pasado que permite conocer el origen de nuestros saberes” (Magdalena Diego, 2016), los cuales ocurrieron:

“En tiempos muy lejos. Desde que yo era niña nos decían que los cerros se llaman Xipe y Tochlamatzin. Entonces no se le puede cambiar el nombre, porque eso ya estaba antes de que muchas religiones y nosotros existiéramos” (Agustina Modesto, 2016).

El origen del nombre de los cerros sagrados radica en la creación, comentan la señora Natividad Ponciano:

Es hablar de más allá, de cuando era niña, de lo que sé y vi de cómo era antes. De la pareja de Chiepetzin y Tochlamatzin, también conocidos como Marcos Chiepe y María Antonia que están en el pueblo en forma de cerros, es importante, son importantes. Tenemos un cerro que se llama Marcos Chiepe Gobernador y María Antonia Gobernadora que se les ofrenda en el cerro de Chiepe. Se les ofrendaba desde que yo era chiquita, antes había mucho respeto, ahora se está perdiendo y con ello se pierde el cuidado de los animalitos y de la tierra.

Antes se les ponía ofrenda a los animalitos, al maíz, a pesar de que algunos dejan de creer nosotros seguimos ¿Por qué seguimos? Porque creemos, además por qué alguien debe ofrendar y reparar todo el daño que se hace a la vida de los demás (a la naturaleza, animales y a la tierra)

Se ofrendaba por que los cerros son la pareja que nos cuida, la que inició la vida aquí. Chiepe y su pareja se convirtieron en cerros. Marcos Chiepe y María Antonia son pareja de aquí. Cuenta la historia, nuestra historia que hace mucho tiempo, cuando se fundó el pueblo Marcos Chiepe y María Antonia ya vivían aquí (Natividad Ponciano, 2016).

Para los pobladores de Chiepetepec el mito de la pareja antigua forma y es parte de su visión sobre la Madre Tierra; es un elemento que ha permanecido y se ha narrado mediante la oralidad, formando un presente que se renueva y revive mediante rituales y la cotidianidad, heredada por generaciones mediante elementos arqueológicos, apunta Sandra Cardona y Lorena María Palacio: “el patrimonio arqueológico es una muestra tangible del pasado[...] Para Per Cornell, materializar la memoria a través de símbolos, como la escritura o los petroglifos, es una forma de externalización que permite la transmisión de una memoria colectiva” (Cardona y Palacio, 2007:295).

El relato sobre la pareja se ha mantenido entre los habitantes; es un elemento importante porque da apego y hace sagrado el lugar donde las personas viven, un relato mítico sobre la pareja antigua es el que comenta la señora Natividad Ponciano:

Un día María Antonia le dice a su esposo que se apurara, que trabajara, porque ya era tarde, ya iba hacer temprano, ya iba amanecer, que trabajara para que sus hijos vivieran bien, que se apurara.

Pero Marcos Chiepe no lo hizo, se fue con sus otras señoras. Él tenía más mujeres, tenía queridas, entonces él se fue, se fue con sus queridas. Entonces María Antonia Gobernadora se

enojó, se separó de él, se fue de la comunidad, y Marcos Chiepe se quedó en la comunidad, no se apuró a trabajar y se quedó.

María Antonia se fue, y en el camino fue dejando a sus hijos que se convirtieron en cerros para que estuvieran cerca de su papá. Ella se fue, y también se convirtió en un cerro. Ella es el cerro de Tochlamatzin. Por eso se les ofrenda, se va a pedir a los cerros que nos cuiden, que protejan la comunidad. Que nos cuiden, porque ellos son la pareja antigua que habitó esta tierra.

El día de la ofrenda se pide por nosotros, pero también por ellos, para que no estén enojados, y se junten, que sean pareja, a pesar de ser nuestras deidades, ellos también tuvieron problemas como nosotros, por eso también vamos a poner ofrenda, porque necesitamos.

La señora Magdalena Diego, comenta:

La leyenda que te voy a contar es muy importante para el pueblo porque están aquí, uno es Marcos gobernador o Chiepe, y el otro cerro es María Antonia, ellos son la pareja, esto es de cuando se formó donde vivimos.

Un día le dijo Chiepe a María Antonia: - Apúrate ya va amanecer, apúrate para que tus hijos vivan bien-. Pero entonces, lo que hace Marcos Chiepe, se le hizo noche por andar con sus queridas.

María Antonia se molestó, y se separó de él, se fue de aquí. Entonces la historia es que María se Antonia se fue, por eso el cerro se separó de aquí.

Entonces Marcos Chiepe se quedó aquí, se quedó en el pueblo, no se apuró y se quedó hecho cerro en el pueblo. María Antonia se quedó en cerro en otro lado (Magdalena Diego, 2016).

La señora Guadalupe Díaz expone:

Hace tiempo atrás la pareja estaba molesta, entonces se tienen que juntar. Lo que te voy a decir es lo que mi corazón siente, es lo que siento, lo que pienso, cada palabra dice eso.

Marcos Chiepe y María Antonia son la pareja de cerros, son nuestros antepasados, ellos vivían aquí, pero un día Chiepe no hizo las cosas, no se apuró a trabajar por sus hijos y se enojó María Antonia.

María Antonia, Tochlamatzin le dijo a Marcos: - apúrate, ya va anochecer, apúrate para que tus hijos vivan bien, pero él andaba con sus mujeres, él tenía queridas, por andar con ellas se le hizo tarde. Entonces Tochlamatzin se enojó y se fue, dejó a Marcos Chiepe, se fue con sus hijos, sus hijos se convirtieron en cerros, en el camino ellos se quedaron, se les hizo tarde, y se convirtieron en cerros (Guadalupe Díaz, 2016).

La señora Guadalupe Ibáñez comenta:

La historia, la leyenda que te digo es de aquí. Es de Marcos Chiepe y María Antonia, por eso nosotros tenemos que respetar porque ellos son parte de la familia, ellos nos dieron la vida.

El cuento de ellos nos dice que las deidades son familia, tienen vida. Ellos tuvieron problemas como nosotros, porque ellos también tienen vida, se separaron por cosas de pareja.

Marcos Chiepe tenía más mujeres. María Tochlamatzin le dijo que se apurara, que hiciera cosas para sus hijos, pero no, él estaba con las mujeres. Entonces ella se enojó y se fue con sus hijos. Lo dejó a él, pero él no se fue porque se le hizo noche y se convirtió en cerro, ella también se convirtió en cerro, también los hijos (Guadalupe Ibáñez, 2016).

En los relatos de las señoras la pareja se relaciona y tiene comportamiento como ser humano, a Marcos se le relaciona con más personas con las cuales sostenía

relaciones sentimentales, por lo que se convirtió en cerro. Esto establece un lazo familiar entre las personas y las deidades: se le considera y es un ser vivo, personas que habitan en el pueblo.

María Antonia es importante en el pueblo porque representa la fertilidad. En la ofrenda que se pone para el pedimento de la lluvia ella es el ser al que primero se le ofrenda, y pide permiso para llevarla al cerro de Chiepetzin.

Primero vamos al cerro de Tochlamatzin, allí se les ofrenda, se le pide que no esté enojada, después vamos al cerro de Chiepe, y ya llevamos a María Antonia, allí se juntan, se les ofrenda. Son importantes porque ellos son la naturaleza, ellos son la tierra que nos alimenta. (Natividad Ponciano, 2016).

El relato de las señoras da a conocer el origen natural de la población, destaca la personificación de los cerros con el comportamiento humano: tienen familia, hijos, todos convertidos en cerro. Estos cerros son los responsables de cuidar a los pobladores.

Los nombres de los cerros y lugares sagrados son un referente que muestra la relación del mito con el entorno social, natural y espiritual de la Madre Tierra. Porque el mito de la pareja antigua, indica don Francisco Cervantes es la: "historia de sus antiguos", en la concepción de las personas del pueblo el relato oral del mito representa parte de la historia, porque la historia en el pueblo "no es asunto del pasado sino hechos que continúan en la memoria colectiva y que los afectan en el presente y que tendrán consecuencias para las futuras generaciones" (Aquino, 2006:101).

El relato de la pareja antigua, además de contar el origen mítico de la población da a conocer los "problemas" que la pareja antigua tuvo, esto último muestra que a pesar de ser considerados deidades también tienen vínculos y actos humanos, por ello, las relaciones también se equilibran con la ofrenda. Como señala la señora Natividad Ponciano la ofrenda inicia con el permiso de María Antonia.

El relato sobre la pareja antigua es conocido por la mayoría de la población, resistiendo a un proceso de constante cambio cultural, social y religioso, esto último ha ganado espacios con las diversas iglesias, en su mayoría cristianos y Testigos de Jehová. Indica Claudia E. G. Rangel Lozano:

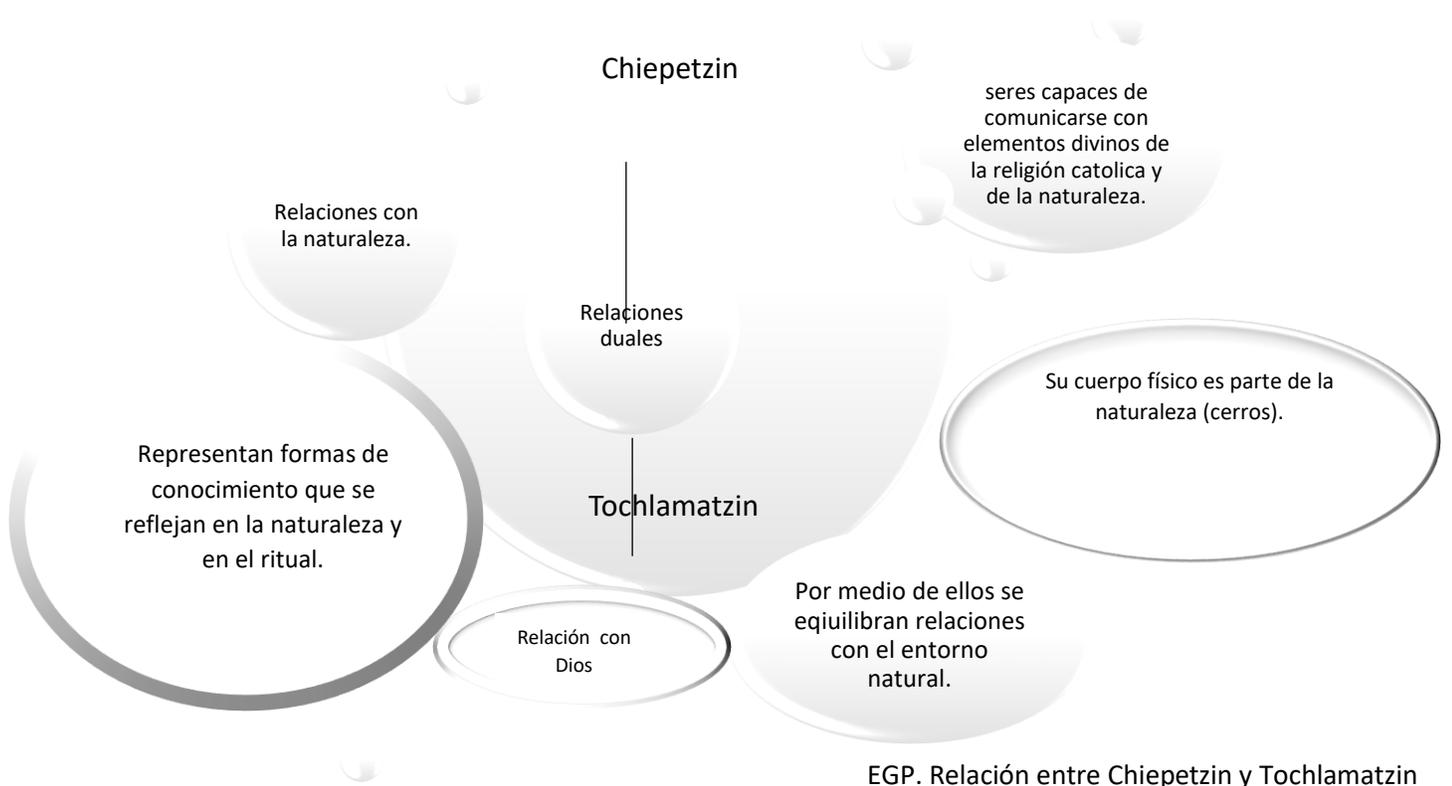
Los procesos de cambio social de adscripción religiosa en las comunidades originarias, en México, necesitan ser analizadas en el contexto de procesos de cambio social en los que se articulan transformaciones en el ámbito tanto comunitario como global [...]

Este cambio religioso puede explicarse como la búsqueda de sentido ante realidades inéditas o en crisis, mismo que permiten a los individuos encontrar razones para continuar adelante. Así como podemos distinguir entre conversión y cambio religioso, pues mientras el primero opera en el referente individual de las personas, el segundo alude al cambio que se manifiesta en el referente social donde éstos se insertan. Ambas dimensiones como es de suponer se encuentran articuladas (Rangel, 2001: 136-137).

Los cambios de adscripción religiosa en el pueblo de Chiepetepec han aumentado, para el año 2015, un 45% del pueblo pertenecía a los Testigos de Jehová, para las personas adultas que creen en las deidades es una forma de cambio a lo que se enfrentan su cosmovisión en relación a la Madre Tierra. Ante la situación de cambios de religiosos las personas de la religión católica, creyentes de las deidades se preocupan y ocupan por seguir transmitiendo las historias y formas de vida que les fueron heredadas, para:

No dejar ir los orígenes, nuestros orígenes. Ya que la tierra no es de uno, mía o tuya, la tierra es de todos. Por eso es triste que no se entienda que la tierra no debería de venderse o dividirse ya que todos estamos y vivimos de ella. Si no se toma conciencia de la importancia del cuidado, estamos destinados a perder, no sólo la naturaleza, sino también la cultura, y con ello la vida, uno puede elegir la forma de vida que quiera, pero no tenemos derecho de olvidar la importancia de la Madre Tierra, por eso la importancia por conversar entre nosotros y con la naturaleza (Agustín Salvador, 2016).

La memoria y la narración de los mitos son el medio que da derecho al uso y acceso de la Madre Tierra. Los documentos pictográficos o escritos, indican las personas adultas del pueblo, probablemente, es: “el único medio donde contar las cosas de antes, porque no hay documento escrito, pero, por eso es bueno saber que alguien ya está escribiendo algo, porque nosotros ya somos viejos, entonces cuando nosotros morimos pues allí se muere la historia” (Magdalena Diego, 2016).



EGP. Relación entre Chiepetzin y Tochlamatzin

Similitudes y diferencias del relato mítico de la pareja antigua

Narrador@	Tiempo en el que sucede	Personajes	Espacio y lugar	Diferencias
Magdalena Diego	Cuando se formó el pueblo. No hay tiempo preciso	Tochlamatzin o María Antonia, Chiepetzin o Marcos gobernador e hijos	En la zona actual del pueblo	Narra que el hecho sucedió en por la madrugada: "ya iba a amanecer".
Guadalupe Díaz				El hecho paso cuando ya era noche: ", ya va anochecer".
Guadalupe Ibáñez				No señala el tiempo de los hechos.
Natividad Ponciano	Indica el tiempo de su infancia			Menciona que las cosas sucedieron cuando "ya iba hacer temprano".

EGP. Relación entre relatos orales de la pareja mítica

2.2.2 ¿Historia o mito de las deidades?

Se aprecia en las narraciones de las señoras que los fundadores del pueblo se convirtieron en cerros y con ello en habitantes y espacios sagrados que otorgan al pueblo protección, también son seres vivos que cuidan y protegen a la naturaleza, por ello los cerros son “espacios sagrados [...] en ellos habitan divinidades que protegen y que luchan por la defensa del territorio, son canales de comunicación en la estructura que une al cielo y tierra” (Velasco, 1993).

A través de los relatos orales de la historia de los teos se comunican y establecen límites, normas, formas de uso y cuidado de la tierra, ya que no sólo son simples “mitos”, para las personas de la comunidad son parte de su memoria que se renueva, vive y revive.

El “mito” desde la mirada de las personas del pueblo, es *historia antigua* que narra y ubica seres de la naturaleza, personas, lugares, porque “marca topografías en el territorio; siguiendo su huella se puede restaurar el orden social, las jerarquías, las fronteras” (Peña, 2011:43).

El uso, cuidado y sentir con la Madre Tierra, partiendo de la experiencia del pueblo mediante el uso de las deidades y de los “mitos” clasifica y asigna una manera diferente de construir las categorías, para los habitantes el mito es “historia antigua” (Testimonio, 207), señala Velasco Toro, los mitos:

Simbolizan seguridad porque se encuentran los parientes vivos, los antepasados, pero sobre todo las deidades protectoras ligadas al altar doméstico y a los ciclos vital y productivo [...] Es componente del espacio que está articulado a un tiempo, sagrado y constituye el lugar elegido por los dioses (Velasco, s/n: 1993).

El uso, así como el significado del legado ancestral, sea la “historia antigua” o las representaciones materiales de los mitos constituyen un proceso de apropiación del pasado y de los elementos materiales e inmateriales, así como de saberes intangibles que forman parte de la espiritualidad étnica (Castellanos y Cano, 2013) sobre usar y cuidar la Madre Tierra.

En el caso del pueblo, los “mitos” se conocen como *historia de los antiguos*, mediante la narración y su uso se convierte en una forma de lucha y cuidado para la Madre Tierra que han tenido las personas del pueblo.

Indica la señora Agustina:

La historia que te cuento, de los gobernadores es para respetar lo que nos enseñaron nuestro padre y nuestra madre. Para que los de afuera respeten, y también los de adentro.

Desde fuera sólo vienen y se llevan cosas, se llevan nuestro conocimiento, nuestra tierra, y nada nos dan, ni siquiera la palabra. Por eso la historia, el cuento que te digo es importante ya que - nos decía el Tlamacque: saber nuestra raíz es respeto por el maíz, por los seres que nos cuidan, por Chiepetzin y Tochlamatzin, por eso cada año se les hace juntar, para que no estén peleados y nos cuiden, nos den alimento y tengamos la tierra (Agustina, 206).

Para el pueblo, como indica la señora Agustina su memoria tiene nombre y diversas formas de entenderse, desde su propia visión, su historia no son mitos:

Para nosotros todo lo que ven ustedes desde fuera es parte de nuestra historia, las deidades que ven son parte de nuestra historia, que no sabemos con precisión quienes las hicieron, pero sabemos que representan nuestra historia de quienes son nuestra Madre y Padre antiguos (Agustín Salvador, 2016).

Desde la mirada, concepción y lógica de los habitantes de Chiepetepec, la historia sobre el origen y significado de las deidades que existen ha estado presente en generaciones pasadas, narra doña Natividad:

Mi papá también tenía deidades. Tenía dos pequeños, así (señala el tamaño, aproximadamente 10 cm.) bien bonitos, yo estaba muy chamaca cuando él me decía:– Debes de cuidarlos, porque vienen tiempos difíciles, la gente dejará de creer en ellos, y con eso vienen muchos problemas, van a suceder cosas feas, como escases de agua, ya no va haber maíz. La gente se va a pelar por la tierra.

Eso me decía mi papá, y sus palabras ahora son verdad, la gente se pelea por la tierra, mi papá me enseñó que la tierra es de todos, no de uno solo, porque cuando uno muere no se lleva la tierra, la propiedad queda. Todos, todos, de donde sea estamos en la misma tierra, y eso no lo vemos. Por eso mi papá tenía razón, si él viviera les contaría porqué es importante cuidar a los Teos, ofrendarles, saber su historia y cuidar la tierra (Natividad Ponciano, 2016).

Los relatos de la memoria transmiten acontecimientos que ocurrieron hace más de 500 años; mantienen los orígenes y símbolos ancestrales que fueron elaborados por generaciones pasadas, localizados en la actualidad como parte de su legado, parte de su memoria material (las deidades) elaborando memorias que traspasan el tiempo lineal para convertirlo en cíclico.

¿Tenemos que seguir llamando a los relatos de fundación, origen y creación mitos? La respuesta desde nuestra mirada externa puede ser sí. Sin embargo desde el

pensamiento del pueblo no son mitos. Es una *realidad* que se explica y mantiene por medio de la tradición oral y del uso de la memoria colectiva e histórica que da sustento territorial, identitario y pertenencia a un lugar y cultura.

El mito observado desde la postura externa es un medio por el cual se mantiene la identidad y cultura. Desde la visión del pueblo, el mito es historia que conforma y crea un sentimiento de pertenencia y cuidado con la Madre Tierra, ello permite saber que existe una “lucha por conservar la tierra desde tiempos inmemoriales” (Camarena, 2006: 41).

Mediante las historias que se narran por medio de los mitos, se mantienen los conocimientos del pueblo. Indica el señor Francisco Cervantes:

Es importante resguardar nuestras tradiciones que están presentes desde antes que nosotros nacióramos. Es importante preservar nuestra lengua: por medio de ella nombramos, nos conocemos y decimos el cómo pensamos y lo que somos. La lengua, al igual que nuestra forma de ver el mundo son importantes en nuestra vida.

Desde antes nuestros antepasados ya lo tenían, por eso es importante: porque es nuestra cultura. Por medio de nuestra palabra nombramos el mundo que nos rodea, la vida que hay en ella. Nuestra tradición es antigua. No sé desde hace cuantos años, pero es conocimiento que nos han dejado los antiguos para que nosotros cuidemos a la Madre Tierra (Francisco Cervantes, 2015).

El resguardo de las tradiciones y de los conocimientos de las personas en relación a las formas intersubjetivas de construir, representar y materializar la concepción de Madre Tierra es parte de una labor que sin discursos o conceptos académicos permite conocer las relaciones que hay respecto a los antepasados. Para el pueblo los mitos son una forma de ver la realidad, de concebir su entorno, es:

Una forma de lucha contra todo lo que pasa en el mundo, contra las injusticias, contra la destrucción que hay contra nosotros los de pueblo, los que nos han llamado indios, es algo fuerte, ya que además de que el gobierno nos coloca en un lugar con menos oportunidades también nos tratan de ignorantes. Sin embargo nosotros tenemos historia, origen, identidad, somos un pueblo que mantiene sus raíces, quizá no todos piensan como yo, ya que hay varias religiones, pero hay quienes aún mantenemos la visión de nuestros abuelos de respetar a la Madre Tierra, porque de ella somos hijos. Esto nos lo enseñaron nuestros antepasados, por eso es importante seguir con nuestra cultura: contar a los hijos nuestra historia. Porque la Madre Tierra es respetar y luchar por la vida de todos los que vivimos en la tierra, es algo complicado de entender, porque ahora se vende y no se comprende que sin tierra quedamos en el desamparo, todos somos hijos de ella (Agustín, 2016).

2.2.3 Ofrenda en el cerro Tochlamatzin

La memoria y la historia tejen en una forma de ver el mundo. “Cosmovisión y ritual forman una unidad” (Broda, 2004:21), en esta unión se encuentra la metáfora que anuncia la señora Guadalupe de la memoria “como un tejido” (Guadalupe Ibáñez, 2016) que abarca e integra elementos en los cuales se encuentra su apreciación de la “tierra” como ser sagrado. Menciona la señora Magdalena Diego: “para nosotros la tierra es la Madre Tierra, para nosotros eso es parte de nuestra identidad como pueblo antiguo, por eso es importante no olvidar lo que somos, los que pensamos, porque si lo hacemos se pierde el valor por la tierra y con ello la visión del mundo” (Magdalena Diego, 2016).

Una manera de materializar la apreciación de la tierra y del mito es por medio del ritual, a través de la ofrenda que realizan las personas del pueblo se establece la creación del pueblo y se reconcilia a la pareja, esto último inicia con la visita al cerro de Tochlamatzin.

El ritual para las deidades y la ofrenda para la Madre Tierra, empieza con el permiso y pedimento a Tochlamatzin o María Antonia, comenta la señora Guadalupe Modesto:

Todo inicia con el pedimento a ella, vamos al cerro de Tochlamatzin. Le llevamos comida, velas, flores y hablamos con ella, le decimos: - Que no se enoje, que ya llegó la hora, para que llueva, para que todo el pueblo tenga maíz, pedirle permiso a ella (...) es la costumbre de aquí, le ponemos pan, refresco.

Pedimos en el cerro de Chiepetzin porque pues él está dentro del pueblo, pero ella: Tochlamatzin, también es importante porque si ella está enojada no podemos hacer nada, ella tiene la palabra para decir si hacemos la ofrenda o no.

. Por eso le pedimos a ella porque es un Dios, es importante (Guadalupe Modesto, 2016).

La señora Guadalupe Ibáñez comenta:

La pareja mítica es de María Antonia, de Tochlamatzin, esposa de Marcos Chiepe.

Una semana antes de la ofrenda en el cerro de Chiepetzin se ofrenda, allí ya no se pone chivo, se pone pollo, se pone guajolote en la ofrenda. Esto es como un casamiento, se pone la ofrenda con María Antonia, ya en la tarde se baja del cerro, pero cuando se le pone la comida a María Antonia se le dice que ya no se enoje, que no esté molesta por lo que pasó, que se contente.

Si ella dice que sí, entonces se baja del cerro. Ya a la otra semana se lleva al cerro de Chiepetzin, allí se ponen los dos.

Antes se le pide permiso a Tochlamatzin para que no esté enojada. Ella debe decir que sí, eso es importante, si ella dice que no, pues entonces serán tiempos difíciles, es triste porque la pareja se separó, ellos como nosotros tuvieron problemas.

Las deidades son personas que sienten, y porque sienten también cuidan la tierra (Guadalupe Ibáñez, 2016).

Del testimonio de la señora Guadalupe Díaz es importante destacar tres elementos: la importancia de la respuesta de Tochlamatzin, la diferencia y conciliación que hay entre Marcos gobernador y ella. El tiempo antiguo, o tiempo en el que las deidades se disgustaron donde se rompió un elemento y unión de la naturaleza. La ofrenda muestra parte de la visión del mundo dual: femenino/masculino, alegría/tristeza, separado/unido.

En la ofrenda las mujeres mayores del poblado llevan el baile (fotografía de abajo), se reúnen en el cerro y piden a María Antonia Tochlamatzin no esté enojada, que se reconcilie con Chiepetzin porque necesitan que las cosas en el pueblo estén bien, que haya buen temporal de siembra, que la cosecha naciente salga bien, que no falte agua.

La ofrenda a María Antonia se realiza una semana antes de la ofrenda al cerro de Chiepetzin. La ofrenda al cerro de Chiepetzin se lleva a cabo el 28 de mayo. El día 21 de mayo tiene que pedirse el permiso al cerro de Tochlamatzin, se sube a ofrendar, a platicar con ella para que dé permiso a la ofrenda que se realizará el día 28 de mayo.

El día de la ofrenda se empieza desde muy temprano tronando los cohetes en el pueblo, esto anuncia que es día de ofrendar. Las personas se citan a las 12:00 p.m., en



Fotografía, cortesía de la señora Guadalupe Ibáñez (en el centro) Ofrenda en el cerro de Tochlamatzin. Grupo de mujeres bailando para la ofrenda. De izquierda derecha; la sahumadora, el en centro se sostiene la comida a ofrendar.

el cerro de Tochlamatzin. Las señoras que bailaran se arreglan con tiempo. En el baile que realizan en el cerro, llevan a manera de representación una cabecita de masa que representa a María Antonia.

Los elementos principales que hay en la ofrenda es: el copal, la comida debe ser pollo, o guajolote, no debe de ofrendarse carne de chivo, porque el chivo es ofrendado en el cerro de Chiepetzin. Se lleva mole a la ofrenda, tamales o tortillas, las velas, y las flores de campo, cada persona que sube al cerro lleva de su casa un ramo de flores que se colocaran en el altar. Se ofrenda mezcal y refrescos.

Al llegar al cerro cada quien va colocando las cosas que lleva en el centro del cerro, esperan a descansar un par de minutos, e inicia la conciliación: el permiso a María Antonia. El Tlamacque empieza a rezar en náhuatl, en el rezo se le dice a Tochlamatzin que no se enoje, que cuide a sus hijos: que necesitan agua, durante unas dos horas el Tlamacque lleva las oraciones.

Después se toma un descanso, e inician nuevamente los pedimentos, pero también se les habla a las deidades: “que no estén enojados, que se arreglen porque nosotros necesitamos el agua, necesitamos su bendición” (Guadalupe Ibáñez, 2016).

Al concluir las oraciones: rezos católicos, hay cantos en los cuales no figuran rezos o nombre de santos o vírgenes y sólo se hace referencia a elementos de la naturaleza como el maíz, el frijol, la calabaza, los vientos, el agua, a la lluvia, se les dice que bendiga la siembra, a las personas del pueblo. Por eso, indican las personas se le ofrenda, porque la naturaleza necesita comer. La ofrenda, como mencionan las señoras es un medio que permite equilibrar y brindar a la Madre Tierra un poco de lo que les da, porque: “la tierra no es solo propiedad, es un ser vivo que necesita alimentarse, cuidarse y crecer” (Natividad Ponciano, 2016).

Las cosas que se ponen en la ofrenda son principalmente para María Antonia, y ella los comparte con los seres que habitan en la tierra. Los animalitos del cerro comen lo que le dan a María Antonia, las hormigas, las aves, los ojos de agua comen lo que se le ofrenda. La tierra “también come. Esto nos damos cuenta cuando las hormigas salen y se llevan las cosas en pequeño. Cuando se las llevan es señal de que la tierra también está comiendo” (Testimonio, 2017). La ofrenda es una manera de reciprocidad que tienen las personas del poblado con la naturaleza y los seres de los cerros. Esto provoca una forma de cuidado con su medio natural.

2.2.4 Ofrenda en el anexo de Maliaxapa

Esta ofrenda también se realiza en el mes de mayo, pero se elige el último fin de semana del mes. La ofrenda en el anexo de Maliaxapa se distingue del cerro de Tochlamatzin porque en Maliaxapa está la pareja mítica. En Teokalli se lleva a cabo la ofrenda a la pareja, en dicha ofrenda ellos están juntos, pero se les tiene que hablar para que las deidades estén contentas y se les pueda dar los alimentos que necesitan para dar fertilidad al pueblo.

La ofrenda que realiza Agustín en el anexo está vinculada a la fertilidad. Se realiza dentro del calendario agrícola, sin embargo la ofrenda tiene un motivo que la diferencia de otras que se realizan en el ciclo agrícola. Si bien la temporada del 27 de abril al 5 de mayo comprende el día de la cruz, para los pueblos nahuas tiene vínculo con las peticiones de lluvia.

En el anexo de Maliaxapa la razón por la que se ofrenda, comenta Agustín:

En sueños me dijeron las deidades que querían su ofrenda. Pues que no más les ponemos cuando nosotros queremos, pero que ellos también quieren, está ofrenda ellos la piden. La pareja lo pide, porque si no lo hacemos pueden pasar cosas feas: mucha sequía, que el maíz muera (Agustín Salvador, 2016).

La primera vez que se realizó la ofrenda en Maliaxapa fue en año 2015. La asistencia a la ofrenda en Maliaxapa tiene respuesta positiva dentro del pueblo, aunque sólo se realizará 4 años, en el 2018 será la última vez que se haga, esto es así porque cada año se le ofrenda a cada rumbo: norte, sur, oriente, poniente, y a los cuatro elementos; agua, tierra, fuego y aire.

A continuación haré mención de la ofrenda del mes de mayo del año 2017:

El día 28 de Mayo del 2017 se realizó la ofrenda que da inicio a un ciclo agrícola, y se agrega a las ofrendas del mes de mayo que se realizan en la región. Hombres y mujeres de diversas edades llegan al Teokali para ofrendar. El aroma a copal da inicio a la ofrenda. Todo empieza el 27 de mayo, aunque la organización de la ofrenda es con meses previos a la ofrenda.

Desde el día 27 las mujeres, entre 10 a 15 personas se dedican a la preparación de la comida que se ofrendara el día 28. Mueven ollas de un lado a otro, encienden el

fuego, lavan el nixtamal, hacen tamales, tortillas, caminan y hacen fogón de un lado a otro, preparan abundantes cantidades de comida para las personas que llegaran al siguiente día con flores, velas o veladoras que le darán a las deidades.

Los hombres juntan la leña, acarrear agua, acomodan el lugar donde se pondrá el fogón, limpian el lugar de la ofrenda, colocan adobes sobre los lugares donde se filtra la lluvia, mueven cazuelas con comida, colocan las ollas al fuego para el caldo. Atizan el fogón, todos tienen actividades en la preparación de la ofrenda.

El día de la ofrenda las actividades inician desde las 5:00 am., se prepara el café, se termina de atizar las ollas del pozole, todo debe de estar listo para las 8:00 am., a esa hora las personas empiezan a llegar. Las personas que llegan primero son las señoras, portan listones rojos para agradecer al Teokali la invitación. Los hombres visten con sombreros y camisa blanca, al llegar al lugar donde están las deidades se quitan el sombrero, se persignan ante las deidades y se quedan un par de minutos dentro de la casa, o mejor conocida como Teokali. Mientras permanecen en la casa rezan, sollozan, se limpian las lágrimas, y tras la mirada borrosa que se impregnan de aroma a copal y olores de comida: pozole y mole, entre pan y café las oraciones para la tierra, la naturaleza y el agua se hacen presentes.

Las personas mayores, los y las abuelas son los principales en asistir a la ofrenda, llevan con devoción los ramos de flores: buganvilia y los lirios que adornaran el altar. El aroma a copal inunda el lugar donde están las deidades. El canto y rezo de hombres y mujeres se pronuncian al ritmo del humo del copal, es una escena en la cual se sintoniza a un mismo ritmo la palabra y el pedimento de las personas que de manera fervorosa llegan a ofrendar y agradecer a las deidades cuiden a ellos y la próxima cosecha.

Por la mañana se ha servido el almuerzo a las deidades, sólo se les da de comer pan, mole, pozole y café, acompañado de mezcal y agua bendita. A las 12 pm., se inicia la ofrenda para darles de comer. El café y el pan que se han servido por la mañana son retirados del altar.

A las deidades principales se llevan a la explanada que hay en el anexo. Se colocan los elementos a los cuales se les agradece y pide: se forma un círculo con maíz de color amarillo, morado, negro y blanco, estos colores tienen una relación simbólica con los puntos cardinales y los cuatro elementos. Se distribuye la fruta, las flores, el mezcal, semillas de calabaza, de frijol alrededor del círculo. Se coloca el pantli al lado de las deidades, la comida se coloca alrededor del círculo de las semillas. Los aromas se fusionan entre los cantos y rezos que los acompañantes dedican a la tierra.

El pantli (estandarte) y los elementos que hay en la ofrenda comunican el conjunto de símbolos, así como el significado que tienen las deidades para las personas del poblado. El pantli representa la fertilidad y la naturaleza del poblado. En el centro del pantli hay una luna, rodeada por un sol, representan la dualidad de la vida. Al lado hay dos milpas, sustento y base principal de la vida en Chiepetepec. En la parte posterior hay una flor que representa la creación terrenal, en la parte inferior un cerro, elaborado como glifo prehispánico, esto representa al pueblo, y debajo del cerro salen las fauces de un jaguar enterrándolas en la tierra; el apego y cuidado a la “tierra”.

La ofrenda, comenta Agustín: “es una responsabilidad de todos los que creemos en la vida de la tierra y de las cosas” (Agustín, 2017), continua:

Todo inicia días antes de la ofrenda. Me lleva casi un año organizando la ofrenda. Se compran las cosas que se necesitan: flores, comida, pan, mezcal, cohetes, copal. Todo se prepara. Se hace comida para las deidades y para las personas que acompañaran. El día de la preparación de los alimentos se le ofrece y habla con ellas (deidades), se les dice que ya no se preocupen, que nos den permiso de hacer las cosas.

El día de la ofrenda, desde muy temprano se inician con las labores, se limpia el lugar donde están (deidades). Las personas empiezan a llegar, se espera que sean las 12 pm., cuando ya es la hora se les ponen los alimentos, lo principal es la comida, tortillas y el chivo, se les da chivo, ya que la tradición indica que es chivo. Después de poner la ofrenda, las tlamacques (maestros, rezadores) inician las peticiones, agradecimientos y alabanzas. Algunos vienen y les piden y dan cantos de la iglesia, pero otros dan su palabra de la naturaleza, le hablan a los cerros, al agua, a los vientos, se pide por ellas y para que ellos nos cuiden.

La ofrenda se pone en el mes de mayo en Cruz Grande (Maliaxapa), pero también está la ofrenda que se hace en el cerro de Chiepe, las dos son importantes, pero en del anexo de Maliaxapa es la ofrenda que piden las deidades, por eso se las hacemos, a través de nuestros cantos, de la música, la danza, las flores, las velas, de nuestra creencia, ellos ven que existen, que están en la comunidad. Por medio de la ofrenda se cuida a la tierra y a la naturaleza, ya comprobamos que si nosotros no cuidamos lo que tenemos nadie más lo hace, al contrario, destruyen, no más vean la minería como esta en la zona alta de la Montaña (Agustín Salvador, 2016).

La narración que comparte Agustín es la ofrenda que se realiza en el anexo de Maliaxapa o también conocida como Cruz Grande esto por la capilla que hay, previo a la ofrenda la persona encargada de organizarla, en este caso Agustín realiza una invitación a varias comunidades y anexos.

2.3 Eficacia de la ofrenda

La memoria es útil para organizarse y cuidar el entorno natural, es un recurso intangible que se desplaza y materializa en la oralidad, dichas memorias transmiten conocimientos que comunican una filosofía; la cual reconoce que para enfrentar la realidad hay que conocer el pasado, por ello, la memoria, además de transmitir experiencias, se convierte en un recurso tradicional para cuidar el entorno natural y espiritual, el cual enuncia y comunica acontecimientos, así como maneras de equilibrar las relaciones con la naturaleza y lo sagrado que habita en el pueblo.

Los protectores de los cerros y del agua son las deidades, a través de ello se realizan y se pide un equilibrio, así como abundancia. Los resultados de la eficacia de las ofrendas y de los rituales que se las hace a las deidades es palpable en las cosechas, en la abundancia del agua, en el cuidado de los cerros, en la salud, en la fertilidad de la tierra, cuando esto funciona bien; es porque las deidades se reconciliaron en la ofrenda y estuvieron contentas.

Uno de los bienes que otorgan las deidades a las personas del pueblo es por medio de la cosecha de semillas, actividad principal para generar el sustento económico y alimenticio de las familias.

2.3.1 La siembra

Es una de las actividades más importantes por medio de la cual se generan los ingresos a las familias, es el sustento económico, por lo tanto alimenticio. El día de la ofrenda a Chiepetzin y Tochlamatzin las personas piden que sus semillas estén en buen temporal, que la tierra tenga agua, por eso: “vamos a las ofrendas, porque a ellos se les debe de pedir, a los teos, porque ellos son los que cuidan las cosas”.

La asistencia a las ofrendas tiene el motivo principal de pedir el agua, que el temporal sea bueno para la siembra, por eso en los pedimentos se llevan las semillas o se ponen las semillas que representan la siembra de todas las personas del pueblo.

Después de realizar las ofrendas los resultados son evidentes en las cosechas. En los hogares las personas reconocen “si las cosas se hicieron bien” (Testimonio, 2017). Es decir, las cantidades de maíz que se obtengan de la siembra están ligadas a la fertilidad a la que se pide de la Madre Tierra.

Pues uno se da cuenta si las deidades están tranquilas cuando cosechamos el maíz. Sí tenemos muchas cosas: maíz, frijol, calabaza y tomate es porque las deidades nos escucharon. Pero si no hay maíz, si no hay agua es porque no estuvieron contentas, es porque algo se hizo mal en la ofrenda. Por decir hace cuatro años no hubo maíz, luego otra vez el maíz se quemó por mucha agua, en eso uno se da cuenta si las ofrendas sirven o no.

2.3.2 La Lluvia

Las ofrendas que se realiza en el anexo de Maliaxapa, así como en el cerro de Tochlamatzin y Chiepetzin están relacionadas porque en las tres se pide la lluvia, elemento vital para la siembra, para la vida. Por medio de la lluvia se sabe si las oraciones que se ofrendaron tienen efecto, además de los rezos el agua de la lluvia sirve para mantener cuidado con los medios naturales que ofrece la naturaleza.

Comenta el señor Francisco Cervantes:

Uno luego se da cuenta cuando los rezos van a funcionar. Una vez fui a rezar a otro pueblo, por acá al lado, con motivo de San Marcos, ese día un señor me dijo quería ver que mis rezos sirvieran, entonces quería ver que lloviera. Me puse a rezar, le dije a San Marcos que nos mandara la lluvia, para que vieran que el tiempo que venía era de buena siembra. Entonces en cuanto terminé de rezar, pues se soltó la lluvia.

Pero no en todos los casos pasa, a veces no llueve pronto (se refiere a cuando acaban los rezos). Algunas veces es después, pero uno que está hablando con Dios y con las cosas que él manda a la tierra pues sabe si va haber lluvia o no (Francisco Cervantes, 2017).

Hace unos tres o cuatro años, no hay precisión en la fecha, pero se recuerda que en el pueblo no hubo buen temporal de lluvias, que las cosechas no dieron los frutos esperados. Las familias tuvieron problemas para tener sus alimentos, esto ocurre, señalan algunas personas porque: “las cosas en la ofrenda no se hicieron bien, que no se contentaron las deidades, o porque nos castigan por algo que hicimos mal” (Juanita Salvador, 2016). Las deidades se convierte en el recurso que les ayuda a

cuidar las relaciones con su entorno; “pues sino se hace lo que nos dicen, vendrán fuertes desastres” (Agustín, 2014). Los relatos orales de la memoria activan formas de acción colectiva, en la cual la reciprocidad entre humanos y deidades se establece mediante normas “sagradas”.

2.3.3 El entorno natural

Otro de los medios por los que puede ver la eficacia de las deidades es por medio de la naturaleza, es decir de los árboles, de los arroyos de agua, así como de la fertilidad de la tierra, ¿cómo se materializa la eficacia?

Las creencias en las deidades establecen formas de control de uso para los recursos naturales. La incidencia de la zona urbana en pueblo empieza a notarse en el cuidado del entorno, a pesar de que hay un apego a las tradiciones, las necesidades económicas, la falta de empleo y las formas de vida que se llevan en la cabecera de la región: Tlapa, tienen una incidencia en las creencias, así como en el uso de los recursos naturales.

En el pueblo hay una variedad de encinos, que en temporal de lluvia decoran el paisaje, pero estos paisajes se ven afectados por la tala inmoderada que las personas del pueblo empezaban a realizar en los predios, o en los terrenos que no tienen dueño, dichos espacios están en los cerros sagrados. La tala, cercana a los sitios sagrados, asumen las personas, que creen en las deidades causó que no haya buen temporal de lluvia o que se sequen las siembras, por ello se prohíbe cortar leña en los cerros sagrados. Narra Agustín:

Antes todo este cerro estaba pelón, no había árboles, nada, ya no se respetaba. La gente venía y cortaba leña sin respeto.

Cuando me encontré a las deidades pues ellas me dijeron que se debía de cuidar su casa, que ya no deberíamos de cortar árboles. Entonces yo como cuidador avisé que ya no permitía cortar leña verde, sólo seca, y que debíamos sembrar árboles.

Sembramos y ya no se cortan, ahora el cerro ya tiene árboles, si uno no cuida nadie más lo hace. Por las deidades ya no se corta árboles (Agustín, 2015).

El cuidado de los árboles tiene resultados visibles: “si hay árboles, hay agua. Los manantiales tienen agua, los cerros no se caen, eso ayuda porque cuando es tiempo de siembra las milpas tienen mucha agua. Entonces tenemos maíz. Esto es así porque

hacemos caso a lo que nos dicen (referencia a las deidades y a Dios)” (Magdalena Diego, 2016).

Esta forma de ver y entender a las deidades es útil para conservar sus recursos naturales, además de que representan seres sagrados los cuales: “no son piedras, por eso les traemos flores y luz” (Testimonio, 2014).

La función de los testimonios de la memoria, así como de las deidades en el pueblo es procurar el uso controlado de los recursos naturales porque las deidades son “los que cuidan a la comunidad, a la madre naturaleza y la madre tierra” (Ana Álvarez, 2014). Apunta la señora Magdalena:

Si uno respeta las cosas buenas que nos enseñaron los padres: las cosas del respeto a la tierra, a los animalitos, pues entonces uno eso les va enseñando a los hijos, y esa enseñanza no se borra, y así vas respetando las cosas, porque conoces lo que significa y lo que pasa si no las cuidas (Magdalena Diego, 2017).

En el comentario de la señora se percibe la importancia de las creencias en las cosas de antes que les enseñaron para cuidar la tierra. Al transmitir los relatos sobre las deidades los pobladores activan las creencias y con ello el cuidado a sus recursos. La memoria, los conocimientos y sabidurías desde la visión de los pueblos es una producción, un cumulo del pasado que sirve para mantener la vida, por ello la necesidad por preservar y defender sus memorias, los mitos y el ritual es parte de los medios – elementos que permiten conocer – explicar los procesos de resistencia que han tenido contra el colonialismo, la colonialidad y los procesos de despojo territorial por parte del capitalismo, ante estos embates la memoria de cada pueblo organiza, toma y controla su pasado como experiencia para continuar.

La resistencia de los relatos orales y de la memoria de Chiepetepec ha resguardado no sólo el recuerdo, también sus prácticas y filosofías sobre la Madre Tierra, articulando movimientos donde; “ya no sólo se habla de los derechos en función de la tierra” (Assier, 2011: 16), sino de la Madre Tierra que contempla y vincula la historia, las narraciones, espacios sagrados, seres míticos, a la naturaleza, por ello la demanda y resistencia por parte del pueblo muestra una experiencia colectiva que ha enfrentado procesos de despojo intelectual y territorial, además construyen estrategias que les ayudan e enfrentar escenarios de violencia que se empiezan a generar en la ciudad.

RELACIÓN ENTRE LOS RELATOS DE LAS OFRENDAS

¿QUÉ SIGNIFICA?	¿Para quién va dirigida?	Función en el pueblo	¿Cómo se ha mantenido la tradición?
<p>*ES UNA OFRENDA QUE SE LE PONE A LA TIERRA Y LOS SERES DE LA NATURALEZA, PARA AGRADECER Y PEDIR LA LLUVIA.</p>	<p>*Para Chiepetzin y Tochalamaztin, cuidadores del pueblo y de la naturaleza.</p> <p>*La ofrenda también es para los animales que en temporada de lluvia se relacionan con la siembra de maíz para que deje a la planta crecer y coman con la ofrenda.</p>	<p>*Equilibrar relaciones con la naturaleza.</p> <p>*Agradecer a la tierra los alimentos.</p> <p>*Continuar con las tradiciones que sus antepasados les dejaron.</p> <p>*Pedir la lluvia para el temporal de la siembra.</p>	<p>*Por medio de la práctica de la ofrenda.</p> <p>*Transmisión de la tradición a través de la oralidad.</p>

EGP. Similitud de las ofrendas

CAPÍTULO III

¿PATRIMONIO O LEGADO ANCESTRAL?

3.1 Relación “patrimonio”– Madre Tierra

Los mitos para el caso del pueblo de Chiepetepec otorgan un valor al uso y concepción de los elementos arqueológicos de forma diferente a las normas institucionales. El valor de los elementos arqueológicos en este caso de las Deidades se les atribuye un valor de acuerdo a la filosofía intersubjetiva, dicha filosofía se representa a través de formas - objetos y tradiciones simbólicas – materiales que articulan y/o entrelazan los conocimientos y *espiritualidades étnicas* (Castellanos y Cano, 2013).

Uno de los medios por el cual se expresa la visión y permanencia de Tonantzin Tlalli: Nuestra Madre Tierra, son los lugares sagrados, puede ser una montaña, un cerro, un ojo de agua, algún sitio en el cual el pueblo encuentra y tiene seguridad/protección, además conforma un espacio donde se reproduce - sitúa la identidad del pueblo.

Los sitios o elementos materiales considerados sagrados son un medio por el cual se transmiten o construyen, así como da sustento a la *cosmovisión* de Madre Tierra. Para Chiepetepec los cerros de nombre *Chiepetzin* y *Tochlamatzin* son una dimensión espiritual/sagrada en la que viven los cuidadores del monte.

En el caso de Chiepetepec las relaciones con los dos cerros son sagradas, en ellos habitan árboles, piedras, pinturas prehispánicas y figuras *antropomorfas* que fueron elaboradas y usadas por sus ancestros. Dichos elementos conforman la visión sagrada de la noción de Madre Tierra, por ello la categoría *patrimonio arqueológico*, no es usual ni entendida como una política institucional, para las personas las piezas “representan parte de nuestra creación” (Agustín Salvador, 2015).

Los usos y cuidado del patrimonio arqueológico apegados a las normatividades institucionales que ofrece la UNESCO difiere del uso que le otorga el pueblo de Chiepetepec, para los habitantes el “patrimonio” es parte de la memoria colectiva, es “legado ancestral vivo”²⁰.

²⁰ En el apartado III de éste capítulo se expone la diferencia entre patrimonio – legado ancestral

Para las personas el patrimonio: “no son las “piezas arqueológicas. Es todo lo que tenemos, ya que las Deidades son una muestra de nuestra herencia antigua: los cerros y ríos. Todo pertenece a la antigua tradición que es nuestra” (Francisco Cervantes, 2016).

Analizando el testimonio del señor Francisco, el patrimonio difiere de los conceptos – usos de las políticas institucionales, que en algunos casos cae en el valor y exaltación de elementos que “justifican las ideologías y las políticas nacionalistas a través de las teorías de la etnicidad y la identidad” (Zamora, 2011: 106). Para el pueblo el patrimonio tiene una relación profunda con las vivencias y significados vinculados a la noción de Madre Tierra.

3.1. Propuesta del patrimonio por la UNESCO – INAH

Es oportuno repensar, crear y proponer formas epistemológicas desde las experiencias de las comunidades originarias, que actué ante las diversas crisis sociales para construir un dialogo de saberes, por ello se expone de manera breve la experiencia de Chiepetepec en cuanto al uso del material arqueológico para proponer de manera diferente las políticas institucionales que se derivan de la UNESCO.

El patrimonio para la UNESCO:

Comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo y saberes y técnicas vinculados a la artesanía tradicional (UNESCO, 2017).

El objetivo principal de la UNESCO es:

Crear condiciones propicias para un diálogo entre las civilizaciones, las culturas y los pueblos fundado en el respeto de los valores comunes. Es por medio de este diálogo como el mundo podrá forjar concepciones de un desarrollo sostenible que suponga la observancia de los derechos humanos, el respeto mutuo (UNESCO, 2017).

De la propuesta sobre patrimonio de la UNESCO que incluye los saberes *vinculados a la artesanía*, así como prácticas relacionadas con actividades espirituales, se derivan las formas en cómo las instituciones valoran y proponen el patrimonio cultural, que responde, en algunas ocasiones a necesidades de consumo, mercantilización de los conocimientos y privatización en cuanto al uso, acceso a los recursos y medios de

subsistencia material e intelectual que tienen las comunidades sobre sus “elementos patrimoniales”.

El uso del patrimonio establecido en las políticas públicas (UNESCO) surge en 1954 a raíz de las secuelas de la segunda guerra mundial.

Las consecuencias devastadoras, que también tuvieron como resultado un mayor grado de conciencia sobre la necesidad de proteger en tiempos de guerra el patrimonio edificado. La *convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto* fue adoptada en la Haya en 1954. Este tratado internacional y su primer protocolo introdujeron la expresión “bien cultural” [...]

La convención de 1954, complementada por el segundo protocolo de 1999 colocó cimientos para los conceptos de patrimonio común y bien común de la humanidad (Duvelle, 2011: 16 – 17).

La convención para la *Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado* realizada 1999 sitúa y da prioridad al patrimonio material, menciona que el patrimonio y el bien común deben ser cuidados, protegidos y defendidos. A letra señala que por bien y patrimonio considera:

Los bienes, muebles o inmuebles, que tengan una gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos, tales como los monumentos de arquitectura, de arte o de historia, religiosos o seculares, los campos arqueológicos, los grupos de construcciones que por su conjunto ofrezcan un gran interés histórico o artístico, las obras de arte, manuscritos, libros y otros objetos de interés histórico, artístico o arqueológico, así como las colecciones científicas y las colecciones importantes de libros, de archivos o de reproducciones de los bienes antes definidos (UNESCO,2017).

El Protocolo de 1954 y el Segundo Protocolo de la Haya de 1999 establece los lineamientos para el cuidado del patrimonio, y se amplía en el Segundo Protocolo para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado. Del Segundo Protocolo para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado se desprenden las categorías: patrimonio arqueológico, patrimonio natural y cultural, tangible e intangible, mueble e inmueble.

De la categoría de patrimonio cultural se desglosa el Patrimonio Cultural Intangible (PCI), esto última señala Lourdes Arizpe:

Es lo que antes se llamaba folclore, pero la palabra tenía algo de peyorativo, era como ver hacia abajo lo que hacía el pueblo, sin embargo el *patrimonio cultural intangible* [...] es lo que a la gente le conecta con el pasado, el presente y el futuro [...] es resignificar el presente, es vivir aquello que recibimos como herencia, un legado antiguo y adaptándolo a lo que queremos hoy, nos da identidad por que reconocemos ese legado que viene de civilizaciones mesoamericanas. Es mantenerlo vivo a lo que queremos hoy (Arizpe, 2017).

Para asegurar el cuidado y valor del PCI que señala Arizpe, surge la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, cuya labor es:

Establecer las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del PCI, comprendida la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión – básicamente a través de la enseñanza formal y no formal – y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos (Khaznadar, 2011: 29).

Ante la labor que realiza la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, surgen las interrogantes:

¿Qué participación hay por parte de los actores sociales para aplicar las medidas de protección y cuidado del patrimonio? ¿Cómo las comunidades o pueblos cuidan su patrimonio?

Los pueblos y comunidades expresan, revitalizan y cuidan su “patrimonio” a partir de sus relaciones con los elementos que consideran parte de su vida intersubjetiva, por ello, el patrimonio como expresa el caso de Chiepetepec no se reduce a simples monumentos o a objetos de valor histórico. La división material – inmaterial se expresa de forma viceversa, no hay patrimonio sin valor subjetivo, ni patrimonio exclusivamente material, la esencia de cada uno radica en el valor simbólico que posee.

La Madre Tierra esta interrelacionada con elementos del Patrimonio Cultural Inmaterial: la tradición oral, los mitos, rituales, la historia local, que las personas han cuidado y heredado bajo diversos medios y formas de organización. En la apropiación y vivencia del “patrimonio institucional” en México se ha mostrado parte de un pasado muerto, vinculándolo a un conjunto de culturas que forman parte del pasado; se exalta un pasado para desplazar usos actuales del patrimonio que tienen los pueblos, en este caso de Chiepetepec.

Desde la arqueología, por ejemplo, los casos sobre apropiación y salvaguardia del patrimonio es responsabilidad del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) que aplica y se basa en las propuestas de la UNESCO para el cuidado del patrimonio arqueológico, el artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial señala:

Se entiende por patrimonio cultural inmaterial los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia,

infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad [...] La importancia del patrimonio cultural inmaterial no estriba en la manifestación cultural en sí, sino en el acervo de conocimientos y técnicas que se transmiten de generación en generación (INAH, 2017).

El artículo 2 de la convención apunta que el patrimonio cultural inmaterial se manifiesta en los siguientes ámbitos:

- A) Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial.
- B) Artes del espectáculo
- C) Usos sociales, rituales y actos festivos
- D) Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo
- E) Técnicas artesanales tradicionales (Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial, 2017)

El INAH reconoce y se basa en las convenciones sobre patrimonio que realiza la UNESCO. Proteger y vivir el patrimonio se divide en categorías, sin embargo en la práctica las tradiciones inmateriales están representadas por medio de experiencias palpables. Por ejemplo la espiritualidad se manifiesta por medio de rituales, en el cual los actores sociales muestran y se apegan a elementos de la naturaleza que representan la inmaterialidad construyendo espacios sagrados.

En el caso de apropiación y resguardo del patrimonio que tiene el pueblo, señalé en el trabajo *En defensa de la Madre Tierra a partir del pensamiento ancestral: dos testimonios de lucha en el estado de Guerrero* que:

Existe una intersubjetividad donde la naturaleza, sitios – cerros, ríos, pueblo – cosmovisión forman un tejido. El patrimonio en la división o categorización separa a los actores sociales, y explica por separado, como si fuese un rompecabezas las relaciones socioculturales que las comunidades tienen con su entorno sagrado. Los conocimientos en relación a la construcción del territorio están íntimamente vinculados con las expresiones y relaciones sobre el conocimiento de la naturaleza, el universo, los mitos, la simbolización del espacio, así como los saberes (Gatica, 2014:65).

El resguardo de la visión – vivencia de la Madre Tierra como ser sagrado en el pueblo está interrelacionada con el patrimonio arqueológico e inmaterial. La relación se menciona en la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* en el inciso “D” *sobre conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo* en el cual el patrimonio “abarca modos de pensar el universo, que se expresan en el lenguaje, la tradición oral, el sentimiento de apego a un lugar, la memoria, la

espiritualidad y la visión del mundo” (UNESCO, 2017), que el PCI contemple los conocimientos tradicionales indica que en la práctica el PCI está vinculado con el patrimonio arqueológico, permeado de conocimientos y saberes que han resistido.

El caso de Chiepetepec permite realizar un acercamiento para conocer como el PCI y el patrimonio arqueológico son elementos que contienen y articulan el resguardo de la Madre Tierra cimentada en elementos considerados parte de la tradición e historia oral, y en las “piezas arqueológicas”.

La forma de entender el patrimonio que tienen las personas del poblado difiere del uso que el pueblo tiene porque las “piezas” no son entendidas ni usadas como parte de una política institucional. En la vida del pueblo no existe una separación entre los diversos tipos de patrimonio; están entrelazados y constituyen el proceso de cimentación y herencia de la Madre Tierra viva.

El patrimonio debe constituirse y vivirse en términos prácticos, como señala el PCI respecto al conocimiento y su relación con la naturaleza: tiene valor y es significativo en cuanto a los actores sociales se lo apropian. La visión de patrimonio y su conceptualización no debe limitar o alejar a los pueblos y comunidades de su bagaje milenario, es de importancia que la arqueología, el INAH, y la categoría del PCI se vinculen al “territorio” y elementos arqueológicos como parte de un “patrimonio vivo”, no sólo como categoría inmaterial; dichos elementos expresan la resistencia y vivencia de los diferentes saberes y conocimientos que los pueblos originarios preservan.

Una zona arqueológica para Chiepetepec representa un sitio sagrado, para las políticas públicas es un objeto del pasado. Los objetos arqueológicos para los habitantes del pueblo son elementos, sean vasijas o representaciones de algunas deidades que se relacionan con la fertilidad, la naturaleza, el agua, son símbolos que de alguna forma ritual, oral y cultural, forman parte de las apropiaciones y construcciones identitarias de los espacios sagrados.

Los *elementos arqueológicos* para las personas son parte del pueblo, de los sistemas de vida, no son considerados categoría del patrimonio arqueológico que bajo los lineamientos institucionales se ha convertido en una política pública que ha construido

una distancia entre patrimonio – usos locales y comunitarios – institucionales en cuanto a la relación que hay con la Madre Tierra, indica Francisco Mendiola Galván:

Es casi inadmisibles que la arqueología mexicana siga ignorando este conocimiento simbólico de los territorios *indígenas* [...] para la arqueología no hay territorio. Los territorios simbólicos están marcados por la cosmovisión, por las prácticas rituales, la mitología y los lugares sagrados que llegan a ser emblemas territoriales e identitarios, y esto en sí es el territorio cultural [...] de profundo contenido emocional, su espacio es la urdidumbre de representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional (Mendiola, 2008: 26).

A pesar de que existe una visión de las instituciones por salvaguardar el patrimonio, hay procesos de cuidado patrimonial que aún no contemplan la importancia de los elementos identitarios en la cimentación de espacios sagrados que se construyen a partir de elementos milenarios. Hay elementos que forman parte de un territorio sagrado, pero por pertenecer a cierta categoría del patrimonio se protege institucionalmente a partir de protocolos, siguiendo parámetros y reglas de uso que ayudan a proteger en términos institucionales, por un lado alejan a los pueblos de los usos rituales.

Antes de considerar qué es el patrimonio en términos académicos o institucionales es necesario conocer los contextos que ofrecen las comunidades, menciona Elías Zamora Acosta:

La consideración de cualquier elemento cultural material o intangible, como patrimonio, como digno de ser conservado y legado es algo que, entonces debe de corresponder a los sujetos históricos: los individuos, los pueblos.

El patrimonio es dinámico, y su construcción y conservación (también su destrucción) responde a variables que no dependen de la opinión de los expertos, sino de las características estructurales de la sociedad y de las trayectorias históricas de las sociedades, se construye y reconstruye permanentemente. El patrimonio se convierte de esta forma en un elemento dinámico (Zamora, 2011: 107).

El patrimonio no puede únicamente ser clasificado por su valor turístico, existe un valor intersubjetivo con el medio natural, simbólico, como lo ejemplifica el caso de Chiepetepec con el “patrimonio arqueológico”: las deidades representa un sistema de interpretaciones, concepciones de la realidad, prevaleciendo una expresión de conocimientos que proponen conceptos y raíces históricas de entender y vivir otras formas el patrimonio cultural – inmaterial que “se manifiesta en las tradiciones y expresiones orales, rituales, en los conocimientos y usos relacionados con la

naturaleza y el universo, elementos naturales que se conjugan con la naturaleza” (Barabas, 2011:169).

En el caso de Chiepetepec el uso del patrimonio conduce a replantear el concepto y categorías promovido por las instituciones, como indica Barabas el PCI expresa relaciones con la naturaleza-universo, por ello, el patrimonio desde una mirada política e institucional tiene que reconocer la diversidad de formas de uso, significado, cuidado y salvaguardia, y no sólo promoverse como objetos turísticos o exaltación de la identidad.

En el proceso de construcción del “patrimonio” en el pueblo se crean lugares y elementos significativos; espacios religiosos, arqueológicos, o montañas forman parte de la visión – vivencia del “patrimonio”. La división del patrimonio crea categorías y conceptos que diseccionan las formas ancestrales de reproducción de los elementos *cosmorituales*, sin embargo en la práctica los pobladores usan las categorías entrelazadas.

3.2 ¿Qué es el “patrimonio” para la comunidad?

Los usos de la Madre Tierra menciona José Velasco es el espacio donde habitan los seres sagrados (Velasco, 2007). La simbolización del espacio en Chiepetepec se plasma por medio de los hallazgo de las Deidades, desde la experiencia compartida que tiene Agustín con más pobladores es *historia*, son la pareja antigua, visión sobre la Madre Tierra, desde una lógica sagrada ha permanecido en la memoria de los pobladores, con la cual conservan una pequeña parte de los saberes y conocimientos que se han transmitido, también resistido al despojo material, epistémico y cultural que inició con la colonización.

Las formas de apreciación, conceptualización y significado sobre el patrimonio que tiene el pueblo difiere de la visión que hay por parte de las instituciones; porque los usos del “patrimonio” dentro del pueblo se vincula con planos inmateriales y sagrados, esto no es concebido como una política institucional, para las personas el “patrimonio” lo proponen y entienden como *legado ancestral*:

Para nosotros no hay patrimonio, nos han dicho que lo que tenemos como nuestras deidades, los *Teos* de forma institucional le pertenecen al INAH, o bien que tenemos que dar razón de que las tenemos. Pero para nosotros eso significa, como ya lo hemos conocido que se las lleven. Hay varios casos donde los investigadores vienen y se llevan, o las compran. Unas veces como es el caso de Chiepetlan hacen museos donde solo se exhiben "piezas". Para los que creemos en los *teos* no hay patrimonio, es una herencia, son nuestros abuelos, los antiguos, las personas que existieron antes de nosotros, son Deidades, son los que nos dan vida, agua, identidad. Son herencia, nuestro sol y luna, no hay patrimonio. Lo que hay es nuestra identidad, nuestro pasado y eso es una herencia milenaria, es lo que, no hay palabras pero pues lo entendemos como nuestros abuelos: madre y padre, son los antiguos, es nuestra herencia, es nuestro legado (Agustín Salvador, 2015).

El legado ancestral hace referencia a la apropiación milenaria que los pueblos originarios, tomando el caso de Chiepetepec han tenido sobre su espacio e incluye los recursos naturales, conocimientos, saberes sobre sus formas de vida como un todo, comprende elementos tangibles e intangibles formando y constituyendo una visión intersubjetiva del patrimonio. El legado ancestral son las pertenencias milenarias, ya sean filosófica o material (objetos y lugares) que forman y son clave en su concepción sobre la vida, es aquello que generación tras generación se ha heredado y que posee un bagaje cultural sagrado.

En el legado ancestral hay elementos que forman y construyen la visión de Madre Tierra, porque el legado ancestral considera: montañas, cerros (sagrados), rituales, danzas, rezos, cantos, "sitios arqueológicos – piezas arqueológicas", valorado, comprendido y significado por el contenido cultural, simbólico y territorial que representa para las personas.

El legado ancestral para las personas del pueblo no es entendido como un instrumento o política institucional que se rige o surge bajo políticas de la UNESCO o que sólo tiene sentido para su salvaguarda. El legado ancestral es un elemento natural, considerado parte de la familia viva, es decir no hay objetos, sino sujetos –actores con corazón y significado ubicados en diferentes planos de la realidad, apunta Lenkersdorf: "la presencia de la cosmovisión se halla en las múltiples capas de la realidad observada y vivida. Su presencia en ámbitos muy variados nos ayuda a entenderla mejor, puesto que en cada lugar nos va a enseñar otros aspectos" (Lenkersdorf, 1996: 70).

Hablar desde los derechos, conceptos y categorías occidentales nos ubica en planos separados, nos conduce a diseccionar los sistemas ancestrales de vida en la apropiación e importancia de: ¿Qué es para las personas de Chiepetepec el legado

ancestral? Sin embargo el legado ancestral nos muestra la interrelación que hay con la diversidad de elementos materiales - inmateriales que forman un tejido de la realidad, dicha unión está ligada a la construcción de la realidad.

La construcción, apropiación y resguardo de la Madre Tierra se vincula y está presente en las expresiones del legado ancestral que se diferencia del “patrimonio”. Indica el señor Francisco: “el legado nos une con el pasado de manera viva porque es algo que tiene significado por ser antiguo, pero que lo usamos como algo reciente” (Francisco Cervantes, 2015).

El uso del legado ancestral da continuidad a la identidad y cultura por medio de modificaciones, adaptándose y estableciendo una diferencia con las políticas – usos del patrimonio. El PC no puede ser significado sólo en categorías o como parte del “folclore” para su salvaguardia como propone la *Convención Internacional para la Protección del Patrimonio Cultural Inmaterial* celebrada en el año 2003, apunta Arizpe: “Al omitir el contexto que le confiere significado a los objetos y actividades rituales y festivas, el concepto “folclor” fragmenta las prácticas culturales hasta volverlas sólo piezas de museo” (Arizpe, 2006: 23). El uso y apropiación del legado ancestral de manera institucional debe de tomar en cuenta las demandas de los pueblos y comunidades, así como el valor que les atribuyen.

Para las personas del pueblo los elementos arqueológicos son sagrados: las deidades representan el mito de origen y simbolizan la Madre Tierra. El uso del legado ancestral es parte de la filosofía y de la visión que hay sobre la Madre Tierra.

La construcción – transmisión de la Madre Tierra y del legado ancestral no debe limitarse a la visión de propiedad, porque ambos, en el caso del pueblo forman parte del cuidado de la “tierra” que se ha cimentado – heredado y reproducido por medio de la *ley de origen* e incluye los elementos espirituales – materiales que dotan de sentido y pertenencia al lugar donde habitan.

El patrimonio no puede encuadrarse en la lógica de bien privado y separarse de las expresiones que tiene el pueblo porque se privatizaría para salvaguardar elementos materiales, más no simbólicos, ni culturales que dan sentido de pertenencia y hacen sagrada a la Madre Tierra.

Para el pueblo de Chiepetepec cuidar el legado ancestral es revivir, tener y reproducir la visión de Madre Tierra, es un proceso de apropiación y reproducción identitaria, retomando a Lourdes Arizpe: ¿cómo captar, conceptualizar y clasificar prácticas culturales vivas? (Arizpe, 2011:43)

La forma en cómo se percibe y representa de manera “concreta” el legado ancestral en el caso de Chiepetepec sobre la Madre Tierra y sus elementos simbólicos(deidades) son considerados patrimonio, pero se diferencian de los usos convencionales del patrimonio arqueológico o inmaterial porque en las expresiones de los pobladores sobre la visión de Madre Tierra hay elementos – objetos materiales que se ubican dentro de la categoría de “patrimonio”, pero los elementos son usados y significados de forma diferente: las deidades comunican con la Madre Tierra.

El legado ancestral para el pueblo va más allá de un valor estético; el pasado es representado y vivido de diversas formas, a través de rituales, mitos, memoria, tradición oral que construyen diversas formas de manifestar y resguardar el pensamiento y sentimiento en relación a la naturaleza y al medio cosmológico que se ha resguardado, conformando un “legado” social e histórico vivo, y no sólo inmaterial o arqueológico.

Frente a la apropiación y vivencia que tiene Chiepetepec es oportuno considerar:

1.- El legado ancestral no es entendido ni valorado por la simple creación estética o parte de un pasado enterrado. La apropiación del legado ancestral es un conjunto de representaciones sagradas que han estado y permanecido por más de 500 años. Indica la señora Guadalupe Modesto: “desde que recuerdo la naturaleza ha existido y con ello las deidades, ya que ellos son la tierra y naturaleza. Desde antes, recuerdo que mi papá me decía que su papá le contaba que su abuelo tenía (deidades). Entonces esto ya tiene mucho tiempo“(Guadalupe Modesto, 2015).

2.- El legado forma parte del tejido cosmológico que se representa en la vida cotidiana, no es una política de uso. Las formas de apreciación sobre el “patrimonio” que tiene el pueblo y de entender el patrimonio desde la perspectiva del pueblo representa su pasado. No es algo estático o ya “muerto”. El legado ancestral es conocido y vivido

como un elemento activo que dota de significado a las prácticas cotidianas, rituales y cosmogónicas.

3.-El legado ancestral representa las vivencias/prácticas del pueblo en relación a los elementos sagrados de la Madre Tierra. Estas vivencias, en algunos no son museables, es decir ser un objeto que se exhibe para sólo ser mirado, donde su único uso y función es objeto estético. En el pueblo el legado ancestral es importante para la vida colectiva. El legado ancestral y la Madre Tierra hacen referencia al patrimonio cultural material e inmaterial entendido como seres vivos.

Existe una diferencia entre pueblo - conceptualización de patrimonio institucional cuando se hace referencia a las “tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativos a la naturaleza y el universo, y saberes y técnicas” (UNESCO, 2017). Al hablar de las formas de apropiación ancestral no se habla de cada una de estas propuestas que ofrece la UNESCO por separado. El bien que les corresponde al pueblo es una manifestación cultural que, antes del surgimiento de la UNESCO ya existía, lo que hace la UNESCO por medio de las convenciones es crear los mecanismos para el cuidado, sin embargo dichos cuidados procuran más y se enfocan a la protección de los bienes materiales. Indica Arizpe: “las principales acciones de las políticas culturales se han enfocado hacia el patrimonio cultural, los activos culturales, y las empresas y bienes públicos culturales. Para protegerlo, tanto el físico como el intangible” (Arizpe: 2006:16). En el cuidado del patrimonio de forma institucional, algunos casos alejan a las comunidades del contexto e interrelación que tienen con el contenido espiritual – social. El legado ancestral no sólo puede verse como una discusión de propiedad material o intelectual. El caso de Chiepetepec muestra la diversidad de formas vivas de entender el patrimonio, el “patrimonio” tiene que respetar el valor sagrado y espiritual; “nadie puede burlarse de nuestras creencias, entre nosotros hay muchas creencias. Al fin los pueblos originarios también somos diversos”²¹.

²¹ Esta participación fue de un señor perteneciente al pueblo Tu´ un Savi en el 1 Congreso sobre el Proyecto de Iniciativa Popular: Ley integral sobre los derechos de las personas, pueblos y comunidades indígenas y Afromexicanos del Estado de Guerrero, realizado el 07 enero de 2017 en Tilapa, municipio de Malinaltepec.

3.3 Diferencias entre “patrimonio y legado ancestral”

El patrimonio en términos académicos o institucionales busca promover el resguardo material – inmaterial, a diferencia de la visión que tienen los pueblos se reproduce para vivirse, mantenerse y heredarse, sin dividirse o clasificarse. Las clasificaciones del patrimonio dividen el legado de los pueblos, a partir de las declaraciones universales (caso de la UNESCO sobre patrimonio). La categoría se generaliza y aplica en la preservación y cuidado mediante instituciones que siguiendo las líneas sobre patrimonio, como es el caso del INAH se sujetan a los tratados que establece la UNESCO, sin embargo los tratados difieren de las expresiones que los pueblos tienen.

En Chiepetepec la ofrenda establece, así como las prácticas y relaciones que hay con las deidades una diferencia entre patrimonio y legado ancestral. El patrimonio se ha enfocado a ser algo *museable*, el legado ancestral para el pueblo no son elementos estéticos ni museables, no todo el patrimonio es venta o exhibición.

El patrimonio cultural no debe de concebirse como un reportorio museable de artefactos inertes, cosificados y mineralizados, sino como un capital vivo, incesantemente reinvertido, reactivado, resemantizado y renovado en el seno del grupo de referencia. Tampoco debe de concebirse como una herencia históricamente orientada exclusivamente hacia el pasado, sino también como un proceso contemporáneo de creatividad e innovación incesante (Giménez, 2007: 223).

La activación o apropiación del patrimonio es una práctica viva. La visión de patrimonio es parte de una herencia ancestral, no reproducida en términos académicos o institucionales, son formas de re-vivir y elaborar significados que integran u representan un cobijo cultural, identitario, como el pueblo lo vive es soporte para la visión sagrada de conformar la Madre Tierra, por ello; el “patrimonio” para el pueblo se significa de manera diferente, no es considerado o entendido como un valor monetario u objetos, es valorado como una herencia, son elementos sagrados que representan las formas de la naturaleza, entrelazados con la vida espiritual, religiosa y cultural.

La reproducción, cuidado y salvaguardia del legado ancestral ha permanecido en la lógica de los pueblos, partiendo de la experiencia de Chiepetepec, sin considerarse patrimonio desde una perspectiva externa, desde su sentir y nombre el patrimonio se concibe:

Para nosotros no son ídolos, ya que algunos dicen (de afuera) que tenemos ídolos, o que sólo es patrimonio, pero no, lo que nosotros tenemos es la herencia de nuestros antiguos. Son los

Teos, son nuestras Deidades y nuestro *Teokali* que lo hicimos nosotros para las Deidades y la Madre que nos alimenta (Agustín Salvador, 2016).

Las dos experiencias: institucional y local en cuanto al valor del patrimonio tiene funciones diferentes. En el caso del pueblo las deidades, el *legado ancestral* articula un sistema que difiere de la reproducción o exaltación de la identidad nacional. El legado ancestral es un referente para conocer y reflexionar:

¿Qué importancia, uso y significado tiene el “patrimonio” en los pueblos originarios? y ¿qué diferencias hay en la visión sobre legado ancestral y el patrimonio?

Las vivencias del legado ancestral - “patrimonio cultural” y sus formas de reconocerse, así como de expresarse no debe entenderse en cuanto a los reglamentos oficiales generalizados para conceptualizarlo, tampoco es señalar de manera individual o personal que hay una mala labor por parte de las instituciones, al plantear la interrogante, el objetivo, apoyándome en la experiencia de Chiepetepec es conocer las maneras de vivir, entender y apropiarse de algunos elementos considerados *patrimonio* que no corresponde a los intereses de una ideología e identidad nacionalista.

El uso que hay de las Deidades propone una forma diferente de construir y cuidar mediante formas colectivas el patrimonio. La señora Magdalena Diego, de



EGP. Señora Magdalena Diego

aproximadamente unos 70 años, con el cabello blanco y la falda hasta los tobillos, con las manos marcadas por el tiempo y cansancio, sólo habla nahuatl, es una de las mujeres que resguarda en la memoria el valor de su legado:

Desde antes la tradición ya estaba, mis papas lo hacían, ofrendaban. Iban al cerro a dejar cosas. Subían al cerro de Chiepetzin, allí llevaban sus velas y las flores, lo hacían porque es para pedir agua, maíz, cosas que uno necesita, además porque son cosas de respeto.

El cerro de Chiepe y el de María gobernadora son cerros sagrados, son la pareja mítica. Antes la ofrenda que se le hacía en el cerro de Chiepe era bonita, las personas subían y bajaban cuando ya estaba anocheciendo. Las personas que subían al cerro de Chiepe, primero íbamos al cerro de María Antonia, hablamos con ella, le decimos que nos acompañe al cerro de Chiepe, de allí, si ella dice que sí la llevamos con Chiepe, ya los dos juntos le empezamos a poner su ofrenda, le ponemos velas, flores, agua, comida. Antes muchas personas íbamos a la ofrenda, pero ahora unas ya no quieren ir, como que se quiere perder la tradición, por eso la debemos compartir, debemos de dejar esto, porque así uno cuida las cosas, los Teos (Deidades) son los dioses, son la naturaleza, son los dueños de la tierra, ellos hacen un esfuerzo de cuidar la tierra para que tengamos que comer, entonces eso cuidamos cuando creemos en las Deidades.

Ahora la pareja ya está junta, Agustín tiene la pareja junta, por eso se les ofrenda, ellos ya están juntos, si se respetan y cuidan las Deidades, también cuidamos más cosas, antes había muchos conejos, había venados, ahora como no se respeta mucho pues ya no hay, debemos de respetar la tradición que nos dejaron las personas de antes, con eso podemos vivir, pero si no respetamos perdemos todo (Magdalena Diego, 2016).

El uso que tienen las deidades, así como la historia y valor que le asignan las personas es una manera de entender y resguardar parte de la identidad y cultura de la cual son herederos y herederas. En el relato de la señora Magdalena Diego muestra el valor del patrimonio y la relación que hay con el entorno; el patrimonio tiene una función colectiva que se relaciona con la protección y cuidado del entorno natural, social y espiritual.

El uso del patrimonio de forma museable se diferencia del legado ancestral, por lo siguiente:

1.- Las formas de concebir y apropiarse del patrimonio que tiene el pueblo propone otras maneras de entenderlo. En este caso la espiritualidad es un elemento importante para la significación y vivencia del legado ancestral, así “el patrimonio se convierte de esta forma no en un aspecto fósil de la cultura de una sociedad, es un elemento dinámico que se construye y reconstruye permanentemente” (Acosta, Zamora, 2011:107).

La vivencia del pueblo en relación a su herencia milenaria responde a creencias, conocimientos y saberes en correlación a la tierra que forma “parte de un pasado lejano y primordial, anterior al tiempo presente, que está más allá del horizonte de la memoria. Normalmente allí se ubica la mitología, los orígenes, los seres creadores y protectores. Es lo que se llama tiempo primordial. La legitimidad del territorio ancestral” (Chaparro: 1998:19).

Indica la señora Guadalupe Modesto: “para nosotros el patrimonio es la tierra, es el maíz, lo que nos enseñaron nuestros antepasados, lo que me enseñó mi papá y lo que aprendí de ellos, ese es nuestro patrimonio. Son los saberes. Pero desde lo que yo pienso, es más una herencia antigua” (Guadalupe Modesto, 2016).

2.- El legado ancestral está vinculado a las experiencias de apropiación, usos colectivos y cuidado de elementos milenarios que forman parte de la identidad del pueblo, porque el legado ancestral representa el “pasado mítico y mantiene el equilibrio entre fuerzas creadoras” (Hellbom,1967:149), contempla elementos materiales,

simbólicos, espirituales, culturales, la memoria y tradición oral, la vida ritual para mantener relaciones de equilibrio y reciprocidad con la Madre Tierra y las Deidades, menciona Carlos E. Franky dichos seres: “conforman parte de una visión [...] del cosmos” (Franky: 2004: 300), por ello entender el patrimonio a partir de los usos del pueblo propone re-pensarlo como una categoría o parte de una estructura en las políticas públicas.

4.- El significado y uso del legado ancestral representa una experiencia/vivencia en cuanto a las apropiaciones simbólicas de la Madre Tierra que transmite conocimientos que dan sentido y orden al espacio.

5.- Las deidades no sólo son un ritual de repetición y renovación cultural, o folclore que se mantiene vigente. Las formas milenarias de vivir lo que actualmente se le ha denominado patrimonio es desde un lenguaje cultural y simbólico para el pueblo: experiencias de vida que han heredado un conocimiento que se renueva y construye, además mantiene una relación del *todo vivo*.

Las relaciones epistémicas sobre el conocer la Madre Tierra y naturaleza han sobrevivido a los proceso de despojo llámese colonización/modernidad, es por ello que tienen una importancia como ejes, o centros que dan sentido y orientan para entender la red de significados sobre lo que implica su visión hacia Tonantzin Tlalli.

6.- El uso de las Deidades articula lo material – inmaterial por medio de la tradición oral. El significado del legado ancestral se preserva mediante la ritualidad de los sitios sagrados. En el pueblo no puede haber un PCI que no esté representado en elementos materiales. El legado ancestral no se significa primero como inmaterial o material. La división de inmaterial – material separa la esencia que los pobladores comprenden como legado. El legado ancestral es una forma de apropiaciones vivas sobre el patrimonio, proponiendo sistemas milenarios de reproducción cultural, donde las categorías de patrimonio no son objetos que puedan ser entendidos fuera o separados de su contexto.

7.- El pensamiento de las personas del pueblo en elación a su legado es necesario entenderlo de manera sistemática como unidad, no como una parte que explica situaciones. Son procesos continuos y coherentes unidos por el pensamiento que explica la concepción del espacio y el territorio sagrado. Esta perspectiva del espacio

sagrado corresponde a la realidad terrenal que se vinculan con otros mundos de la naturaleza.

Tomando el caso de Chiepetepec ¿Los pueblos entienden y visualizan el *patrimonio* como lo propone la UNESCO?

El patrimonio hace referencia o es entendido por el pueblo como:

1.-“Apropiación institucional” (Modesto, 2016). Las políticas institucionales sobre el patrimonio no son herederas de las manifestaciones culturales vivas del patrimonio, son las comunidades y pueblos los que dan vida y tejen sus tradiciones sobre el “patrimonio”, como es el caso de Chiepetepec que se apropia y teje el significado del legado ancestral para proteger y heredar los *símbolos* de la Madre Tierra.

2.- El patrimonio es “parte de algo que ya se considera más del pasado, no ven que es algo vivo. Bueno, las deidades son vistas así como algo que ya existió, no que aún vive” (Agustín Salvador, 2015). El patrimonio entendido por las personas del pueblo como políticas públicas es algo individual o de intereses personales/institucionales que se relaciona con los beneficios de un capital cultural y económico nacional e internacional. Para Chiepetepec la apropiación del legado ancestral se vincula a las expresiones espirituales, cosmológicas e identitarias de su historia colectiva y memoria.

3.- El *patrimonio arqueológico* “no tiene, ni es entendido como nosotros lo vemos, como algo que tiene vida, ellos ven sólo algo que se exhibe” (Guadalupe Modesto, 2015). El legado ancestral tiene una profunda relación con las maneras simbólicas de representar el territorio, menciona Olivé Negrete existe una “relación especial, de orden espiritual que vincula a los sitios arqueológicos con las comunidades” (Negrete, 2004: 808).

Dicha relación que señala Negrete desde la arqueología no ha tomado en cuenta los saberes y conocimientos insertos en los elementos considerados patrimonio arqueológico. La arqueología no ha considerado el territorio simbólico (Mendiola, 2008).

4.- Por ello, el patrimonio no se entiende ni conceptualiza de manera lineal, como un pasado fijo, es una vivencia y filosofar sobre las relaciones entre naturaleza – cultura

– cosmología, cimentadas en las experiencias colectivas que sus antepasados les dejaron.

Las apropiaciones de la Madre Tierra y del patrimonio que hay en Chiepetepepec expresa y hereda elementos materiales y epistémicos que se expresan por medio del pensamiento. Cabe decir que por pensamiento no se hace referencia a las formas de vida que había antes de la colonización de manera estática. El pensamiento ancestral es un proceso que cambia y resiste, apunta Yasuke Kuramochi, que el conocimiento y pensamiento de los pueblos originarios es una: “forma de percibir, relacionar, seleccionar, acumular y darle sentido a la realidad percibida y es una forma en la que ella se configura y plasma en el lenguaje” (Kuramochi, 1997: 105).

El pensamiento ancestral mantiene en sus raíces la espiritualidad e historia en relación a la Madre Tierra, es parte de la resistencia de concebir el mundo, enraizadas en el filosofar, interpretar, vivir y conocer el mundo desde una visión intersubjetiva, no igual a cómo lo hacían los pueblos antes de la colonización, pero es una visión sagrada, es: “parte de lo que somos como pueblos antiguos. Es nuestro pensamiento, es la relación que tenemos con la naturaleza, con las Deidades, con la historia de nuestra tierra” (Agustín Salvador, 2016).

5.- La relación entre patrimonio – Madre Tierra tiene que replantearse, el uso y significado no tiene que ser expuesto y entendido como la permanencia o exaltación de la identidad nacional o folclore. Es necesario re-pensar la relación entre pueblos – patrimonio porque los saberes y conocimientos, lo inmaterial – material se funcionan en y para un sólo significado en las expresiones del “patrimonio” comunitario.

Chiepetepepec representa a nivel local formas de apropiación del legado ancestral y la Madre Tierra de manera intersubjetiva, y no sólo una política pública o institucional. En el pueblo el valor y resguardo, así como la transmisión de la visión de Madre Tierra expresa relaciones políticas, económicas, sociales, y espirituales por medio de un lenguaje simbólico y epistémico en el cual se visualiza que la categoría de patrimonio, su uso y apropiación va más allá del concepto.

DIFERENCIAS ENTRE PATRIMONIO – LEGADO ANCESTRAL

INSTITUCIONES	Chiepetepec	Nombre en Náhuatl y usos en la comunidad	Usos institucionales
PATRIMONIO	Legado ancestral	<ul style="list-style-type: none"> • Es una herencia que los antiguos dejaron a las personas de la comunidad, es memoria, historia, tradición, no tiene valor monetario, o estético, es un medio por el cual se comunican con el pasado y conocen su historia. • El cuidado se basa en el uso y significado espiritual-ritual y cíclico que tiene para la pueblo el legado ancestral. 	<ul style="list-style-type: none"> • Surge como medio para la protección de monumentos en caso de guerra, que a partir de la 2 guerra mundial se convierte en políticas públicas para la preservación de bienes materiales. • Con el paso del tiempo se crean convenciones que tienen como objetivo ampliar el patrimonio material-inmaterial para la salvaguarda.
PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO	Deidades	<ul style="list-style-type: none"> • To Teos (Nuestros creadores) representan los femenino –masculino, la dualidad. Son el principio y origen de la vida para la comunidad, así como también los cuidadores de la comunidad, de la naturaleza y de la Madre Tierra. • El uso es enfocado a buscar y mantener un equilibrio por medio de ceremonias, ofrendas y cantos para la naturaleza y la Madre Tierra. 	<ul style="list-style-type: none"> • Su cuidado y valor se significa en términos de tiempo prehispánico, son un elemento material que tiene valor histórico para las culturas antiguas. • Las políticas de cuidado y protección del patrimonio derivan de protocolos internaciones (UNESCO)

EGP. Diferencias entre patrimonio y legado

3.3.1 El Teokali

Una manera de materializar los relatos de la memoria e historia oral, así como la diferencia entre patrimonio/legado ancestral es por medio de las expresiones rituales en los lugares sagrados que hay en el pueblo y los espacios sagrados en los cuales los usos de la “tierra” se sacralizan. Además de los cerros sagrados: Chiepetzin y Tochlamatzin, se construye el Teokali.

El Teokali es una iniciativa de Agustín Salvador, joven que encontró las Deidades en el anexo de Maliaxapa. A través de la construcción del Teokali, de manera literal significa: Teo energía - fuerza, vida, y Calli, casa. En un sentido metafórico es la casa de las energías o lugar donde inicia la vida, es parte del conjunto de cerros sagrados (Chiepetzin, Tochlamatzin e hijos). El Teokali es el lugar ceremonial donde se realiza la ofrenda del anexo de Maliaxapa.

El Teokali significa para las personas del pueblo: “un lugar de las Deidades. Así también es parte de nuestro derecho y voz, representa nuestras capacidades y derechos como pueblo antiguo” (Guadalupe Magdaleno y Agustín Salvador, 2016).

El Teokali surge de la idea por tener un lugar que proteja a las Deidades: “donde estén seguras” (Natividad Ponciano, 2016) y puedan cuidar al pueblo. En el año 2013, tras conocer las personas del pueblo que en sus manos tenían parte del “patrimonio arqueológico” deciden organizarse para construir algo, indican los pobladores: “parecido a un museo comunitario” (1 Asamblea comunitaria, 2013), esto fue la primera idea para cuidar su legado.

En el año 2014 los pobladores, especialmente Agustín Salvador, principal organizador de la construcción del Teokali recibe amenazas por parte de las autoridades del municipio, persiguiéndolo y mandando a sujetos armados para que entregará las Deidades al H. Ayuntamiento del municipio de Tlapa. Tras los sucesos de hostigamiento las personas del pueblo deciden organizarse y toman la iniciativa por empezar con el Teokali, por ese motivo se acercan a museos para saber la función y reglamentos para el uso y salvaguarda del patrimonio que realizan los museos.

A raíz de las amenazas que tuvieron algunos pobladores y por razones “prácticas”, que conocieron en las visitas a los mueseos cercanos al poblado, así como las normas que se establecen en los mueseos que no tiene empatía con el saber del pueblo, porque ven que su legado tendría y sería una parte más de “las piezas prehispánicas” (Natividad Ponciano, 2016). La iniciativa para la construcción del museo comunitario cambia a Teokalli: lugar donde se pueda usar, y no sólo mostrar el legado que los antepasados les dejaron. Sin embargo el Teokali ha significado un reto; desde que Agustín Salvador encontró la primera pieza dio aviso a las autoridades municipales para que asesoraran y/o apoyaran sobre el proceso “legal” para la construcción y pertenencia de las Deidades, sabía que:

De alguna forma conocía que esto debía ser conocido por las autoridades para no tener problemas. A pesar de que esto nos pertenece porque es herencia de nuestros abuelos, de los mayores, para evitar problemas fui a dar aviso a las autoridades, al presidente municipal (de Tlapa), pero me dijeron que esto por ley les pertenece, entonces intentaron quitárnoslos para hacer un museo en Tlapa. Entonces me dijeron que las entregara, que por que nosotros somos indios y no sabemos cuidar.

Después nos dijeron que las entregáramos al INAH, para eso nos mandaron militares a vigilarnos, y sabíamos que en cualquier momento nos podrían quitar las Deidades. Algunos del pueblo dejaron de defender por miedo a ser encarcelados. Pero nosotros nos negamos y luchamos para que estén en la comunidad, ya que si se las llevan nos quedamos sin nada, por eso el Teokali para cuidar lo nuestro, la historia, identidad, luchar y cuidar la tierra (Agustín Salvador, 2016).

Las personas deciden construir el Teokali, una forma diferente de usar el patrimonio, además de ser un lugar sagrado donde se establecen los diálogos con los ancestros y se protege a la Madre Tierra. Desde el año 2012 Agustín Salvador, habitante del pueblo es uno de los principales impulsores para la construcción del Teokali. La idea del Teokali surge tras tener un encuentro con las Deidades: “en sueños me hablaron, me dijeron queremos nuestra casa, aunque sea pequeña, pero haznos una” (Agustín Salvador, 2014), a través del sueño de Agustín impulsó la propuesta del Teokali y le dijo a las personas del pueblo que se organizaran para hacer el “museo comunitario”. En un principio se planteó un museo comunitario, sin embargo, al paso de los años el nombre y los usos rituales que se hacen en el interior de la casa han cambiado.

La trasmisión de la visión de Madre Tierra en el caso de Chiepetepepec va desde romper – enfrentar el hostigamiento que han tenido por parte de las autoridades locales, como el caso de Agustín, principal impulsor del Teokali, y más habitantes del pueblo que pasaron por la intimidación y acusaciones “informales” por parte de las autoridades locales del municipio de Tlapa, señala un habitante:

“Las autoridades ven un peligro que nos organicemos en defensa de la tierra, por ello, a muchos compañeros les dijeron que si seguían apoyando la labor del Teokali los llevarían a la cárcel” (Testimonio, 2015).

La organización del pueblo en el cuidado de su legado ancestral, vinculado a la apropiación de la Madre Tierra es un referente para las autoridades locales y municipales como una muestra de lucha contra los megaproyectos, por ejemplo contra la minería, a pesar de que el pueblo no ha sido blanco de estos procesos, hay conocimiento por parte de los habitantes de los daños que la minería a cielo abierto ocasiona, y les afecta.

Nosotros por el momento no tenemos el problema de la minería, pero sabemos que todos estamos en la misma situación, ya que todos vivimos en la misma tierra. Conocemos casos de

la Montaña Alta donde les han quitado todo, han cortado sus árboles, y eso para nosotros es perder parte de nuestro cuerpo (Ana Álvarez, 2015).

En la región de la Montaña (estado de Guerrero) se encuentra el llamado Cinturón de Plata de la Sierra Madre del Sur, del año 2005 a 2010, cerca de 200,000 hectáreas del territorio de los pueblos originarios de la Región Costa- Montaña han sido entregadas por parte del Gobierno Federal a empresas extranjeras. Ante la visión que han expresado los habitantes: organizarse y construir espacios para el uso y cuidado de la Madre Tierra, representa para los intereses económicos de la minería un problema, los cuales desde las instituciones y servidores pretenden mermar los usos, así como defensa desde diversas expresiones, porque las formas de cuidado de la Madre Tierra que ejerce el pueblo pueden colectivizarse a más comunidades, por ello la represión y hostigamiento que los habitantes pasaron, indica Agustín:

“Un día fui a cuidar mis chivos. Un carro me llegó, entonces me hablaron, me dijeron - ¿Eres Agustín? Deja de andar haciendo lo del Teokali, o sino veras lo que sucede” (Agustín Salvador, 2015).

La labor que han emprendido los pobladores que creen en las deidades es un caso que muestra el resguardo de la Madre Tierra por medio de elementos milenarios, construyendo una resistencia a los procesos de despojo y cosificación de la Madre Tierra, además se organiza ante la posible explotación – devastación de sus recursos por parte de las empresas mineras, ya que en la región de la Montaña los procesos de despojo y explotación de minerales arranca a los pueblos originarios “sus derechos a la Madre Tierra”.

En el estado de Guerrero unas 200 mil hectáreas, de las 700 mil que integran la región de la Montaña están concesionadas a empresas mineras, (Díaz, 2014: s/n) por ello, desde diversos enfoques y prácticas es necesario proteger a la Madre Tierra. Es pertinente recuperar y crear los espacios que protejan a la Madre Tierra. Los habitantes del pueblo, conociendo la problemática sobre la minería toman la iniciativa de recuperar y proteger su herencia, indica la señora Ana:

Para nosotros como pueblo Nahua nos da miedo perder a nuestros árboles, ya que la minería, sabemos está entrando a la Montaña. Entonces, bueno, nosotros no tenemos minerales, o eso creemos, pero eso no asegura que nunca vayan a querer esta tierra, en algún momento nos la pueden quitar la tierra para hacer caminos, para el traslado de los minerales, por eso, más la

necesidad de cuidar las Deidades mediante nuestras formas de uso comunitario (Ana Álvarez, 2016).

Menciona la señora Juanita Salvador:

Si hacemos y seguimos con el Teokali es posible que dejemos de hacer más daño a la tierra, ya no respetábamos los mandatos que nuestros antepasados nos dejaron, pero ahora tenemos que entender que la tierra no es nuestra sino de ellos, y si ellos vienen a cuidarla nosotros tenemos esa ley (Juanita Salvador, 2014).

El Teokali representa un lugar sagrado para fortalecer las prácticas que las personas del poblado construyen en el proceso de apropiación de sus recursos culturales y espirituales.

3.3.2 Haciendo el Teokali

El Teokali indican las personas es “un lugar donde ofrendar”, “platicar y seguir con nuestras tradiciones” (Testimonios, 2016). En el año 2015 Agustín impulsó y materializó la iniciativa del Teokali. Espacio construido de adobe y lámina, por sencillo que parezca el lugar ha constado cuatro años de esfuerzo. Es un proyecto autónomo que se ha realizado sin intervención o apoyo de recursos institucionales o del gobierno local, para esta actividad:

No hay necesidad de solicitar apoyo a los presidentes, sabemos cómo pueblos antiguos que nuestras necesidades no entran dentro de un presupuesto. Además nuestras formas de entender y hacer un Teokali van más allá de hacer una casa. Si bien el Teokali es una casa, para nosotros es más que eso, es el lugar donde se toman las decisiones, donde nos reunimos para ofrendar, para platicar con nuestros creadores. Por eso, esto es una labor que se ha hecho con nuestras propias manos y esfuerzos (Agustín Salvador, 2016).

La casa para las Deidades se construyó con la colaboración de los familiares de Agustín: hombres de 30 a 50 años que ayudaron en la construcción y mujeres que prepararon los alimentos, ofrendaron y comunican a sus hijos e hijas la importancia de su legado. La mayoría del trabajo estuvo a cargo de Agustín:

Me levantaba como a las 5:00 am., luego me ponía a traer agua desde la barranca, porque aquí no hay, entonces daba varios viajes (hay como una distancia de 40 minutos de su casa a la barranca) como unos 10. Ya cuando tenía agua me ponía a escarbar, a sacar tierra para el adobe. Empezaba a hacer los adobes hasta el mediodía. Cuando eran las 12 me iba a cuidar a los chivos, llegaba del campo, y me ponía de nuevo a hacer adobes, así hasta juntar la cantidad que se necesitaba (Agustín Salvador, 2016).

A continuación expongo parte del trabajo final de la construcción del Teokali que se realizó en el año 2015:

Las actividades iniciaron desde muy temprano el día 29 de agosto del 2016:

Son las 10:00 de la mañana. El almuerzo está servido, los familiares de Agustín han entrado a trabajar desde las 7:00 am. Los hombres que trabajan en la construcción del Teokali tienen las manos empapadas en tierra de adobe, suben, mueven, chiflan, se comunican para ver cómo acomodar los adobes para el Teokali. Usan gorras y sombreros para cubrirse del sol, de fondo suena la radio con una canción de los temerarios. Es agosto 2016, el sueño y pedimento de las Deidades parece cumplirse.

Los rostros y los suspiros de Agustín denotan la alegría de “por fin ver cumplirse un reto” (Agustín Salvador, 2015). El paisaje acompaña el trabajo de los hombres que cargan sobre sus hombros los adobes que han de dar espacio a la casa de las deidades. Son cinco personas las que trabajan duramente, los familiares de Agustín, un hermano, su cuñado, dos tíos y él tienen las manos y los pies pintados por el color amarillento de la tierra para los adobes. Dos de ellos se dedican a pegar la lámina, Agustín mueve y lleva los adobes. Otro de los señores pega adobes. El sonido de la lámina y del martillo golpea y rompen con el silencio del atardecer. Son las 6:00 pm., el trabajo parece ir mermando por la salida de la luna, tendrán que esperar al amanecer para reanudar labores.

Es 30 de agosto, el sol ha llegado para continuar con las actividades. La música de los temerarios y las cumbias suenan en la frecuencia de *la voz de la Montaña*. Los hombres se dedican a pegar los adobes y las láminas. En una esquina de la casa de Agustín se ha improvisado una cocina, allí las mujeres preparan la comida que ofrendaran a la casa de las Deidades. Las mujeres ríen, hablan y entablan conversaciones sobre el temporal; esperan este año sea mejor con la ofrenda y la casa que les están haciendo a las Deidades.

Un día antes, por la noche han preparado el chivo que se ofrendara a las Deidades y a la casa. Transportaron agua del pequeño manantial a la casa de Agustín. Miguelito, sobrino de Agustín de 10 años ha sido el responsable de la labor de traer agua a la cocina. En la casa de Agustín se prepara el chivo, se limpia y lava, tiene que dejarse listo para el día de la ofrenda.

El día de la ofrenda se prepara la comida desde muy temprano. En la mañana sólo se ofrenda café y pan a las deidades. Los hombres trabajan duro, no importa que los rayos del sol quemen la piel, se mueven de un lado a otro hablando en nahuatl, diciendo: “así no, muévela”, cuidan cada detalle. Una pared ha salido mal y la derrumban. Las horas de trabajo se prolongan. Mientras los hombres construyen la casa las mujeres preparan la comida, Agustín entra y sale de la cocina, da indicaciones de que parte del chivo se va a ofrendar.

Son las 2:00 pm., la comida que se ofrendara está lista, pero debe servirse hasta que los últimos detalles del Teokali estén. Son aproximadamente las 5:00 pm., el trabajo parece haber concluido, los meses de labor de Agustín también. Se sirve la comida, la barbacoa de chivo y las tortillas, se ofrendan a la casa. En el interior del Teokali se coloca la ofrenda. En el centro del altar donde se ponen las Deidades se abre un espacio aproximadamente de 1 m., para colocar los alimentos. Se pone la cabeza del chivo, acompañada de unos chiquihuites de tortillas, los refrescos y el agua bendita no faltan en el altar. Las velas alumbran el atardecer que se anuncia dentro de la habitación y el humo de copal inunda el espacio.

El Teokali es el lugar donde las prácticas cotidianas y rituales establecen vínculos materiales, espirituales y simbólicos con la Madre Tierra. Los usos de la Madre Tierra señala Pedro García Hierro “transitan entre lo colectivo, lo individual o lo supracolectivo (lo político, lo religioso); espacios de todos y espacios de nadie [...] de carácter espiritual o anímico; derechos de antiguas y futuras generaciones” (García, 2004: 281), a través del cuidado o construcción de lugares sagrados como es el Teokali se representa el pensamiento espiral, creando un dialogo entre lo sagrado – material.

En el Teokali se ofrece a los ancestros, así como se transmiten a los seres de la naturaleza y a las deidades un equilibrio social y cultural, indica la señora Agustina Magdaleno:

De corazón les pido a los Teos (Deidades) que no se vayan, por eso vengo al Teokali. Les pongo flores, cantos y rezos. Aunque ellos estén aquí (en el Teokali) pido que nos cuiden, que nos den alimento, pido Tonacayozihuatl (maíz). Así también les digo que no estén tristes, sé que ellos ven todo lo que pasa a fuera de nuestra casa, sé que ven como algunos se pelean por la tierra, por el dinero, y que otros más no creen en el poder y conocimiento que hay en el lugar, por eso desde la casa les pongo copal, y les pido que no se vayan de la comunidad, que se

queden en su casa, que nos protejan y nos sigan dando alimento y tierra, que se queden en la casa que con esfuerzo se hizo. ¿Por qué si se van de aquí, que va pasar? Nuestros corazones se pondrán tristes (Agustina Magdaleno, 2015).

Como señala la señora Agustina Magdaleno mediante el Teokali se mantienen los lazos con la naturaleza, así como el cuidado de los lugares sagrados que forman parte del bienestar y estar bien de las personas, por eso la importancia del Teokali.

Además de ser un lugar donde las Deidades (más de 200 “piezas arqueológicas”) habitan, el espacio se convierte en un lugar donde las personas encuentran bienestar en sus corazones. Cuando la señora Agustina indica que: *sus corazones se pondrán tristes si las Deidades se van de la comunidad*, muestra que los seres humanos y su visión de la tierra forman parte de un sistema complejo, donde todas las cosas tienen vida. El corazón encuentra un bienestar en el Teokali, ello hace referencia, así como también muestran las relaciones sociales y culturales que traspasan los planos materiales, vinculadas a las emociones, sentimientos y pensamientos de las personas, donde el corazón, como ha señalado Carlos Lenkersdorf basado en la filosofía Tojolabal, muestra que: “los seres humanos no representan la única sociedad posible, porque no hay nada que no tenga yaltzil (corazón). En este caso los seres humanos no representamos nada particular. Formamos un conjunto de cosas dotadas de corazón” (Lenkersdorf, 1996: 10), formando un tejido que les permite establecer relaciones entre iguales este sistema es compuesto de muchas partes entrelazadas, formando un tejido en espiral, donde cada elemento tiene una función formando “sistemas [...] que no son asunto de políticas públicas, sino más bien se trata de una ética aplicada” (Kuppe, 2011: 72).

El Teokali es una forma de sacralizar la Madre Tierra, implica sanar y proteger lo que habita en ella. Es lugar sagrado en el cual las deidades reciben un uso espiritual. Las personas del pueblo asisten, llevándoles flores, velas, entregándoles plegarias, rezos, cantos, les piden bienestar, salud, y que cuiden a la naturaleza, que protejan al pueblo, porque; que el Teokali y las Deidades “no son piedras, ni sólo una casa, por eso les traemos flores y ofrendamos” (Juan, 2015). Las deidades “son importantes, porque ellos están y viven aquí. Ellos son el maíz, el frijol, la calabaza. Por eso debemos de adorarlos, no venderlos” (Guadalupe Ibáñez, 2016).

3.4 Nombrando realidades

Nombrar las cosas como el pueblo las entiende es partir de formas y producción de conocimientos que los pueblos originarios, y no sólo Chiepetepec tienen. Al nombrar las personas del pueblo el *patrimonio como legado ancestral*, al referirse al “*patrimonio arqueológico*” como *deidades*, a los *mitos como historia*, al *territorio como Madre Tierra*, y la herencia de saberes y conocimiento por medio de la oralidad como prácticas de la memoria viva comunican una diversidad, así como visiones diferentes de los conceptos comunes en ámbitos académicos para entender la relación que hay con su entorno.

Al pensar - sentir *las cosas*, al nombrarlas diferente el testimonio del pueblo muestra que el nombre de las cosas es más que una categoría de análisis, o simple referencia conceptual. El lenguaje, el idioma, así como las palabras que usan las personas para representar las relaciones que hay con la Madre Tierra son conocimientos prácticos, aprendidos mediante procesos colectivos y generacionales.

El lenguaje, los idiomas de los pueblos originarios son expresiones orales que nos comunican formas diversas de conocimiento, de pensar, ser y hacer, las cuales denotan “*otras categorías cognitivas, lenguas o saberes diferentes*” (Garzón, 2013: 307) que se crean y crean herramientas para explicar relaciones simbólicas – culturales con la Madre Tierra las cuales no se limitan a sólo enunciar o describir prácticas que han resistido, apunta el señor Francisco:

La lengua, el idioma son importantes porque con ellos decimos el cómo entendemos las cosas, el cómo se usan. La lengua, nuestra lengua ya existía desde hace mucho tiempo, desde antes de que llegara el español, el segundo fue obligado. Por eso la importancia de nuestra mente, el náhuatl es eso... una forma de nuestra mente (Francisco Cervantes, 2016).

Al usar/nombrar los conceptos y categorías de patrimonio, territorio, memoria, y resistencia a partir de una mirada externa se realiza un acercamiento a cómo se entienden aproximándose a una forma de ver las cosas diferente, porque las formas académicas de clasificación que se usan en algunas ocasiones no se “*acomoda a la realidad que vivimos, por ejemplo lo que se dice territorio si lo tenemos, pero esté incluye al monte, a las piedras, al maíz, entonces para nosotros el territorio es más amplio, es la Madre Tierra, porque da alimento, da vida*” (Agustín Salvador, 2016).

El uso de categorías locales que tienen las personas del pueblo, son una manera que genera un discurso que propone y muestra un cambio en los conceptos, y nos colocan ante visiones donde el ser humano y la tierra son seres vivos que entablan relaciones entre iguales (Lenkersdorf, 1996), además habla de procesos orales de resistencia.

El uso estratégico de los términos por parte de los actores locales, es una manera de defenderse ante "el Estado", usando su propio lenguaje. Las personas del pueblo al usar/nombrar desde su visión las relaciones sociales – simbólicas que tienen con los elementos permiten conocer el sentir respecto a la Madre Tierra y desplaza las relaciones de colonialidad lingüística, el cual ha impuesto y generalizado conceptos y prácticas que no coinciden con los pueblos originarios.

La importancia de nombrar las relaciones espirituales con la tierra y llevarlas a la práctica con las deidades es un ejercicio que visualiza por medio del lenguaje propuestas colectivas que ayuden a incidir en términos legales para entender el patrimonio, el territorio, y la memoria desde su valor sagrado.

A partir del *sentipensar* de las personas se genera una propuesta para “desprenderse de los conceptos y categorías de pensamientos que han naturalizado la monoculturalidad de las mentes” (Garzón, 2013), para generar y posicionar el lenguaje que tienen las personas de los pueblos originarios, porque cada palabra acerca a los elementos o expresiones intersubjetivas que no se limitan a seguir reglas entre conocimiento vs saber, estos se complementan.

El lenguaje oral y simbólico que hay en el pueblo en relación a la Madre Tierra propone categorías y expresiones que permiten visualizar conocimientos que han tratado de ser desplazados;

conocimiento y razón occidental se limitan a categorías – conceptos excluyentes al conocimiento – razón de los pueblos originarios, (en este caso del pueblo) implementadas por el poder colonial para afianzar la hegemonía del conocimiento ilustrado, generando categorías binarias mutuamente excluyentes —característica muy presente en el pensamiento eurocéntrico—, como universalismo/particularismo, razón/pasión, individuo/comunidad, etcétera (Garzón, 2013:317).

Dichos conceptos reflejan una colonialidad del saber; negando la diversidad de conocimientos e instaura una sola forma de conocimiento eurocéntrico, ejerciendo una violencia, señala Young que la violencia de la colonialidad y sus “causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que

subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas” (Young, 2000: 74-75), dicha colonialidad desplaza los lenguajes y conocimientos diferentes a lo occidental, por eso la importancia de nombrar las cosas a partir de la experiencia que tienen las personas, además es un sistema de conocimientos que tiene fortalezas, menciona el señor Delio²²:

Nuestro conocimiento tiene una dimensión espiritual que trata de romper con los siglos de dominación blanca, con los saberes que no coinciden con nuestra forma de ciencia – saber. Nuestra visión parece que no es verdadera. Esto pasa porque se le ha dado más valor a los métodos blancos que son muy potentes para unas cosas y limitadas para otras. Parte del conocimiento tradicional es la espiritualidad que el conocimiento blanco descarta, pero esta visión (espiritualidad) es parte de las nociones de respeto del conocimiento tradicional que es más antiguo y complejo, allí hay un límite del conocimiento que proviene de los blancos: no querer entender que nuestras relaciones son materiales y espirituales (Delio, 2016).

Los conceptos y categorías de la ciencia basados en el eurocentrismo desplaza la noción de espiritualidad, porque la “objetividad” no permite que las “subjetividades” y elementos no observados y/o que no puedan ser experimentados sean parte de la producción – explicación de la realidad, porque el discurso hegemónico impuso un universo cognitivo que construyó una estructura del saber – ser que ha permanecido en la enseñanza – práctica de la ciencia²³.

La colonialidad del saber es una colonialidad del lenguaje que establece una dominación política y económica, cuyos efectos tienden hacer “sistemáticos” y “estructurales” fundando un pensamiento y conocimiento jerárquico: crea discursos que ubican a la ciencia de corte occidental como “única”, la cual pretende universalizar y naturalizar la concepción del mundo a partir de nociones científicas y de una cultura que no se adapta a los contextos y visiones de diversas realidades cognitivas.

²² Delio Mendoza pertenece a la tribu Uitoto de la Amazonía Colombiana. Durante los meses octubre – diciembre realicé una estancia académica en la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, que me permitió conocer experiencias de lucha en el cuidado de conocimiento y de la Madre Tierra. En el mes de Noviembre, en el marco de XX mes de la investigación, realizado en la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia – Instituto de Investigaciones Amazónicas IMANI, se llevó a cabo la mesa de trabajo: “conocimiento indígena”, en la cual se abordó de manera amplia la importancia del conocimiento de los pueblos originarios como una propuesta a las diversas crisis: ambiental, económica, política, de seguridad que tiene la sociedad del siglo XXI bajo el modelo capitalista, en esta mesa el señor Delio Mendoza nos compartió un poco del conocimiento de la tribu Uitoto.

²³ Partiendo del caso de la Antropología se han enseñado en las Universidades que el conocimiento y su método, así como las producciones científicas provienen de Estados Unidos, Francia, España, lo cual, desde mi experiencia como estudiante nos aleja de la diversidad de realidades y conocimientos que nos exigen empalmar en cánones que no se adaptan a la realidad de Latinoamérica, con ello mutilando y negando los saberes – conocimientos de nuestros pueblos originarios.

“La colonialidad del saber y del ser, hace creer que sólo existe una forma posible de conocer el mundo a partir de una racionalidad, una lengua y una cultura determinada” (Garzón, 2013: 307). Al paso del tiempo las relaciones de dominación epistémicas y lingüísticas se normalizaron, señala la señora Guadalupe: “antes había muchas lenguas, pero después nos dijeron que eran dialectos, entonces muchos se avergonzaron de que se hablaba, y pues se dejó de nombrar las cosas de manera antigua, al perder esto, también perdimos una forma de saber” (Guadalupe Modesto, 2016).

Los pueblos, como muestra el caso de Chiepetepec resisten y re-existen rompiendo – proponiendo una diversidad de formas de nombrar y relacionarnos con la Madre Tierra y plantean un proceso de emancipación epistémica, cultural y política, el cual puede llamarse “giro decolonial”, es decir desprenderse-desprendernos de los conceptos y categorías de pensamientos hegemónicos que han naturalizado la dominación de la lengua materna, indica Agustín Salvador: “necesitamos retomar nuestra raíz, porque es forma de vida. La lengua es un medio que comunica con nuestro pasado, es parte de lo que somos, de lo que conocemos, de nuestro mundo” (Agustín Salvador, 2016).

Las personas del pueblo tienen un conocimiento que ha permanecido por varias generaciones, el conocimiento se ha transmitido por medio de la oralidad, por eso “la importancia de nuestra lengua, así nos comunicamos. No es lo mismo decir tierra, o territorio, a decir Madre Tierra, hay una gran diferencia, las dos primeras es, como se dice desde afuera, la segunda es Tonantzin Tlalli, eso es el cómo nosotros entendemos, cómo vivimos” (Agustín Salvador, 2016)

En el pueblo al usar y conocer su lenguaje nos acercan a diversas formas de apreciación de la realidad, del saber-conocer. Al relacionarse con una realidad intersubjetiva mueve las estructuras coloniales del saber – ser, la cual, indica el señor Delio: “es una visión de la vida, pero también se puede perder ¿Qué papel debería tener la educación pública, los investigadores, la ciencia para fortalecer nuestros conocimientos que se han desconocido por las universidades?” (Delio Mendoza, 2016).

3.4.1 Otras formas de entender...

El idioma, señala la señora Natividad es: “una forma de ver el mundo. Yo no aprendí en náhuatl porque mi papá no me enseñó, mi mamá me habla en castilla, entonces no aprendí, pero ahora que estoy grande veo que no sé hablar como antes, entonces yo perdí parte de los que antes se enseñaba. No aprendí mucho de mi cultura” (Natividad Ponciano, 2016). La señora Natividad hace mención de que el idioma, así como las palabras nos refieren a una forma de ver el mundo, de nombrar la realidad, porque teje una red de significados, si deja de usarse se pierde una manera de nombrar el mundo, por ello, que en la actualidad un 97% (INEGI, 2017) de la población de Chiepetepec hable náhuatl permite encontrar un “escondite posible, en la cual reside la explicación originaria”²⁴ (Smeke de Zonana: 2000,99).

A través de las expresiones del lenguaje se guarda y mantiene una forma de entender y ver las cosas. Es y ha sido importante porque la preservación del idioma permite que los relatos mantengan el significado *antiguo*, además es la base para que los códigos y /o símbolos comuniquen una *manera* de ver y entender el mundo.

Para Chiepetepec el lenguaje expresa, indican los “grandes”²⁵:

El cómo se decían las cosas antiguamente, por ejemplo la tierra, bueno se ha dicho que es tierra pero para nosotros no es tierra es la Madre Tierra, es la base de la vida. Es lo antiguo, lo que nosotros entendemos. Hay una diferencia: la tierra es algo que aparece en leyes, pero la Madre Tierra no aparece, allí no toman en cuenta lo que significa para nosotros los sobrevivientes de antes (Testimonio, 2016)

La colonialidad insertó un conjunto de expresiones orales que desplazaron las formas milenarias de percibir la realidad, como señalan las personas las palabras representan y son más que formas de describir. Las palabras, los nombres de las cosas significan y representan una concepción de la vida, un sistema de vida que refleja un conjunto de relaciones.

Tonantzin Tlalli es historia, memoria, tradición, lucha y resistencia que integra la espiritualidad y rompe con los modelos hegemónicos de la realidad, además comunica un “saber territorial” que se trasmite por medio de relatos, símbolos y memoria, en el cual la palabra se convierte en *documento*, es decir en un registro que comunica

²⁴ Al referirse Yemy Smeke de Zonana como escondite lo toma como una metáfora, un lugar donde la resistencia está.

²⁵ Personas mayores de 60 años en adelante.

cuándo, dónde y quiénes habitaron el espacio donde se vive, por eso la palabra: “es sagrada, porque ella da vida, o muerte, aliento o tristeza, dice o calla. Ella es fuerte, fuerte, porque nos puede dar la raíz o también perderla, por eso, si la perdemos, si perdemos nuestro idioma pues perdemos una parte de la raíz” (Agustín Salvador, 2016), por ello debe de cuidarse cada nombre de los lugares que hay en la pueblo porque remiten a la Madre Tierra y al origen.

La lucha y cuidado de la Madre Tierra se ha mantenido por medio de la oralidad, señala Jaime García Leyva son: “expresiones que representan un universo desconocido para muchos debido al desdén y la negación, desde distintas esferas del poder, de los conocimientos, lengua e historia de las culturas indígenas” (Leyva, 2012:116).

Cada palabra tiene significado de acuerdo al sentir, es un manera de nombrar el conocimiento y saber que se ha trasmitido por generaciones. El lenguaje, las palabras son el medio que comunica y hereda los usos y cuidado de los elementos que dan sustento a la visión sagrada de Madre Tierra, la cual;

No está en los libros. Recuerdo que desde antes ya se ofrendaba, se cuidaba el maíz, el frijol, la tierra, eso desde antes ya estaba, y no estaba en leyes, nadie nos decía: “se debe de cuidar”, nuestros padres ya lo sabían, ellos sabían que debían cuidar la tierra, respetar los cerros, la lluvia, el agua, los montes, eso ya estaba, es llamarlo a ahora una ley, pero antes no había ¿Sabes por qué se cuidaba? Porque había un respeto, se sabía que si no se cuidaba las cosas desaparecen, pero como muchos perdieron la lengua, pues dejaron de comunicar lo que nos habían enseñado, si no se habla de las cosas se pierden, y no digo que se van. No, no, se pierden porque uno ya no respeta (Magdalena Diego, 2016).

Las expresiones orales comunican la perspectiva y conocimiento, así como el reconocimiento sobre la diversidad de formas de apreciación de la realidad, indica el señor Delio: “es urgente el reconocimiento del conocimiento indígena, y con eso digo que no sólo de unos grupos indígenas, sino de la diversidad de indígenas, porque el conocimiento en la actualidad parece que se acaba pero resiste y re-existe. Deberíamos apreciarnos y apoyarnos más” (Delio Mendoza, 2016).

El conocimiento que generan las personas del poblado que creen en las deidades y su relación con la Madre Tierra, además de generar experiencias orales para mostrar la diversidad de usos y *cosmovisiones* de la Madre Tierra, es útil para defenderse de las situaciones “nuevas” provocadas por la violencia que se generan cerca del poblado.

CAPÍTULO IV

¿PARA QUÉ LOS SABERES Y CONOCIMIENTOS?

4.1 ¿Qué son los saberes y conocimientos para los grandes?

La cosmovisión sobre la Madre Tierra es importante para la supervivencia y resistencia de la memoria que las personas *grandes* del pueblo tienen. Sin “tierra, sin la Madre Tierra no hay nada”(Agustín Salvador, 2016), la forma de pensar que las personas tienen se construye y cimienta en el “carácter histórico del espacio cósmico que se junta con el espacio material” (Franky, 2004:300), estableciendo lugares – espacios sagrados donde los seres ancestrales protegen el lugar.

Para los pobladores de Chiepetepec las deidades son importantes en la construcción y defensa del territorio porque se relacionan con el cuidado y lucha histórica por la tierra que sus antepasados tuvieron, además forma parte de la tradición ancestral que han mantenido con su entorno, en el cual se combina el espacio cósmico y material.

Hablar de la Madre Tierra desde la experiencia del poblado hace referencia al conjunto de elementos materiales, simbólicos e históricos que dan significado a la lucha y cuidado de una forma de ver la realidad que va más allá del subsuelo: es una articulación de diferentes espacios y lugares sagrados, es donde se representa la mundología, el origen del pueblo y de los ancestros, con ello se activa parte de los conocimientos colectivos que han mantenido los pobladores.

La construcción, herencia y uso de la Madre Tierra combina diferentes elementos, entre ellos los seres sagrados que representan el origen del pueblo. La tradición oral es un dispositivo que permite conocer y estructurar la historia del pueblo. Las deidades son los ancestros, mediante ellos se crean vínculos espirituales que protegen y resguardan la tierra de Xipe, ser ancestral que habita en la comunidad, protector de la región, además de Chiepetzin y Tochlamatzin fundadores de la comunidad.

En la historia de fundación del pueblo los seres ancestrales Chiepetzin y Tochlamatzin son el vínculo entre lo terrenal y lo sagrado. La visión de tierra como un ser vivo nace con los seres ancestrales que otorgaron a las personas del pueblo el lugar donde vivir,

por ello narran: “se tienen que cuidar las normas que establecieron los de antes, se tienen que cuidar a los fundadores” (Natividad Ponciano, 2016); basados en su propio sentir y actuar construyen acciones para cuidar las tradiciones que forman parte del conjunto de conocimientos y saberes que resisten a la instrumentalización de la tierra, así como también a la pérdida de conocimientos estableciendo una “correlación entre espacios sagrados-territorio, que traspasa el pensamiento mítico y religioso, y refleja una correspondencia entre el pensamiento filosófico” (Márquez, 2011:42).

Para nosotros, nuestros conocimientos reflejan la constante lucha por enfrentar las cosas que pasan en la vida diaria. Algo que me enoja es que crean que nosotros no tenemos conocimientos o que no sabemos, que nos quiten los derechos. No por andar descalzos o no vestir bien significa que somos menos, en pensamiento todos tenemos igual pero diferentes; por ejemplo para nosotros las plantas, los caminos, la tierra es y formamos parte de nosotros, somos uno solo, mientras en las ciudades se piensa en solo uno...uno (Testimonio, 2016).

En la expresión del testimonio anterior se nota parte de su saber en relación al conocimiento que construyen y transmiten por medio de la oralidad, y de los elementos que se han resguardado a través de la memoria histórica, por medio de la cual, indican las personas:

Las deidades son el soporte de nuestra filosofía, nuestra tradición, así como historia; desde siempre han estado relacionadas con el origen, por eso son parte de nuestro cuerpo, de nuestra existencia. Significan nuestra historia (Agustín Salvador, 2016).

Los conocimientos que tienen los y las abuelas del pueblo entorno a las formas de concebir la Madre Tierra se vincula con el cuidado del legado ancestral, forma parte de los saberes y sentires que los ancestros han construido y heredado. Comenta el señor Francisco Cervantes:

Son parte de nuestro conocimiento. De Nuestras leyes que antes, desde antes de que llegaran los españoles, nosotros los pueblos no mestizos ya teníamos, este conocimiento e historia, nuestra historia no se escribe igual que la que enseñan en las escuelas; nosotros tenemos y somos herederos de otra historia (Francisco Cervantes, 2016).

Como indica don Francisco, el uso de la tierra, así como el significado que tienen las deidades, es una labor milenaria que expresa diversas relaciones con la naturaleza, el cosmos y su historia. La perspectiva que tienen las personas sobre la cosmovisión Madre Tierra muestra la relación y concepción que hay sobre el uso y significado de la *tierra*, construida por medio de la intersubjetividad. Lenkersdorf expone que para los tojolabales “Nuestra Madre Tierra no representa ninguna tradición sacado del olvido

[...] nuestra Madre Tierra no representa ni un valor comercial, la Madre Tierra no puede convertirse en un objeto de compraventa” (Lenkersdorf, 2005: 57).

Bajo esta perspectiva, la relación que las personas mayores del pueblo tienen con su entorno, está vinculada a un cúmulo de saberes y conocimiento que se reflejan en las relaciones que establecen con su entorno. En las conversaciones realizadas con las personas “grandes” resalta un saber que han mantenido en su memoria porque les ha resultado factible para el vivir, a estas relaciones les asignan nombre de tradición; son saberes que sean transmitido por generaciones; apunta Héctor Alimonda: “ahora es posible leerlas como formas de resistencia frente a los embates de la mercantilización, basadas en la defensa de sistemas tradicionales” (Alimonda, 2009:80).

Madre Tierra es recuperar espacios sagrados donde los “criterios de uso de la tierra están relacionados con la espiritualidad, conocimientos y las expresiones de la cultura” (Kúppe, 2011: 73). Indica el señor Francisco Cervantes es “importante cuidar a las deidades”, seres sagrados que forman parte de su historia, por medio de ellos se cuida y defiende la vida, no sólo la vida del pueblo, por que, dentro de la visión y resguardo de la Madre Tierra, comenta la señora Magdalena Diego:

Es muy importante cuidar a los que nos dieron la tierra y la vida, a Chiepetzin y Tochlamatzin, seres antiguos, importantes en nuestra vida. Por eso debemos de respetar, continuar y seguir con lo que nos enseñaron. Desde a fuera, uno ve cómo se pelean por la tierra, aun no entienden que es muy importante, que se debe de cuidar porque sin tierra no hay nada, no hay vida (Magdalena Diego, 2016).

Apunta Anna – Britta Hellbom, haciendo referencia al conocimiento de los pueblos originarios de México, que los conocimientos “están más allá de la realidad visible, se formaliza el concepto, se concretiza en símbolo y personaliza la imagen” (Hellbom, 1997:148). En el caso del pueblo, como en la mayoría de los pueblos latinoamericanos que aún conservan los sistemas de vida intersubjetivos y filosofar en relación a la tierra, existe la importancia del cuidado y defensa de la Madre Tierra, forma de vida que no se nombra igual, pero que la esencia refleja un sistema complejo de relaciones históricas.

Para las personas adultas del pueblo cuidar el “legado ancestral” es defender y preservar las tierras, por eso se deben resguardar los elementos materiales y simbólicos, además, por medio del resguardo: “se establecen las reglas de uso de la

tierra, de nuestras leyes” (Testimonio, 2016), fundando medidas e intereses diferentes a los de una visión mercantil sobre la tierra. Señala Pedro García Hierro y Alexandre Surrallés:

Desde esta perspectiva, el territorio indígena, lejos de constituir una extensión geométrica enmarcada en hitos físicos que separan y delimitan, no es otra cosa que la consolidación de un tejido muy específico y singular de vínculos sociales entre los diferentes seres que constituyen el entorno, entre otros, las personas humanas y sus sociedades, cada uno con sus intereses y necesidades, que se vinculan en un espacio determinado (García y Surrallés, 2004:12).

La defensa de la Madre Tierra, así como de las deidades, muestran una dimensión histórica que teje y vincula un conjunto de relaciones sentipensantes y cosmológicas sobre la naturaleza humanizando: así como también formando un sistema para el resguardo de las deidades, las cuales son la representación y articulación de relaciones espacio–tiempo cíclicas, historias míticas, donde el ser humano, en este caso, se relaciona e integra una realidad intersubjetiva. Indica Agustín:

El resguardo del territorio es un conjunto de relaciones que forman parte de uno. Es la defensa de la vida, de cada árbol, del amanecer, de los caminos [...] Nosotros como humanos, no sólo nosotros somos los que tenemos vida, la tierra y todo lo que habita en ella tienen vida, entonces por eso debemos de cuidarla porque nosotros dependemos de esa relación. Cuidar el territorio, es cuidar a la Madre Tierra, debemos de rescatar y cuidar nuestra cultura para que no se pierda (Agustín Salvador, 2015).

En el pensamiento de las personas la tierra:

“Fue entregada a nosotros por ley y cuidado de nuestros antepasados, así como de nuestros padres. Los antiguos la cuidaron. Nos corresponde a nosotros cuidarla para vivir, no para apropiarla o explotarla como en otras comunidades donde la minería les ha quitado la vida” (Ana Álvarez, 2015), esta forma de pensamiento y acción constituye y es una propuesta, un paradigma que vincula saberes así como conocimientos.

Apunta Víctor M. Gavilán Pinto:

La filosofía indígena reconoce y respeta una conexión mutuamente solidaria de entidades físicas y espirituales que une el pasado ancestral con el futuro distante. La visión de nuestros abuelos indígenas es alcanzar el bienestar espiritual y material [...] la madre tierra es un ser vivo, dinámico, con valor inherente y sus principios deben ser encarnados activamente para permanecer en armonía y equilibrio (Gavilán, 2011:57).

El cuidado y la defensa de las deidades es una lucha que protege la vida de diversos seres, que desde una mirada estructuralista se llamaría animismo, sin embargo no es sólo una categoría de relaciones entre jerarquías, es una forma de pensamiento y

conocimientos, conformando, indica Víctor M. Gavilán: “*El pensamiento en espiral*”²⁶, el cual expone que las formas de percibir y defender la vida desde el paradigma de los pueblos originarios es “un espiral, una elocuencia en sí misma, es una figura hermosa. Ella integra todas las partes del todo por iguales” (Gavilán, 2011:08).

Estas relaciones en la percepción de las personas es una forma de ver y entender la vida, comentan:

1.- Magdalena Diego. “Para mí los conocimientos es algo que nos enseñaron los de antes, es algo así como una tradición. Algo que aprendí escuchando a mis padres, eso nos ha servido porque cuidamos las cosas de la tierra” (Magdalena Diego, 2016).

2.- Francisco Cervantes: “Nosotros tenemos algo que se llama conocimiento. Eso es algo que nosotros no hicimos, fue algo que Dios le dejó a las personas que vivieron en tiempos antiguos. Eso que nos dejaron las personas. También tenemos un saber, algo que también nos sirve para poder explicar y mantener lo que nos heredaron” (Francisco Cervantes, 2016).

Hay relatos en los cuales el saber se vincula al origen de mundo, comenta una persona grande del pueblo:

3.- “Nosotros nacimos cuando se dio el origen del universo, el inicio de las cosas. Entonces allí está el origen del cómo pensamos. Fue un tiempo en el que se estaba formando el mundo, en ese momento a nosotros se nos asignaron conocimientos, se nos otorgaron por las personas que les tocó vivir en ese momento. Ellos lo aprendieron, lo dejaron a sus hijos, y sus hijos a nosotros. A esa tradición se le llama historia, pero también se le puede decir conocimiento. Es conocimiento porque vamos descubriendo el origen de las cosas y cómo aplicarlas en la vida” (Testimonio retomado de las conversaciones realizadas por Agustín, 2015).

²⁶ Víctor M. Gavilán realiza una propuesta interesante sobre el pensamiento y filosofía de los pueblos originarios, la cual sostiene que las relaciones sociales y culturales forman un espiral, es decir una forma de vida cíclica y un *continuum* de sistemas ancestrales de vida.

El saber y conocimiento que han elaborado y mantenido es un proceso donde la memoria y la oralidad permiten mantener sus sistemas de vida. Para las personas mantener y tener a la Deidades es parte:

“De la resistencia que tenemos como pueblos antiguos. Desde antes que llegaran los españoles nosotros ya teníamos lengua y dioses, nosotros ya teníamos tierra. Por eso debemos seguir con nuestra vida del mundo. Es parte de nuestras creencias que hay con la tierra y con los Teos” (Francisco Cervantes, 2016).

El respeto, así como el cuidado de los seres que forman parte de la tierra han trascendiendo en el tiempo–espacio, colocándose en la memoria de las personas, ¿cómo se ha resguardado el conocimiento?, la interrogante la planteó una persona adulta del pueblo, él responde:

Esta forma de ver la vida como un solo cuerpo no es invento mío, ni siquiera de mi padre, o de su y mi abuelo. Respetar la vida de todos es algo que nos heredaron las personas de antes ¿Desde cuándo? Desde el principio de la vida. Sí desde el principio que uno nace, cuando los primeros habitantes de estas tierras y nuestras deidades surgieron, les avisaron a todos que teníamos que cuidar a nuestros semejantes. Entonces, así, por medio de esta enseñanza, pues nosotros actuamos ante la vida. Así, con este conocimiento hacemos vida, por eso se tiene que heredar de unos a los otros. Esto es parte importante, ya que no sólo cuidamos lo que las personas de antes tuvieron (Testimonio, 2016).

Dentro del pensamiento del pueblo la tierra no es únicamente el lugar donde siembran, cuentan las personas es “el principio de la vida” (Testimonios, 2016) por medio del cual expresan su percepción de la tierra, rompiendo con las miradas – propuestas jurídicas del derecho occidental, ya que la esencia de la tierra no radica en la propiedad, sino en la manera en cómo se ha construido, significado y heredado, mostrando que los derechos no aseguran las garantías de acceso o mantenimiento, son las personas las que deciden construir o deconstruir su percepción de tierra hasta llegar a la Madre Tierra; por ello los sistemas de organización espacial, la creación de lugares sagrados, sus usos materiales – simbólicos forman un sistema diferente de categorizar, así como de “apropiarse” de la Madre Tierra:

Por medio de la tradición que nos han enseñado, ¿cómo? Pues creyendo en la naturaleza, sabiendo que no sólo nosotros tenemos vida, y tampoco que sólo nosotros somos los dueños de la tierra, si uno no piensa que todos nos complementamos sin ser dueños; entonces allí uno ya se siente parte de este mundo, del cielo, las estrellas, los caminos, las flores, uno así entiende que somos uno solo, que formamos una sola familia (Testimonio, 2016).

El caso de Chiepetepec da a conocer la importancia de las formas de organización y conocimientos que se construyen en las experiencias ante los diversos procesos que atentan contra la vida de los pueblos originarios, puede parecer que el caso está alejado de las problemáticas que ocurren en el país, sin embargo la lucha por heredar la Madre Tierra pertenece a una red más amplia, dicha red es la resistencia que han mantenido por más de 5 siglos ante la violencia del ser, pensar, hacer y actuar, que en siglo XXI parece agudizarse mediante procesos armados, impulsados por el Estado (militarizar o paramilitarizar comunidades donde hay defensa del territorio), los megaproyectos y la violencia que desata la disputa de plazas por el narcotráfico.

Los conocimientos–saberes de los pueblos originarios son una propuesta para enfrentar la desarticulación que provoca la violencia, la colonización, capitalismo y globalización. Es urgente partir, ante la crisis de la violencia, ya sea milenaria, como la colonización, o la violencia del siglo XXI desatada por la guerra contra el narcotráfico, romper el logos y el cerco que somete a las comunidades originarias e inserta a los pueblos en una dinámica de jerarquías, por eso, la defensa que también es recuperación de los conocimientos, un medio para construir propuestas/ y enfrentar casos contra los megaproyectos, y por decolonizar las visiones jurídicas de la tierra que atentan, despojan y desconocen por medio de leyes a los sistemas de organización de seguridad, territorio, salud y vida que ancestralmente se han construido.

Ante el panorama de violencia, despojo y colonialidad del ser, surge y se posicionan conocimientos milenarios que mediante estrategias hacen frente a la estructura de sometimiento y negación por parte del colonialismo/colonialidad, históricamente les ha tocado luchar a través de sus formas milenarias de organización: construyendo propuesta de vida, ligadas a las formas de ver y construir la “realidad”.

Los conocimientos de las poblaciones originarias se diferencian de los conocimientos académicos a partir de la forma en cómo se conciben o se aprendieron. Comenta la señora Natividad Ponciano:

Desde que era chiquita, mi papá me contaba que en algún tiempo nosotros tendríamos problemas, que las personas en algún momento se pelearían por la tierra, que nos quitarían el maíz, la tierra. Eso yo lo veía imposible. Pensaba: ¿Quién puede quitarnos algo que no es de nadie, sino de todos? Ahora veo las cosas.

El camino para defender la tierra es cuidarla, creer en que es de todos; es una tierra sin dueños. Creer, pensar y saber a la tierra como nuestros hijos: necesita de cuidados; entonces, si uno cree en las deidades, en los seres antiguos que la cuidaron pues también defendemos a nuestras semillas (maíz, frijol y calabaza). Así se defiende la tierra, la herencia. Pero, primero uno tiene que saber su valor, y luego actuar (Natividad Ponciano, 2016).

Su saber en relación a la noción Madre Tierra constituye el principio de la vida, en el cual “ha significado al mismo tiempo un proceso de afirmación política frente a la institucionalidad y un proceso de diferenciación frente a otros grupos sociales” (Herreño 2004:252), en cual las personas del pueblo expresan:

Los pueblos llamado indios, es decir, nosotros, hemos padecido algo desde hace muchos años, hemos pasado por un proceso en el cual nos “conquistaron”—que yo digo nos invadieron—. Nosotros supimos que antes de los españoles nosotros ya estábamos en esta tierra, pero nos la quitaron, entonces desde antes hemos defendido el lugar donde vivimos, ejerciendo nuestra propia forma de ver las cosas, porque si no fuera así, desde hace tiempo ya estuviéramos sin tierra, sin maíz y sin nada (Francisco Cervantes, 2015).

Antes, nuestro pueblo tenía papeles donde se decía cuándo y quiénes fueron los primeros en llegar, teníamos algo como los de Chiepetlan (lienzos), pero no sabemos qué paso con esos, se perdieron. Allí nosotros teníamos los límites, los caminos, era grande, en ese documento se decía que nosotros somos los dueños de esta tierra (Testimonio, 2015).

Los documentos, así como el saber que las personas tienen entorno a la “propiedad” de la forma de entender “la Madre Tierra” son para ellos parte importante y oficial en el establecimiento de límites que a partir de sus documentos que les fueron dejados, y en la actualidad siguen vigentes a través de la memoria. Los derechos que ejerce el pueblo al igual que la forma de ver la “Tierra sagrada” se heredan y construyen. La diferencia de esta forma de ver las cosas con el derecho occidental es que éste es construido y aplicado de manera vertical, las relaciones se basan en dar derecho de manera individual, no colectiva, a diferencia de la forma del pueblo que, como notamos en los testimonios antes mencionados, el derecho se basa en el *nosotros* donde hombres y mujeres adquieren por medio de la memoria y la tradición oral sus derechos, y con ello el valor de la “propiedad” de la tierra que se convierte en la Madre Tierra, en el cual intervienen:

Poderes subjetivos que otorga su reconocimiento. Estos poderes se expresan de manera ordinaria en un conjunto de prerrogativas que tienen los titulares del derecho para su ejercicio, uso, goce y disposición [...] Tal vez el mayor poder subjetivo que da la titularidad de un derecho es la capacidad para exigir el bien jurídico reconocido ante el poder jurisdiccional (Herreño, 2004:251).

El ejercicio del derecho a la tierra en la pueblo de Chiepetepepec mantiene “los poderes subjetivos” como leyes naturales que fueron otorgadas y construidas en el pasado, donde los ancestros dejaron escrito

Que debemos cuidar la tierra. Ellos nos dieron la tierra, por eso, es derecho nuestro tenerla. Yo no entiendo por qué hacer el Teokali, dicen que es contra ley: ¿cuál ley? ¿De los de afuera? Porque si hablamos de ley, es por ley de los antiguos que debemos hacer el Teokali. Entonces, me pregunto: ¿por qué no pueden ser compatibles las dos leyes, la de los afuera y nosotros? Si todos somos y habitamos la misma tierra ¿Por qué imponer unas leyes sobre otras? (Agustín Salvador, 2016).

4.2 Las nuevas generaciones... la juventud entre la tradición y la inseguridad

Las formas de vida que las personas adultas del poblado mantienen han sido útiles para mantener una relación con sus antepasados y con la historia que están construyendo a través de la memoria histórica, pero, estos saberes en la actualidad se encuentran en un proceso de modificación y de pérdida. Las generaciones nuevas, o como indican los mayores, “los de ahora”, haciendo referencia a los jóvenes de entre 14 a 25 años, en su mayoría están atravesando una época de cambio y modificaciones sociales, así como políticas que está afectando en su conducta.

Las generaciones nuevas o los jóvenes, término usado por las personas adultas que tienen un apego con la herencia histórica que les dejaron sus antepasados, son las generaciones que están perdiendo el interés por las enseñanzas y memorias de sus antepasados. Si bien la cultura de los pueblos originarios, al igual que cualquier otro grupo está en constante movimiento y cambio, estos últimos en ocasiones afectan a la población. Cabe señalar, en el siglo XXI la guerra contra el narcotráfico ha tenido en las poblaciones estragos que se han insertado en la vida cotidiana; la región de la Montaña, zona a la que pertenece el pueblo, es afectada por los grupos del narco.

La región de la Montaña baja ha sido blanco de los megaproyectos, tierra fértil para la minería, zona de disputa por el narcotráfico, lo cual muestra que las comunidades están en una zona de peligro. Las comunidades son sitiadas por los megaproyectos, por las políticas institucionales que despojan de forma legal el territorio, y por los *narcosicarios*, esto último ha provocado un desplazamiento forzado, que rompe con las relaciones que las personas tienen con su medio *cosmoterritorial*.

El desplazamiento forzado es un fenómeno que afecta las relaciones sociales, también los saberes/sabidurías que hay por parte de las personas con su entorno. Un caso de desplazamiento forzado es el de pueblo de Quetzalcoatlán, se ubica a hora y media de la cabecera municipal de Zitlala. En el mes de enero del 2016, la comunidad apareció en los medios de comunicación a causa del conflicto entre los grupos criminales los “Rojos” y los “Ardillos” que se disputaban el paso para el traslado de droga, así como para crear un grupo armado.

El día 04 de Enero, en la madrugada, un grupo de personas desconocidas por la comunidad, documentan los medios²⁷ entró a Quetzalcoatlán y arrebataron la vida a Julián y Andrés de 65 y 63 años de edad, Gerardo Lara Zapoteco de 25, Salvador Flores Tlatempa de 20 y Reinaldo Marabel Lara de 15 (Nava, 2016: s/n).

Quetzalcoatlán es la “localidad olvidada por todos, menos por el programa de pantallas planas del gobierno federal” (Nava, 2016: s/n), ni por los grupos de la delincuencia, este hecho preocupó a los habitantes, que ante el temor de ser asesinados huyeron hacia Zitlala, narran los habitantes “desde hace meses nos habían amenazado por parte de un grupo criminal”, sin saber qué grupo fue, ya que los municipios de Chilapa y Zitlala son territorio disputado por los “los Rojos” y “los Ardillos”, que se han enfocado a atacar a la población de dichos municipios, después de los hechos huyeron 34 familias que se refugiaron en Zitlala.

El caso de Quetzalcoatlán muestra el conflicto y disputa por el territorio que hay en la Montaña baja, región donde realizó la investigación; a causa de la inserción del crimen organizado y violencia hay un cambio en los usos territoriales entre los pueblos y comunidades originarias, dicho caso conduce a reflexionar: ¿Es importante que los pueblos originarios mantengan sus formas ancestrales de organización?²⁸ ¿De qué manera su forma de entender la “tierra” puede ayudar a enfrentar las diversas problemáticas ocasionadas por el narco?

²⁷ El periódico el *Sur de Acapulco* es uno de los medios que documentó y siguió el caso de Quetzalcoatlán, informa que el grupo que entró en la madrugada para agredir a los visitantes no es reconocido, se cree que fue acto del grupo de los Rojos.

²⁸ Para la interrogante se hace referencia a las formas de organización sobre la defensa, seguridad y luchas por el territorio, ya que los pueblos tienen derecho a cambiar, a elegir sus propios sistemas, sin embargo, una similitud entre las 4 etnias en el estado de Guerrero es que han elegido crear sus propios sistemas de seguridad y defensa del territorio.

Desde una mirada micro, pareciera que el caso de Chiepetepec está desligado de los procesos, conflictos y realidades del estado, sin embargo; el caso pertenece a la red de problemáticas que hay en el país: violencia, lucha por la vida, defensa del legado que sus antepasados han elaborado.

El caso de Chiepetepec permite conocer la importancia sobre el cuidado del territorio, no sólo como espacio simbólico o reproducción de sistemas ancestrales; permite analizar la importancia de la organización y aplicación de saberes y conocimientos para enfrentar la crisis de la violencia social, epistémica y despojo en la Montaña baja, así como en otras geografías con problemáticas parecidas.

Las generaciones nuevas, jóvenes de entre 12 a 25 años²⁹ están insertas dentro de las problemáticas que el narco ha desatado, el corredor Acapulco-Chilpancingo-Tixtla-Chilapa-Tlapa ha afectado a los jóvenes. Cabe decir, que la introducción de los grupos (sean sicarios o narcos) aprovechan las escasas oportunidades laborales que hay en la región.

Los ingresos para los habitantes de la región se basan en el trabajo artesanal de la cinta que venden entre 3 o 6 pesos la pieza, y la agricultura para autoconsumo. El crimen organizado, conociendo estas situaciones se inserta y ofrece oportunidades laborales y se convierte en el medio para obtener los recursos económicos y sobrevivir, ya sea como cultivadores, halcones, tiradores, sembradores, conforman grupos armados, una base de apoyo para los grupos criminales; sin embargo las “ofertas laborales o la pelea por el control del territorio”, como es el caso de Quetzalcoatlán, provocan un enfrentamiento entre grupos de *narcosicarios* que perjudica a toda la comunidad, aunque hay familias que no trabajan ni son base del crimen se ven en la necesidad de huir porque existe una lucha entre grupos criminales por el control del territorio.

En el caso de Chiepetepec, hasta la fecha no se tiene conocimiento por parte de la población de que los jóvenes estén ingresando a las filas de la delincuencia, sin

²⁹ Se considera joven a la persona que es soltera, la edad puede variar, se les dice joven a partir de los 13 años a los 25, siempre y cuando no adquiere compromisos de pareja.

embargo, hay en lo jóvenes un apego a la *cultura del narco* que se refleja en sus gustos musicales, escuchando narco-corridos, banda y en su forma de hablar y de pensar.

Dar un recorrido un fin de semana por la cabecera del pueblo es percibir a primera vista los cambios culturales que la *urbanización* está provocando en la juventud y la cultura del narco tiene entre los jóvenes.

Son las diez de la noche del día 28 de Mayo, 2017. Agustín y yo recorremos las calles principales del poblado invitando a las personas para que asistan a la ofrenda que se hará en el anexo de Maliaxapa a las deidades.

Los jóvenes al verme ajena a su pueblo me miran fijamente y toman actitudes de curiosidad e inspeccionan mi comportamiento. Decidimos dar un paseo alrededor de la iglesia principal para ver con quién puedo sostener una conversación y realizar algunas preguntas abiertas para saber si tienen conocimiento sobre las deidades, no obstante al caminar lentamente y observar sus rostro, sus miradas me transmiten desconfianza.

Caminamos lentamente por el pueblo. Las escenas que hay me comunican el impacto de la cultura del narco y de las migraciones hacia Estados Unidos. “Se llaman Cholos”, escucho que alguien me dice esas palabras refiriéndose a los jóvenes, así se conocen en el pueblo a las jóvenes que portan diferentes símbolos y marcas en la ropa, que escuchan rap, hip-hop, o ahora banda. Por su parte los jóvenes usan gorras planas, pantalones amplios, tenis de la marca Converse o Nike, acompañados del celular, escuchando algún estilo de música antes mencionado.

Los grupos ya tienen el espacio que ocupan, cada grupo tiene un nombre, pero en general son conocidos por los pobladores como los *cholos*, palabra acuñada de expresiones culturales externas a la población. Los cholos son la generación que ha dejado de lado las expresiones, saberes y conocimientos de los mayores. Los jóvenes que se reúnen en grupos de 10 integrantes en adelante, comenta una señora de la población que los *cholos hacen*:

Cosas malas, se pelean entre ellos. ¿Qué pelean? No sé qué pelean, cuando salen del pueblo empiezan a cambiar, hacen y dicen cosas como los de afuera, dejan de creer en las cosas del pueblo. Entre ellos hay mucho problema, se agarran a golpes. Creo que la culpa de eso es de los padres que no enseñan a sus hijos bien (Testimonio, 2017).

Además de la responsabilidad que algunas personas del pueblo, los padres de familia tienen con sus hijos, y que de alguna manera influye la no trasmisión de valores y tradiciones milenarias de ver la vida, comenta un señor, se van dando cambios:

Ahora cada quien cree en lo que quiere. Digo que está bien, porque en la medida que se puede dios nos dio libertad, pero esa libertad a veces nos hace olvidar el principio de la vida, de lo común, ya perdimos muchas cosas, aquí ya la religión nos dividió, y ahora los jóvenes con la moda son más groseros ya no respetan (Testimonio,2017).

La pérdida de valores y tradiciones que se elaboraron y respetaron desde hace “mucho tiempo, en la leyes de antes” (Testimonio, 2017) con las generaciones actuales han quedado olvidadas, no representan o son conocimientos que les ayuden a vivir y a regular el cuidado con su entorno sociocultural y natural, a cambio, las modificaciones que han tenido han creado un desequilibrio social.

Al salir del poblado el día 28, aproximadamente a las 11:00 p.m., Agustín, quien me ha acompañado a hacer los recorridos, entrevistas, conversaciones y más actividades en el pueblo, me dijo que no era pertinente salir a esas horas de pueblo.

No podemos salir solos, ya es noche, en el camino nos vamos a encontrar a los cholos. Una vez me fui noche del pueblo para el anexo, y en el camino me encontré con unos niños, me dijeron:—¿Dónde vas? ¿Quién eres? ¿Cómo te llamas? ¿Qué haces en el pueblo? Entonces pues yo dije: ¿por qué les voy a decir si también soy del pueblo? Se acercaron y me dijeron “dame lo que traes”, me querían golpear, pero el que me estaba preguntado me conoció y dijo que me conocía, entonces me dejaron.

Yo les dije que los conocía, que los vi en la ofrenda, que hasta platique con ellos. Entonces ya me dejaron pasar.

Estos casos de tratar o cometer actos que rompan con la “estabilidad social” en el pueblo se han ido haciendo frecuentes. Comenta una señora:

Hubo un baile. Entonces llegaron muchos chamacos, pero con eso de que traen sus bandas, pues en ese baile se empezaron a pelar, ya borrachos se empezaron a pelar, uno de ellos sacó una pistola y disparo contra el otro. Al que le dispararon se puso mal, que hasta a Acapulco llegó, le dieron en el estómago. Los padres del herido no hicieron nada porque saben que su hijo también andaba metido en lo mismo. No los castigaron, nadie les dijo o hizo algo.

Las generaciones actuales están atravesando por procesos donde los corridos de narco y las narcoseries de televisión abierta son comunes, y la imitación de una vida diferente, así como los cambios religiosos, está provocando que las normas de comportamiento se rompan. Los jóvenes, en su mayoría hombres se posan en las esquinas a beber cerveza, otros más fuman marihuana e inhalan solventes.

Salimos del pueblo a bordo de una camioneta, en la salida del pueblo, la imagen es muy parecida a las escenas de la ciudad: un grupo de jóvenes, - aproximadamente 10 ó 12- estaban ebrios, dos de ellos sostenían estopa, quizá mojada con solventes, dos más de ellos estaban *drogados*, sostenían los churros de marihuana, algo parecido en tamaño y grosor a un pintarrón; de fondo la música de banda, donde se habla de mujeres, violencia y muerte acompañaban la escena.

Esta es la juventud que está creciendo en el poblado, que ha decidido cambiar las tradiciones, como indica un joven: “para modernizarnos, no debemos pensar como los viejos. Nosotros somos jóvenes que ya pensamos diferentes. Ellos tienen que respetar nuestra forma de ser” (Testimonio, 2017).

Estos cambios en la vida del poblado también se deben a las *nuevas adscripciones* religiosas que hay en el pueblo. Los testigos de Jehová, así como los cristianos, han tenido una fuerte incidencia en el poblado, es común encontrar predicadores llegando a los domicilios. Estos cambios han dividido a la población.

Eran las 7:00 pm., del día 29 de mayo, acompañaba a Agustín a realizar un anuncio para invitar a la población que asistiera a la ofrenda que se realizaría en el anexo de Maliaxapa, sin embargo, las personas que practican otra creencia religiosa ven mal a Agustín, no lo saludan o murmuran, caso contrario de las personas que creen en las deidades, se acercan, lo saludan y lo primero que hacen es preguntar cómo están las deidades, sostienen una conversación un par de minutos y se despiden de manera amable.

Seguimos en camino buscando a los responsables de sonido para difundir la información de la ofrenda, pero en las tres casas que tienen el equipo necesario para realizar los anuncios en alta voz han negado se difunda la información. En el primer hogar, sale una niña aproximadamente de 12 años, nos pregunta cuál es el motivo de nuestra visita. Agustín responde: - venimos a hacer una invitación- le comenta sobre qué trata el asunto y ésta le contesta: “¿son de la Iglesia? Porque si son de la Iglesia le voy a decir a mi mamá”.

La niña cierra la puerta y se va; regresa y nos dice:

“No podemos anunciar su información, nosotros somos cristianos y no creemos en eso”.

Dichos cambios en la juventud del poblado ha propiciado que la pérdida de los elementos sagrados y de la memoria se mantengan, y que funcionen como formas de control, equilibrio y uso de sus recursos, a pesar de que las personas adultas comparten e intentan transmitir su conocimiento, los jóvenes “ya no quieren, ahora les interesan más cosas” (Testimonio, 2017).

La generación de los grandes es en la actualidad el medio por el cual se mantienen los elementos de su sabiduría y conocimiento, son los que se encargan de transmitir su experiencia a las personas que aún quieran, “creo que estamos perdiendo cosas porque ya hay muchas religiones, además porque los padres no inculcamos a los hijos, a las hijas los principios que nos enseñaron las abuelas” (Testimonio, 2017).

Las generaciones actuales están en una época de cambio que amenaza expresiones culturales que han sido construidas por más de 5 generaciones, desde un análisis crítico los cambios ocasionados por las expresiones de la *narcoviolen*cia perjudica a las generaciones de jóvenes; el comportamiento al igual que las acciones, generan espacios y tratos violentos, así como a la situación de cuidado y protección de sus recursos naturales.

La memoria y práctica de los abuelos y abuelas, nombrados como nana, tlamacques o sabios, en esta generación se enfrenta a un proceso de modificaciones y apreciaciones culturales diferentes a las tradicionales. Los cambios que ocurren en la población coloca a los jóvenes en dos espacios: entre la tradición de las personas que creen y sienten las relaciones que sus antepasados les dejaron y el entorno violento que se ha originado por el narcotráfico.

Otro de los factores que propicia los cambios en el comportamiento y construcción de la identidad en los hombres y mujeres, es que las mujeres en menor medida adoptan el comportamiento que los hombres, quizá siguiendo patrones de conducta machistas³⁰ “de ser un buen hombre porque toma, es fuerte (física y emocionalmente) ante la sociedad, y más en poblados como Chiepetepepec que tiene un fuerte patrón cultural machista.

³⁰ La palabra machismo no es común escucharla en el poblado, esta afirmación es de acuerdo a la experiencia que he tenido realizando estancias en el poblado, en las cuales me di cuenta del trato que algunos hombres (la mayoría de los hogares) tienen con sus parejas sentimentales. Este tipo de hechos deben de ser analizados y debemos proponer formas que ayuden a erradicar patrones de comportamiento machista.

4.3 Si no son del partido político no bailan en la ofrenda

En el pueblo, al igual que muchos pueblos de la región, se enfrentan a diversos cambios sociales, algunos de ellos son recientes, como es el desplazamiento forzado ocasionado por el narcotráfico; otra de las causas de cambio y conflicto social que está aumentando entre la población originaria de la región es la división social ocasionada por los partidos políticos, en la mayoría de los casos la disputa del poder está entre el PRI y el PRD.

Al realizar las entrevistas, los discursos de las personas adultas que tienen o mantienen un apego con la tradición oral y las deidades, manifiestan un desacuerdo por la división que hay en el poblado, que, si bien existe por parte de las personas, en su mayoría del poblado un 70% que tiene apego a los rituales, a la memoria que sus antepasados les dejaron, hay un conjunto de cambios por parte de los partidos políticos, así como por las diversas iglesias que están llegando al poblado, principalmente cristianos y testigos de Jehová. En una conversación con una señora del poblado, me narró que ella ya no bailaba en la ofrenda en el cerro de Chiepetzin porque: “dicen que yo no soy de su X partido político, entonces por eso me prohibieron bailar” (Testimonio, 2016).

Casos como el testimonio anterior muestran que las tradiciones sagradas están siendo controladas por los representantes políticos, un caso importante es como a los Tlamacques se les miente, ofreciéndoles beneficios a cambio de su voto para un partido político, incluso algunos Tlamacques se niegan a participar en otras ofrendas, por ejemplo la ofrenda que se realiza en el Teokali, es un proyecto autónomo que no está con ningún partido político algunos Tlamacques no asisten a la ofrenda porque las personas que organizan la ofrenda no están con ningún partido político.

Realicé visitas a un Tlamacque del pueblo para sostener una conversación, sin embargo en una ocasión comentó: “no puedo hablar con ustedes porque el comisario me dijo que no lo haga” (Testimonio, 2016). Estas situaciones son frecuentes en el poblado, pues el *control* por parte del partido político del PRI tiene una fuerte presencia en el poblado, el cual ha ocasionado una ruptura social, “ahora nos vemos diferentes. Unos dicen que le van al PRD, otros al PRI, entonces pues ya hay cosas que cada vez más están cambiando el poblado” (Testimonio, 2016) provocando divisiones

generadas por las “diferencias partidistas entre los militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Acción Nacional (PAN) en la región, dada la casi nula presencia del Partido Acción Nacional (PAN)” (Rangel, 2001:75)

Los cambios en el tejido social provocan modificaciones que en lugar de mejorar las condiciones de vida de los pobladores les encarece, la corrupción por parte del PRI ocasiona un impacto general en el país, desafortunadamente, las personas quizá desconocen la situación, por eso “creen en las promesas del gobierno, muchos sabemos que nada de lo que dicen de mejorar las cosas se cumplen, pero ellos quieren mantener su poder a costa del pobre, lo peor es que lo logran” (Testimonio, 2016).

La elección partidista o el control por parte de los políticos hacia la población “se expresa en el control de bienes comunitarios tanto materiales como simbólicos” (Rangel, 2001: 75). Esto se muestra en el caso del poblado al condicionar a las personas para poder asistir a rituales, o algún otro evento donde el comisario éste involucrado, tienen que ser del partido político de él para poder asistir. Esto ha ocasionado un conflicto, pues para las personas que creen en las deidades se “necesita ir a todos los lugares a ofrendar, no sólo en el que nos digan, pero pues no podemos ir luego a todos porque en algunos no subimos porque no somos de un partido” (Testimonio, 2015).

Como señala Rangel Lozano los partidos políticos también ejercen un control de los elementos simbólicos, la diferencia política es un factor complejo que separa la vida comunitaria de los lazos simbólicos. En la ofrenda del 2017 (mayo) se dio un suceso que, desde mi hipótesis, es una forma de ejercer control y prevenir que las personas deserten de X partido político. En el año 2016 se escucharon rumores de que la ofrenda que se realiza en el anexo de Maliaxapa *rompía* con las normas que hay en el pueblo para realizar eventos, es decir, que no había participación del comisario o cierto político de la región o del municipio, además, por ser un proyecto que se ha caracterizado por promover la separación entre lo sagrado y lo político, en la ofrenda del año 2017 se invitó a las personas que acompañan dicha ofrenda a que asistieran al baile en el cerro de Tochlamatzin, evento en el cual hay una participación del comisario, las personas al aceptar bailar en el cerro de Tochlamatzin no pueden, por cuestiones de tiempo, ir a la ofrenda en el anexo de Maliaxapa, esto muestra cómo

hay un interés por parte de las autoridades del pueblo por tratar de controlar las actividades en el poblado.

A pesar de que las personas, en la mayoría de los casos, 7 de cada 10 personas opinan que: “lo sagrado no tiene que estar con lo político”, hay incidencia por parte de los partidos políticos en dichos eventos que están ocasionando una ruptura, además se está tratando de ejercer un control sobre las tradiciones que surgieron en tiempos inexistentes de partidos, por ejemplo, se trata de ejercer y limitar la participación de las personas a las ofrenda en el cerro de Chiepetzin, Tochlamatzin y en el anexo de Maliaxapa, comenta una señora:

Hasta las deidades les sirven a los políticos para traer gente. Yo no estoy de acuerdo en eso, eso es sagrado, pero pues como ven que unos sí creen en ellos (los políticos) pues se deja uno, ¿verdad? Entonces ya nos vamos dividiendo, aunque muchos van a las ofrendas sin partido, pues al final sí tratan de decirnos qué hacer (Testimonio, 2017).

Este caso parece aumentar con el paso del tiempo, los eventos religiosos, como menciona Rangel Lozano, también se vuelven elementos de control por parte de la organización partidista. Se trata de controlar los elementos sagrados, fiestas, rituales, ceremonias, esto ocasiona tensión entre los habitantes “pues si no eres de un partido te ven mal” (Testimonio, 2016).

Ejemplo:

Una de las personas que participan en la ofrenda del anexo de Maliaxapa se le ha invitado para que sea parte de X partido político, sin embargo la persona ha mostrado negatividad. En el año 2016 bajó al poblado para hacer compras de las cosas que necesitarían en la ofrenda del anexo, sin embargo al llegar al pueblo notó que algunas personas mostraban indiferencia hacia su persona. Fue a la tiendas del poblado, comenta: “fui a las tiendas a tratar de comprar las cosas pero me decían *no hay, no tenemos, se acabó*.”

En ninguna tienda había -cosa curiosa-, porque yo veía que las tenían a la vista, por ejemplo el refresco, pero no me querían vender. Fui a la tienda de una señora y tampoco me vendió, aunque me conoce se negó, yo pienso que algo les dijeron para que no me vendieran. Después me enteré que les dijeron los de la comisaría que no me vendieran (Testimonio, 2017).

La división social que están ocasionando los partidos políticos en la actualidad representa la disputa por el control del municipio; la comunidad constituye una de las múltiples formas que ejercen los partidos políticos para desplegar el control del partido. En términos cualitativos las diferencias políticas pueden generar conflictos en los cuales la ruptura social tiene que ver o se ve involucrada en relaciones de poder, es decir, existe una disputa por parte de los representantes por generar en los habitantes una “lealtad”, esto a cambio de prometer mejoras en la vida de las personas.

Partidos van, partidos políticos vienen y las condiciones de vida de los pobladores siguen en las mismas situaciones; las diferencias económicas son muy marcadas, la estructura de las viviendas son una muestra, así como las escasas oportunidades laborales que las personas tienen en el pueblo; en el municipio son prácticamente nulas. Los partidos políticos no han dejado grandes cosas en el pueblo, sólo los programas a nivel federal “apoyan” a las personas, y esto se les dice es labor del partido político que esté en el pueblo, comenta una señora: “nos dicen que si no votamos, o apoyamos al partido que nos van a quitar el apoyo, que hay apoyo porque en el pueblo estamos con ellos (referencia al partido político)” (Testimonio, 2016).

A esta situación se le agregan los cambios religiosos, por ello es importante analizar el impacto que los cambios políticos o religiosos ocasionan en el tejido social; otro de los factores a los que se encuentra y el porqué es importante la recuperación y trasmisión de sistemas de vida milenarios es por los dos casos antes mencionados, pues las formas colectivas de ejercer el control de sus recursos y de la visión de Madre Tierra, así como de las tradiciones genera un apego a las prácticas de vida, donde, indican los mayores:

Antes no había tanta separación, todos creíamos en una sola cosa, eso nos unía, pero ahora como cada quien hace su libertad pues nos van diciendo que las cosas de antes estaban mal, así nos dicen. Los predicadores nos dicen que estamos equivocados al adorar ídolos, luego vienen los partidos políticos y también nos dicen que estamos pobres, que modernizarnos. Entonces, pues, en otras palabras, que los de antes estamos mal, pero si nos enseñaron las cosas mal ¿por qué hemos podido sobrevivir? (Testimonio, 2017).

4.3.1 Cambios religiosos

Otro de los cambios a los que se enfrenta la visión de algunos pobladores son las adscripciones religiosas no católicas que parecen aumentar, estos cambios han creado un desinterés y que se tache a las personas que creen en las deidades en:

“malos, algunas personas que creemos en las deidades; nos dicen que estamos mal, que tenemos un pensamiento malo, que nos gusta adorar al mal” (Testimonio, 2017).

Los cambios religiosos en la comunidad han provocado que las tradiciones ligadas al pasado de las personas estén en una constante modificación y, en algunos casos, de desaparición, porque las iglesias no católicas no permiten que las “adoraciones” hacia elementos de la naturaleza se lleven a cabo. Los cambios religiosos son un factor que ha incidido en la población para que algunos relatos orales queden en el olvido,

comenta un señor: “estas son cosas que contamos pasaron cuando se formó el mundo. Entonces, ahora ya no se cree en esto, a las persona que creemos en esto nos ven mal” (Testimonio, 2017).

La presencia de la iglesia de los Testigos de Jehová, al igual que los cristianos ven mal las practicas que las personas católicas tienen, comenta Agustín, responsable de cuidar el Teokali, es visto por algunos pobladores “mal, ellos me ven mal, si yo los saludo no me responden, quizá piensan que les voy hacer algo” (Agustín, 2017).

Los cambios de adscripción religiosa tiene como resultado una pérdida de tradiciones que se habían mantenido por medio de la memoria y oralidad, dichos cambios provocan que los *valores* que se mantenían, así como los lazos sociales-comunitarios se quebranten. Por cambio religioso señala Rangel Lozano se hace referencia a “la adopción de nuevos referentes religiosos por parte de integrantes de comunidades, grupos y sectores de la sociedad nacional” (Rangel, 2001:47), los cambios religiosos que tienen las personas del poblado los separa de la espiritualidad que en algún tiempo tuvieron con su entorno, adoptando patrones, normas y formas de comportamiento que les prohíben tener contacto y creer en cosas hechas por el mismo ser humano, a las relaciones que se mantienen con la naturaleza las ven como idolatrías: “nos dicen que tenemos ídolos, que estos son ídolos, pero pues para nosotros no son ídolos” (Testimonio, 2017).

Las diferencias religiosas responden a nuevas situaciones sociales, desde buscar respuesta o protección a los contextos de violencia, a situaciones económicas complejas, o no tener una “satisfacción” espiritual. Los cambios religiosos provocan una forma diferente de entender las relaciones con el entorno, sin embargo, en la búsqueda de respuestas o un bienestar se da una forma diferente de construcción de la identidad de los pobladores, en las cuales se van perdiendo elementos que les han o habían ayudado a enfrentar situaciones sociales o familiares, comenta una señora “yo tenía un familiar enfermo, le pedí a Dios que lo sanara pero no pasó nada. Entonces me hablaron de los testigos de Jehová, y allí Jehová me ayudó” (Testimonio, 2016).

Estas diferencias han abonado a que las generaciones actuales dejen de lado las experiencias colectivas, y que “la enseñanza de las personas de antes que nos ayudaban a vivir, ahora estén generando división” (Testimonio, 2017).

4.3.2 ¿Deidades contra ídolos?

Partiendo de una hipótesis sobre las diversas religiones que están llegando a la región de la Montaña, no sólo al poblado, se nota una diversidad de cambios que en lugar de ayudarlos a crear lazos colectivos de comunicación o participación los separa de sus raíces.

¿Se sigue siendo nahua, en el caso del pueblo a pesar de que las personas no católicas ya no comparten normas o elementos que los identificaban como miembros del poblado o de la etnia? ¿Qué está sucediendo con los nuevos grupos religiosos? ¿Hay construcción de una “nueva” identidad que le quita lo perteneciente a un pueblo originario? ¿Siguen siendo parte del grupo, del pueblo a pesar de no compartir códigos, elementos y creencias católicas?

Dichas interrogantes merecen un análisis profundo sobre las nuevas identidades que se están forjando en medio de la violencia, de la crisis que el Estado y la política están ocasionando.

La visión que tienen los pobladores que pertenecen a otra religión, cristianos o Testigos de Jehová es opuesta, por razones que se establecen dentro de sus normas religiosas, esto provoca que se pierdan lazos no sólo intercomunitarios, también lazos externos con más poblados puesto que ya no hay participación de comunidades porque existe o hay conocimiento de que las ceremonias sagradas tratan de ser politizadas, entonces “uno prefiere no tener problemas, pues mejor no vamos” (Testimonio, 2017); a esta incidencia de los partidos políticos hay que sumarle la cuestión religiosa, en la cual las personas deciden dejar de asistir, porque las fiestas, ceremonias, rituales, de santos o deidades, así como a la naturaleza representan actos a ídolos, tachando a las personas que participan en dichos eventos: “Si nos ven en las fiestas luego ya hablan de uno. Dicen que vamos a las fiestas de los ídolos” (Testimonio, 2016).

Esta perspectiva de creer y participar en eventos en los cuales se ofrenda o festeja a algún santo, virgen o deidad es cuestionada y observada como un acto que rompe con las creencias religiosas de los cristianos:

“Para nosotros no existen esas cosas, son cosas que el mismo hombre ha hecho” (Testimonio, 2017), este hecho tiene raíz en los elementos bíblicos que señala *no adorar a los ídolos* (Santa Biblia, 1960)

Estas palabras es común escucharlas entre los Testigos de Jehová, así como en cristianos que no comparten creencias con los católicos, comenta una persona que participa de manera activa en el Teokali:

Un día estaba en el pueblo, bajé porque fuimos a sembrar, pero ese día llovió muy fuerte en el pueblo, mucho. Las siembras se inundaron, entonces las personas de otras religiones empezaron a decir que eso era mi culpa porque yo fui al pueblo, porque yo adoro a los ídolos, pero no es cierto, no fue mi culpa, ni de las deidades, porque no son ídolos, nosotros no los hicimos, lo hicieron desde hace mucho tiempo. Ese día me sentí mal, porque me enteré de que dijeron que yo hice brujería, pero no es cierto, si llueve mucho es porque ya no respetamos a la lluvia, ni a la tierra (Testimonio, 2017)

En el testimonio de la persona antes citada se pueden encontrar dos elementos importantes: cuál es la perspectiva y opinión que las personas no católicas tienen respecto a la práctica de quienes creen en la naturaleza, y la opinión de las personas católicas que creen en las deidades.

En la actualidad las divisiones, comentan las personas mayores, “son cada vez más, aunque muchos de nosotros creemos en las cosas de antes, muchos pues ya no. Entonces creo que es como vernos mal entre nosotros mismos, como si creer en las deidades nos hiciera malos” (Testimonio, 2016).

Las diferencias religiosas son procesos que en algunos casos, citando uno de los más conocidos, San Juan Chamula en Chiapas, puede ocasionar conflictos internos que van desde la expulsión, hasta riñas (asesinato, peleas, disputa de tierras); en el poblado estos sucesos no han ocurrido, pero hay una división social a causa de las elecciones religiosas que parece enfrentar las creencias *antiguas*, porque, en algunos casos se considera que las creencias ligadas a la iglesia católica son cosas que crean rivalidades con la palabra de dios, algunas personas católicas indican en sus testimonios que los predicadores cuando pasan a sus casas les dicen que deben dejar de lado las creencias con los santos y piedras puesto que solo muestran que no “avanzamos como pueblo” (Testimonio, 2017).

Los actos rituales, ceremonias, mitos, tradición oral y memorias de los pobladores se enfrenta y toma posición frente a nuevas creencias religiosas, cabe decir que los actos

sagrados que hay con las deidades en el poblado tienen un fuerte sincretismo católico, aunque desde una mirada más compleja, cuando se les ofrenda a las deidades no aparece relación con santos, vírgenes o dios, puesto que son seres de la naturaleza que surgieron cuando se formaba el mundo, eso señalan las personas, aunque en las ceremonias es común escuchar plegarias, rezos y santos, así como vírgenes; las deidades no se vinculan a una construcción divina de la iglesia católica.

Para las personas de otras creencias religiosas las deidades tienen, al igual que los santos y vírgenes un fuerte vínculo con las cosas que prohíbe la biblia, “no se pueden adorar ídolos” (Testimonio, 2016), estos parecen estar vinculados a cosas del mal y rompen con las promesas de un paraíso prometido.

Existe una diferencia entre ídolos y Deidades, la cual, señala un habitante:

Desde la tradición entre nosotros pues no debería de haber rivalidades, en primera porque todos vivimos en el pueblo. En segunda porque todos como indios tenemos en mismo origen, pero eso creo ya no se ve, ahora cada quien con su religión parece que se va olvidando de las cosas, los ídolos son cosas que no tienen vida, las deidades sí (Testimonio, 2016).

Para las personas que mantienen la tradición las deidades consideran no son ídolos porque:

1.- Ellos, las deidades, son seres de la naturaleza. No fueron hechas por invento, ellas fueron hechas porque hay una historia que nos dice cómo deben ser las cosas (Testimonio, 2016).

2.- Las deidades tienen valor, así como los santos o las vírgenes, valen lo mismo, pero las deidades no son ídolos (Testimonio, 2016).

3.- Los ídolos son cosas que no tienen valor, para nosotros las deidades sí tienen valor, sí valen porque son parte de la religión (Testimonio, 2017).

Las apreciaciones sobre el valor de las deidades que tienen los diversos grupos religiosos constituyen un referente importante para analizar el impacto e importancia que tienen en la organización social, sin embargo parece que estas situaciones se complejizan, puesto que los grupos no católicos ven mal, actúan y se separan de las actividades, comenta un señor:

Parece que ellos necesitan convencer a todos de que estamos mal, pero a ellos nadie de nosotros (católicos) los anda buscando para también decirles que su religión no respeta; de lo que se trata es de respetarnos, no de ponernos en contra, no de convencer, sino de vivir todos bien (Testimonio, 2017).

Los cambios religiosos son un amplio tema de investigación, pero, no obstante también de complejidades en el cual los valores, creencias y memorias que han ayudado a sobrevivir, como menciona el testimonio arriba señalado, ayuda a enfrentar los cambios y problemas que los procesos sociales desata; las iglesias no católicas muestran un interés por borrar estas memorias que fueron hechas por las personas sobrevivientes de un fuerte proceso de aculturación institucional y social.

4.4 ¿Impacto a lo global?

Chiepetepec sólo es uno de los casos que ocurren en México sobre la importancia y labor por proponer y construir la defensa de la Madre Tierra ante las problemáticas históricas: despojo, desconocimiento, instrumentalización, genocidio – epistemicidio que por cientos de años han enfrentado, así como por las reformas sobre derecho a la tierra, un ejemplo es el artículo 27 constitucional, en el cual el territorio sólo se concibe en términos de tenencia, concedida por el Estado, que puede ser individual o comunitaria pero no étnica, menos espiritual, y, recientemente los conflictos ocasionados por el despojo que el crimen organizado está desatando por el desplazamiento forzado, además de los cambios culturales que las tendencias culturales del narco generan en los jóvenes el caso del pueblo ayuda para ejemplificar cómo se crean formas de organización colectivas que incidan en los procesos que desarticulan sus relaciones comunitarias.

El caso del pueblo no es un hecho aislado de los conflictos de la región, se suma a las problemáticas generales que padecen las minorías bajo el poder del Estado. Mediante las prácticas locales sobre el uso de la Madre Tierra el caso de Chiepetepec permite conocer formas de organización que inciden en las políticas que el Estado tiene en cuanto a la noción de territorio, con el caso del pueblo se habla de una experiencia local que ha resguardado una forma de ver y entender el concepto “tierra”, en lo más íntimo de su forma de ver e interpretar la realidad; además es parte de las estrategias que los pueblos originarios realizaron desde tiempos ancestrales para sobrevivir. Actualmente las prácticas se ven en un escenario más complejo por la cercanía del pueblo con Tlapa, lo que significa mayores esfuerzos de resguardo de su tradición, pero también mayor comunicación para hacerlo visible, sin embargo la cercanía con la

ciudad ha cambiado la forma de vida que había en el pueblo. La violencia, la urbanización han modificado tradiciones que tienen como objetivo principal establecer un equilibrio.

A pesar de que la incidencia de la ciudad tiene cavidad en el poblado, es preciso señalar que la forma de ver y entender la realidad que tienen las personas que aún creen en la naturaleza sagrada, relacionada con el cosmos abonan para un proyecto más amplio: la construcción y difusión de paradigmas que ayuden a enfrentar la crisis social y natural que el sistema capitalista ha desarrollado.

¿Cómo notar esta incidencia a una escala más amplia?

La práctica sobre el derecho a la tierra como un espacio geográfico, y la otra como un ser sagrado denota y tiene diferentes acepciones, mientras en la primera los derechos son el medio por el cual se otorga y/o se vulnera la propiedad, como la reforma al artículo 27 de la constitución mexicana, en la visión de los pobladores los derechos son el medio por el cual se mantiene, asegura, limita y protege al ser sagrado que da vida; estas dos formas de percibir la realidad, como indica Agustín: tienen que entablar un diálogo con el derecho occidental, el cual busca la legitimidad a los usos, representaciones y cartografías abstractas, que son diseñadas por medio de la oralidad y la memoria.

La incidencia de las experiencias locales, como es el caso del pueblo, ayuda a fortalecer dentro del marco jurídico que los derechos a la “tierra” que milenariamente poseen sean respetados. El derecho a la tierra es sólo una forma de propiedad y no de resguardo o defensa de la vida, esta forma de concebir y control a los pueblos originarios les limita, y a la vez negado los derechos y conocimientos milenarios, los cuales han mostrado ser factibles para enfrentar la crisis ambiental, política y actualmente, la violencia provocada por la lucha contra el narcotráfico.

Hay una urgencia por posicionar sus saberes–conocimientos como formas “legales”; por lo antes mencionado es necesario actuar, difundir y colaborar desde diversas visiones que luchen contra la homogenización cultural/epistémica que construye el capitalismo, desde la geografía del sur que “tiene una ecología de saberes”, y una “epistemología del sur” (Santos, 2010: 45) debemos construir diálogos, investigaciones

y ciencias que no sólo reproduzcan objetos de estudio, repensar la ciencia y los marcos jurídicos en cuanto al acceso a la tierra y las relaciones sociales que se establecen en la cosmovisión de Madre Tierra; no deben de tomarse sólo como cosas de los otros, de los “pueblos indígenas”, en esto radica la incidencia de los conocimientos: experiencias palpables, por lo tanto demostrables, a pesar de estar en un contexto de cambios y conflictos, permite hacer un contraste con las realidades para demostrar que:

La alteridad, además, no debe seguir siendo entendida únicamente desde dimensiones antropocéntricas, visión que caracteriza la modernidad; alteridad antropocéntrica que construye relaciones de una otredad como externalidad, sólo entre seres humanos; la colonialidad del poder fractura formas de alteridad cósmica, que nos habla de las interrelaciones que el ser humano establece, no sólo entre sí, sino además y sobretodo, con esos otros que también están en la naturaleza (Guerrero, 2010:37).

En el pueblo seguir con sus formas de pensamiento es parte de una dimensión histórica ante los problemas que enfrenta la región de la Montaña de Guerrero, los habitantes señalan “no es justo las muertes de nuestro antepasados no valgan la pena, es urgente que ya no se sigan perdiendo nuestros conocimientos, ya hemos perdido mucho, primero cuando se enfrentaron los de antes con los españoles, después y ahora con tanta negación que ocasionan las leyes del gobierno, además, ahora con la delincuencia” (Testimonio, 2016). Las propuestas de otra filosofía son encaminadas a la defensa de la vida, por medio de ellas, al girar y proponer otros conocimientos no sólo se rompe con el sometimiento, comparten una experiencia donde los cambios sociales ligados a las diversas situaciones generan un rompimiento con las tradiciones, pero, a pesar de ello, hay un apego por parte de las personas que se vinculan y sienten que sus aprendizajes les han sido útiles para enfrentar los problemas que han sucedido.

Definir el territorio o la filosofía del pueblo es más que una categoría de análisis, es un conjunto de relaciones en las cuales interactúan y se encuentran los saberes, conocimientos, experiencias, y resistencia: muestran que es posible y necesario girar nuestros pensamientos; con ello las pequeñas experiencias se suman a un proyecto visible, así como se abona a los procesos complejos de creación de categorías de

análisis que develen es posible la construcción de un proyecto teórico/empírico basado en:

Las experiencias de vida, de pueblos que la colonialidad del poder ha silenciado, discriminado, racializado, marginalizado, subalternizado; pero que desde los intersticios del poder, desde sus márgenes, han estado de la mano de la afectividad y de sus sabidurías tejiendo sueños, palabras, conocimientos, esperanzas, luchas, ternuras, horizontes de existencia diferentes (Guerrero, 2010: 18).

CONCLUSIONES

Es necesario mostrar propuestas epistemológicas que nos ayuden a evidenciar las diversas visiones que se tejen y se construyen sobre los pueblos originarios para la noción de Madre Tierra. En el caso del pueblo de Chiepetepec se concluye:

1.- Los conocimientos del pueblo, son resultado de una labor colectiva, pero sus conocimientos por razones “científicas” ante los conocimientos científicos institucionales/académicos le restan “veracidad”, los cuales ven de manera desigual por no cumplir con los requisitos metodológicos para considerarse conocimiento. Por lo tanto se necesita de una propuesta “académica y científica” que ayude a mostrar y que refuerce: que las representaciones simbólicas, así como la organización ritual y colectiva son medios que comunican un bagaje empírico de un complejo conocimiento, que refleja una posición desigual frente a procesos epistemológicos académicos, lo cual nos hace entrar en una crisis científica, puesto que no se reconoce una diversidad de pensamiento.

Por ello, mi posición frente a estos procesos de desigualdad e inferioridad epistemológica, es abonar por medio del estudio de caso a un amplio proyecto: la decolonialidad, basándome, como se mostró en el trabajo, en una complejidad y amplias propuestas teóricas del proyecto de la decolonialidad, haciendo contraste con los testimonios de las personas del pueblo.

2.- El trabajo se apoyó en una experiencia local, de un grupo originario, de acuerdo a los contextos sociales, culturales y geográficos crean sus propios sistemas de organización, con esta experiencia se puede partir a un proyecto más amplio de reconocimiento epistemológico:

Al nombrar Madre Tierra se hace referencia a los conocimientos, saberes y tradiciones que hay en la memoria de las personas. Además, es un sistema de vida que propone, tomando en cuenta la propuesta de las epistemologías del sur, conocer una forma, de las múltiples experiencias que existen en América Latina de los pueblos originarios, sobre los procesos de resistencia milenaria en la cual las prácticas y formas que tienen de concebir la Madre Tierra es una manera de, usando un término académico, *decolonizar* el pensamiento-acción-conocimiento, que se enfrenta a procesos de

cambios sociales y culturales; por ello, asumo que es necesario y urgente repensar, así como reflexionar sobre la importancia de la diversidad de pensamientos que transmiten formas de vida y abonan a construir propuestas científicas para otros conocimientos periféricos.

3.- Es oportuno y necesario utilizar un referente teórico como la propuesta de las epistemologías del sur, esto sin dejar de lado las epistemologías geográficas que se hallan en el centro de la marginación científica, porqué:

La decolonialidad es un proyecto, no es un asunto acabado o un paradigma científico “perfecto”, como se ha catalogado la teoría eurocentrista; para el proyecto decolonial no hay modelo, se construye de experiencias, de acciones que ayuden a quitar la marginación con la que se ha observado a los conocimientos basados en experiencias míticas y colectivas.

4.- En el trabajo realicé un esfuerzo teórico por mostrar que los conocimientos que tienen las personas del poblado son un referente para proponer herramientas que ayuden a visibilizar procesos históricos de resistencia. A raíz de estas nuevas propuestas epistémicas también es urgente construir categorías jurídicas que comprendan y entiendan a la tierra desde el filosofar del pensamiento ancestral, tarea que queda pendiente para una próxima investigación.

5.- La experiencia del pueblo de Chiepetepec es un referente para posicionar ante espacios jurídicos que la propiedad colectiva del territorio no debe limitarse al derecho positivo de territorio.

El derecho positivo tiene que reconocer e incluir las diversas formas de vida y organización que tienen los pueblos para que no exista conflicto con el derecho consuetudinario, así como reestructurar la interpretación de la noción de territorio que a letra señala el artículo 27 y 2 plasmado en la constitución mexicana donde sólo reconoce y utiliza el territorio como sinónimo de tierra, lo cual limita la función de derechos que el derecho consuetudinario construye de acuerdo a las costumbres y cultura de los pueblos originarios.

6- La presencia de seres sagrados, vinculados a la mitología prehispánica, la presencia de Xipe Totec, así como de elementos arqueológicos: sitios, cerámica, lítica, obsidiana, sílex y barro, son artículos que activan la memoria histórica de los pobladores, la cual permite organizar y reorganizar las relaciones con su entorno.

El nombre del fundador, así como de los *teos* o *deidades* tienen un vínculo histórico, como lo muestran los estudios etnohistóricos, lo cual, por derecho histórico le corresponde a las personas del pueblo cuidar de su legado. Los *teos* son un elemento que activa la memoria y cuidado de su legado, por ello se les considera un elemento identitario, que se sacraliza en el Teocalli, en el momento de la ofrenda, que representa la tierra y naturaleza, por lo cual es importante establecer y reestablecer relaciones.

Esta mirada de las cosas permite que la historia tome un curso diferente, así como una construcción de Nuestra Madre Tierra distinta a la lógica del derecho positivo establecida en convenios, leyes, normas y tratados. Esta perspectiva del derecho a la Madre Tierra a partir de artículos arqueológicos es válida, dichas expresiones del apego y construcción de la Tierra sagrada deben ser tomadas en cuenta en el derecho positivo; son expresiones milenarias que no están en un documento.

La experiencia del pueblo a nivel local es un ejemplo de las relaciones complejas, comunitarias, sociales y culturales que ejercen por el cuidado de su legado ancestral que generaciones pasadas les han dejado, labor que no es fácil ni sencilla porque se enfrentan a una visión del mundo, en términos jurídicos en la cual el valor y tenencia de la tierra sólo se refiere a la propiedad y no contempla las relaciones colectivas y espirituales que hay con el entorno natural-cosmológico; las Ciencias Sociales-Humanas tienen que ser, si asumimos el compromiso y responsabilidad, un medio por posicionar *otras* forma de ver y hacer la propiedad.

7.- El pueblo de Chiepetepec por medio de la representación de los *teos* o *deidades* y de la tradición oral de fundación crea un arraigo histórico sobre la apreciación del territorio que crea vínculos para mantener un equilibrio con su medio natural-sagrado. Los pobladores que se sienten e identifican con la tradición oral que sus ancestros les dejaron, además de la visión intersubjetiva, les crea un apego a un sistema de vida:

comunitario, en el cual, ante los conflictos que ha desatado la lucha por el narco en la región de la Montaña baja (Tixtla, Chilapa, Tlapa), ahora con un crecimiento en el municipio de Tlapa, las personas recuerdan, rememoran y se protegen de manera comunitaria, aunque esto último aplica más en las personas adultas del pueblo que creen en la religión católica, ya que por la migración de jóvenes a las ciudades, la influencia de las narco novelas y el narco corrido genera un desinterés por las tradiciones que los mayores tienen.

El valor de la tierra que ejercen y han mantenido las personas del pueblo, además de transmitir conocimientos y el valor de la tierra, ha ayudado a la organización social para mantener lazos comunitarios. Ante las nuevas formas de construcción identitaria que tienen los jóvenes, por los cambios religiosos que las personas están teniendo no sólo en poblado, en la región es oportuno analizar los casos de cómo los cambios religiosos debilitan los lazos comunitarios para la defensa de sus recursos naturales y del territorio.

Los cambios en los jóvenes son nuevas situaciones, haciendo referencia a la influencia del narco que deben de analizarse: son contextos en los cuáles no sólo están en juego los saberes y conocimientos, de por medio está la vida y la estabilidad social. Este tipo de tema son recientes, ante el ambiente de violencia que hay en la región, se tienen que generar espacios de reflexión y de acción donde no se descarte la importancia de los conocimientos de generaciones pasadas como el medio, o propuestas sobre organizar acciones que ayuden a combatir que las nuevas generaciones se desarrollen en medio de la violencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agredo Cardona, Gustavo Adolfo (2006). "EI TERRITORIO Y SU SIGNIFICADO PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS", *Revista Luna Azul*, núm. 23, julio-diciembre, pp. 28-3, Universidad de Caldas, Manizales, Colombia
- Alimonda, Héctor (2009). "Sobre la insostenible colonialidad de la naturaleza Latinoamericana", En German Palacios Castañeda (ed.), *Ecología Política de la Amazonía: las profusas y difusas redes de la gobernanza*, ILSA – ECOFONDO – UNAL, Bogotá
- Aquino Centeno, Salvador (2006). "Memoria histórica y multiplicidad de voces en las comunidades indígenas de Sierra Norte de Oaxaca, México", *Revista Trace. Travux et Recherches dans les Amériques du Centre*, núm.50, diciembre, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, DF., México
- Arizpe, Lourdes. (2011) *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y Representaciones*, UNAM – CRIM – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
- (2006) Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial, *Revista Cuicuilco*, vol. 13, núm. 38, septiembre-diciembre, p. 13-27 Escuela Nacional de Antropología e Historia, Distrito Federal, México
- Assier, Willen (2011). "Pueblos indígenas y negros. Territorio y recursos naturales en América Latina" En Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coord.), *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, CIESAS – FLACSO, México
- Barabas, Alicia (2011). "Los lugares sagrados de las culturas indígenas de Oaxaca: Narrativas y rituales", En Lourdes Arizpe, (Coord.), *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*, UNAM – CRIM – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México
- (2004) "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico", *Revista Alteridades*, Vol. 14, número 27, enero – junio, 2004, DF., México
- (2003). "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios Simbólicos indígenas" En *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones del espacio en las culturas indígenas de México*, Alicia Barabas (coordinadora, Tomo I, INAH, México
- Barlow, Robert (2010). "La relación de Chiepetlan (1777)", en Mario Martínez

Rescalvo *Chiepetlan un pueblo en la Montaña: más de 520 años de historia*, (comp.), UAAS-UAGro-H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort, Dirección General de Culturas Populares, Guerrero, México

Bartolomé, Miguel Alberto (1998). "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías en América Latina", En Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (coord.) *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, CONACULTA – INAH

– (2005). "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural" En *Gloria Aretis (coord.) Encuentro de voces, la etnografía en México en el siglo XXI*, INAH, México

– (2006) *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, siglo XXI, México

Bartolomé, Miguel Ángel y Barbas, Alicia (1997). "Relocalización y etnocidio. La presa cerro de oro. 20 años después", *Revista Cuadernos del Sur*, Ciencias Sociales, Número XI, año 4, México

Bartra, Armando y Otero, Gerardo (2008). "Movimientos indígenas en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia", En Sam Moyo y Paris Yeros (coord.) *El resurgimiento de Movimientos Rurales en África, Asia, y América Latina*, pp. 401 - 428 CLACSO, Buenos Aires

Bandieri, Susana (1999). "La posibilidad Operativa de la construcción Histórica Regional o Cómo Contribuir a una Historia Nacional Complejizada", en *Lugares para la Historia*, pp. 91-187, Universidad de España.

Bohórquez Caldera, Luis Alfredo (2013). "Colonización de la Naturaleza: una aproximación desde el extractivismo en Colombia", *Revista Bioética en la Universidad*, enero – junio, vol., 13, N°1, p. 221- 239, Medellín, Colombia

Bonfil, Batalla Guillermo (1997). *México profundo*, México

Brenna Becerril, Jorge (2012). "Espacio y territorio. Una mirada Sociológica" En María Eugenia Reyes Ramos y Álvaro F. López Lara, *Explorando Territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, UAM, pp.81-103, México, DF.

Broda, Johanna (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", En Johanna Broda, Stanislaw Iwanieszski y Lucrecia Maupomé (Eds.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, pp. 461-500, México

– (2004) "Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos

agrícolas”, En Johanna Broda y Catherine Good Eshelman, (cords.) Conaculta – INAH, pp. 15-60, México

Bustamante Álvarez, Tomás (2010). “Los recursos naturales de Guerrero a dos siglos de Independencia y uno de la Revolución Mexicana”, *GUERRERO EN EL CONTEXTO CULTURAL DE LAS REVOLUCIONES EN MÉXICO*, En Tomás Bustamante Álvarez, Gil Arturo Vicario y Joel Iturio Nava (coord.), Fontamara – UAGro – Congreso del estado de Guerrero LIX legislatura 2006 – 2012, Guerrero

Burke, Peter (1993). *Formas de hacer historia*, Alianza Universidad, Barcelona, España

Camarena Ocampo, Mario (2006). “Memoria y comunidad”, En Graciela de Garay (Coord.) *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, Instituto Mora Conacyt, p.41-46, México

Castellanos Domínguez, Alex R. y Cano García, Constantino (2013). “RITUALIDAD Y PODER: SISTEMA DE CARGOS EN LA COMUNIDAD DE TENAMAZAPA, MUNICIPIO DE TLACOAPA, GUERRERO”, *Revista Oxtotitlan Itinereancias Antropológicas*, año 5 -6, núm. 10 y 11, diciembre 6 2012-junio 6

Caudillo Félix, Gloria Alicia (1996). “Discurso indio y resistencia cultural La I Cumbre de Pueblos Indígenas”, *Revista Espiral*, vol. III, núm. 7, septiembre-diciembre, pp. 47-62, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México

Cerda García, Alejandro (2012). “Reclamos de las memorias y usos de los márgenes: movimientos indígenas en América Latina”, *Revista Política y Cultura*, núm. 37, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, pp. 135-157, Distrito Federal, México

Chaparro Gómez, Ruth Consuelo (1998). *Territorios indígenas*, serie Escuela y Amazonía, Programa de Fondo Amazónico, coordinación de educación del Amazonas, Fundación Caminos de Identidad, N°5, Colombia

Composto Claudia y Romero Navarro Irma. (2014), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes y alternativas emancipatorias para América Latina*, Bajo Tierra Ediciones, México, DF

Dehouve, Danièle (2002). *Entre el Caimán y el Jaguar*, INI-CIESAS, México
Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero, UAGro, Guerrero, México

Duvelle, Cécile, “Los instrumentos normativos internacionales de la UNESCO

sobre culturas una mirada al pasado, una mirada diferente”, En *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*, Lourdes Arizpe (coord.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, UNAM – CRIM, pp. 15-24, México

Descola, Phillippe (2004). “Las cosmologías indígenas en la Amazonía”, En Alexandre Suralles y Pedro García Hierro, editores, *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, Tarea Gráfica Educativa, Lima, Perú

Delgado, Carlos (2010). DIALOGO DE SABERES PARA UNA REFORMA DEL PENSAMIENTO Y LA ENSEÑANZA EN AMÉRICA LATINA: MORIN, POTTER, FREIRE, Revista *Estudios*, vol. VIII, num.93, Habana, Cuba

De Sahagún, Bernardino (1989). *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México

Dussel, Enrique (2008). “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”, *Revista Tabula Rasa*, julio-diciembre, No.9: 153-197, Bogotá - Colombia

– (1994). *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/ Plural Editores, La Paz.

Duran, Diego (1995). *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra firme*, cien de México, pp.103-131, tomo II, México

Durkheim, Emile (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal, España.

Echeverri, Juan Álvaro (2016). *Ancianos del pueblo Féénemtnaa. Fééne fiivo jáytytme iyáachimthai jíntje - Territorio primordial de vida de la descendencia del centro: Memorias del territorio del Pueblo Féénemtnaa Gente del Centro*, Ediciones Ltda, Bogotá, Colombia

– (2009). “Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena”, En Juan José Vieco y Juan Álvaro Echeverri (coord.) *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Instituto Amazónico de investigaciones, UNIBIBLOS, Bogotá, Colombia

– (2004) “Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza ¿Diálogo intercultural?” En Alexandre Suralles y Pedro García Hierro, editores, *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, Tarea Gráfica Educativa, Lima Perú

Fabián, Johannes (1983). *Time and other: how Antropology Makes its objetc*. New

York:Columbia University Press

Facuse, Marisol. (2003) "Una Epistemología Pluralista", *Cinta de Moebio*, núm. 17, septiembre, 2003, Universidad de Chile, Santiago, Chile

Fals Borda, Orlando (2010) "La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones sobre la investigación-acción", *Antología de Fals Borda*, pp. 179-203, UNAL, Colombia

— (2009) *Una sociología sentipensante para América Latina*, Siglo del Hombre Editores – CLACSO, Víctor Manuel, (compilador), Colombia

Ferrer Vicario, Gil Arturo (2014). "Madera Chihuahua, 1964 – 1965: de la utopía socialista a la realidad agraria", En Evangelina Sánchez Serrano, Gil Arturo Ferrer Vicario, et al. (Coord.), *Del asalto al cuartel Madera a la reparación del daño a las víctimas de la violencia del pasado. Una experiencia compartida en Chihuahua y Guerrero*, CESOP – UACM – Juan Pablos, Guerrero, México

Florescano, Enrique (1998). *Memoria indígena*, p.11-79, 283-353, Taurus México

Franky Calvo, Carlos Eduardo (2011). *Acompañarnos entre familia, unidad, diferencia y conflicto de los Nü Kax (Amazonía colombiana)* UNAL Amazonía – NUFFIC, Colombia

— (2004). *Territorio y Territorialidad indígena: un estudio de caso entre los Tinamuca y el bajo Apaporis (Amazonía Colombiana)*, tesis de Maestría, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia

Franky Calvo, Carlos Eduardo y Mahecha, Dany (2009). "La territorialidad entre los pueblos de la tradición nómada del noreste Amazónico Colombiano", En , Juan José Vieco y Juan Álvaro Echeverri (coord.) *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonía*, Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia, Instituto Amazónico de investigaciones, UNIBIBLOS, Bogotá

Galarza, Joaquín (2010) "Lienzos de Chiepetlan" en Mario Martínez Rescalvo, *Chiepetlan un pueblo en la Montaña: más de 520 años de historia* (comp.) UAAS-UAGro -H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort, Dirección General de Culturas Populares, Guerrero, México

Galeano, Eduardo (1993). *El libro de los abrazos*, siglo XXI

Garzón López, Pedro (2013). "Pueblos indígenas y decolonialidad. Sobre la colonización epistemológica occidental", *Revista Andamios de Investigación Social*, vol. 10, núm. 22, mayo-agosto, pp. 305-331, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Distrito Federal, México

García Leyva, Jaime (2012). "Oralidad, historia y educación de Na Savi", En Floriberto González y Humberto Santos Bautistas (coord.) *De la oralidad a la palabra escrita. Estudios sobre el rescate de las voces originarias en el Sur de México*, El Colegio de Guerrero, pp. 115-138, Guerrero, México

(2010). *Indígenas, disidencia y lucha social en la Montaña de Guerrero, México: 1950-2000*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, Bellaterra, 2010

Gatica Polco, Elizabeht (2015). *En defensa de la madre tierra a partir del pensamiento ancestral: dos testimonios de lucha en el estado de Guerrero*, tesis de licenciatura no publicada, Unidad Académica de Antropología social - Universidad Autónoma de Guerrero, Tixtla de Guerrero, Guerrero

Gavilán Pinto, Víctor M. (2011). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*, Nuke Mapuförlaget, Santiago, Chile

Giménez Montiel, Gilberto (2007). *Estudios sobre Cultura y las Identidades sociales*, Cap. II, IV y VIII, ITESO – CONACYT, México

– (2005) "Identidad y Memoria colectiva", *Teoría y análisis de la cultura*, Intersecciones, vol. II, CONACULTA, p.11- 43, 85- 96, México

– (2001) "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Revista Alteridades*, pp. 5-14, México, DF.

– (2000) Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural, en Rocío Rosales Ortega (coord.) UNAM, México, DF.

– (1996) "Territorio y Cultura", *Revista Estudios sobre cultura contemporánea*, Vol. II, núm.4, diciembre, p. 9-30, Universidad de Colima, Colima, México

Gómez Valencia, José Herinaldy (2000). "Lugares y sentidos de la memoria indígena Paez", *Revista Convergencia de Ciencias Sociales*, vol.7, núm.21, enero – abril, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México

Good Eshelman, Catharine (2015). "Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica", en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin, (coord.) *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, pp. 161-212, CM-FCE-BUAP, México

Green, Abadio (1997). "Aplicación Autónoma de la justicia en las comunidades indígenas", *Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena*, Edit. Minjusticia, CRIC, Asuntos Indígenas, Santa Fé de Bogotá

- Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, Universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi, *Revista, Tabula Rasa*, pp. 31-58, Bogotá – Colombia, N°19, julio – diciembre
- Guerrero Arias, Patricio (2010). “Corazonar una antropología comprometida con la vida”. *Miradas otras des de Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*, Ediciones Abya-Yala, Quito – Ecuador
- Gutiérrez, Mendoza Gerardo (2010) *Arqueología de la antigua provincia de Tlapa. Desde el periodo arcaico hasta la independencia de México*, LETRAntigua, México
- Halbwachs, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la Memoria*, Anthropos Editorial/Concepción, Universidad de la Concepción/Universidad Central de Venezuela, p.105-174, 317-343, Venezuela
- Halbwachs, Maurice (1968). *La mémoire collective*, PUF, cap. II, París
- Hernández Delgado, Esperanza (2014). “Memoria, resistencia y poder pacífico transformador de los pueblos indígenas de las Amazonía colombiana y peruana”, *Revista Papel Político*, vol.19, núm.2, julio-diciembre, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia
- Herreño Hernández, Ángel Libardo (2014). “Evolución Política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia”, *Revista El otro derecho*, N° 31-32, agosto, Bogotá, Colombia
- Heyden Selz, Doris (1986). “Xipe Totec ¿Dios nativo de Guerrero o hijo adoptivo? En *Arqueología y etnohistoria del estado de Guerrero, México*, INAH, Gobierno del Estado de Guerrero
- Hill, Jonathan y Staats, Susan (2002). “Redelineando el curso de la historia: Estados euro-americanos y las culturas sin pueblos” En Guillaume Boccara (edit.) *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas (siglo XVI-XX)*, Ediciones Abya-Yala, pp.13-26, Quito, Ecuador
- Jiménez, García “La arqueología de Tlapa”, en Mario O. Martínez Rescalvo, *Tlapa origen y Memoria histórica*, pp.15-42, UAGro -H. Ayuntamiento de Tlapa, Guerrero
- Khaznadar, Chérif (2011). “Desafíos en la implementación de la convención de 2003”, En *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*, Lourdes Arizpe (coord.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, UNAM – CRIM, pp. 25-32, México

Kúppe, René (2011). "Expropiación liberal. Un Ensayo sobre la transformación de recursos locales en mercancías globales" En Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coord.) *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, CIESAS – FLACSO, México

Kuramochi, Yosuke. (1997). "Sistemas de patrones cognitivos conformantes de la cosmovisión mapuche en el centro – sur de Chile", En Yosuke Kuramochi, y Anna – Britta Hellbom (coord.) *Ideología, cosmovisión y etnicidad a través del pensamiento indígena en las Américas*, Abya Yala, Quito, Ecuador

Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en Clave Tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México

(1996). *Los Hombres verdaderos. Voces y testimonios Tojolabales*, Siglo XXI – UNAM, México

López y Rivas, Gilberto (2013). "Por una antropología de la resistencia", Entrevista - Rosalba Díaz Vázquez, *En Revista Oxtotitlan, Itinereancias Antropológicas*, año 5 - 6, núm. 10 y 11, diciembre 6 2012-junio 6, Guerrero, México

López Levi, Liliana y Ramírez Velázquez, Blanca (2012). "Pensar el espacio y la región, paisaje territorio y lugar en las ciencias sociales", En María Eugenia Reyes Ramos y Álvaro F. López Lara, *Explorando Territorios. Una visión desde las ciencias sociales*, UAM, pp.21-47, México, DF.

Maldonado –Torres, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Iesco / Instituto Pensar / Siglo del Hombre, pp. 127-167, Bogotá, Colombia

Manríquez S., Viviana y Sánchez, Sandra (2003). "Memorias de la sangre, memorias de la tierra. Pertinencia, identidad y memoria entre los indígenas de Noroeste Argentino, Atacama y Chile central durante el periodo colonial", *Revista, Estudios Atacameños*, núm.26, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, Chile

Martínez, Juan (2015). *Colonialidad e Identidad en América Latina*, Casa Editorial Analéctica, Puebla, México

Martínez Rescalvo, Mario O. (2010 a) *La guerra de independencia en la provincia de Tlapa: historia, memoria y tradición oral*, UAGro, Chilpancingo, Guerrero

– (2010 b) "Presentación" en *Chiepetlan un pueblo en la Montaña: más de 520 años*

de historia, en Mario Martínez Rescalvo (comp.), UAAS-UAGro-H. Ayuntamiento Municipal de Tlapa de Comonfort, Dirección General de Culturas Populares, Guerrero, México

– (1991) “La región de la Montaña”, en *La Montaña de Guerrero. Economía, historia Sociedad*, Jorge Obregón Téllez y Mario O. Martínez Rescalvo, INI-UAG, Guerrero, México

Mendiola Galván, Francisco (2008). “Espacio, territorio y territorialidad simbólica. Casos y Problemáticas de la arqueología en el norte de México”, *Revista Nóesis de ciencias sociales y Humanidades*, vol. 17, núm. 33, enero – junio, México

Millard, Eric (2014). “¿Por qué un derecho a la memoria?”, *Revista de Derecho del Estado*, núm.32, enero – junio, Universidad Externado de Colombia, Bogotá Colombia

Morales, Teresa y Camarena, Cuauhtémoc (2009). *Manual para la creación y Desarrollo de Museos Comunitarios*, impreso en Artes gráficas Sagitario, La Paz, Bolivia

Montemayor, Carlos (2000). “La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales”, *Revista Desacatos*, núm. 5, invierno, pp. 95-106, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Distrito Federal, México

Moyo, Sam y Yeros Paris (2008). “El resurgimiento de los movimientos rurales bajo el neoliberalismo”, En Sam Moyo Paris Yeros (coord.) *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia, y América Latina*, CLACSO, p. 19-76, Buenos Aires

Noreña Cardona, Sandra Yaneth y Palacio Saldarriaga, Lorena María (2007) “Arqueología: ¿Patrimonio de la comunidad?”, *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 21, núm. 38, Universidad de Antioquia Medellín, Colombia

Ortiz, Marielsa y Borjas, Beatriz (2008). “La Investigación Acción Participativa: aporte de Fals Borda a la educación popular”, *Revista Espacio Abierto*, vol. 17, núm. 4, octubre-diciembre, pp. 615-627, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

Pavía Guzmán (1986). “Tlappan. Una provincia guerrerense” en *Arqueología y Ethnohistoria del estado de Guerrero*, INAH- Gobierno del estado de Guerrero, México

Peña Márquez, Juan Carlos (2011). *Mitú, Ciudad Amazónica: Territorialidad Indígena*, Universidad Nacional de Colombia- Instituto Amazónico de Investigaciones, Leticia, Colombia

- Pollak, Michael (2006). "Presentación", *Memoria, olvido, silencio. La reproducción social de identidades frente a situaciones límite, Al Margen, Argentina*
- Quijano, Aníbal (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social", En Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.*, Iesco / Instituto Pensar / Siglo del Hombre, pp. 93-126, Bogotá, Colombia
- Rangel, Lozano, Claudia E.G. (2001). *En nuestro pueblo no mandan ustedes, manda el pueblo. Disidencia, cambio religioso y conflicto en la Montaña de Guerrero*, Plaza y Valdés, Guerrero, México
- Rahman, A. Fals Borda, Orlando (1989). "La situación actual y las perspectivas de la IAP en el mundo", en Salazar, M. (edit.) *La investigación- acción participativa. Inicios y desarrollo.* Conceso de Educación de Adultos de América Latina, Universidad Nacional de Colombia, Edit. Popular, Colombia.
- Rodríguez, Cano, Laura (2008). "Pintura y epigrafía ñuiñe en la Mixteca baja, Oaxaca", en Beatriz de la Fuente (coord.), *La pintura mural prehispánica en México, Oaxaca*, Volumen III, tomo IV, pp. 704-739, Universidad Nacional Autónoma de México – Centro de investigaciones estéticas, México
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo (2015). *Agua y Autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos*, Libertad bajo Palabra ed., México
- Secreto, María Verónica (2011). "Ese comunismo estéril en que vegetan: el individualismo agrario frente a las formas ancestrales de propiedad y los usos tradicionales de la tierra", *La naturaleza Colonizada*, CICCUS – CLACSO, Buenos Aires
- Smeke de Zonana, Yemy (2000). "La resistencia: forma de vida de las comunidades indígenas", *Revista El Cotidiano*, vol. 16, núm. 99, enero-febrero, 2000, pp. 92-102, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, Distrito Federal, México
- Santos, De Sousa Boaventura (2012). *De las dualidades a las ecologías*, REMTE, La Paz – Bolivia
- Strauss-Levi, Claude (1987). *Antropología Estructural*, traducción de Eliseo Verón, PAIDOS, pp.43-253, Buenos Aires, Argentina
- (2010) *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*, TRILCE, Extensión Universidad de la República, Montevideo, Uruguay
- (2002) "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos", *El Otro*

Derecho, ILSA, núm. 28, julio, pp. 59-83, Bogotá, Colombia

Surralles, Alexandre (2009). *En el corazón del sentido, percepción, efectividad, acción en los candoshi alta Amazonía*, IFEA, IWGIA, Lima, Perú

Todorov, Tzvetan (2013). “Los usos de la memoria”, en *Revista Memoria sobre cultura, democracia y derechos humanos*, N°10, Mayo, p. 03 -17, Lima, Perú

Traverso, Enzo. (2012) *La Historia como campo de Batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*, FCE, p. 281 – 314, México

Tuner, Víctor (1980), *La Selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, traducción de Ramón Váldez del Toro, España

Velasco, Toro, José (1993). *Espacio sagrado, terrotorialidad e identidad en la tradición indígena*, en *La Palabra y el Hombre*, julio- septiembre, N°87, pp. 39-54, España.

– (2007). “Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad”, *Revista del CELSA*, núm.10, Uniwersytet Warszawski, pp.53-70, Varsovia, Polonia

Vélez Calvo, Raúl (2000) “Los habitantes prehispánicos”, en Mario O. Martínez Rescalvo, *Tlapa origen y Memoria histórica*, pp.43-66, UAGro - H. Ayuntamiento de Tlapa, Guerrero

Villela Flores, Samuel (2006) “Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 82, pp. 62-67, México

Walsh, Catherine (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las Insurgencias político – epistémicas de refundar el Estado, *Tabula Rasa*, Bogotá – Colombia, N°9, julio – diciembre

Zamora Acosta, Elías (2011). “Sobre patrimonio y desarrollo. Aproximación al concepto de patrimonio cultural y su utilización en procesos de desarrollo territorial”, *Revista Pasos de Turismo y Patrimonio cultural*, vol. 9, pp. 101-113, Universidad de La Laguna, El Sauzal (Tenerife), España

PAGINAS WEB

1. Amador Tello, Judith, “El INAH, presa de las mineras”, en <http://www.proceso.com.mx/347861/el-inah-presa-de-las-mineras-2>, consultada 12/02/16

2. Ávila Colero, Sofía, "La ecología política llegó para quedarse." Entrevista a Víctor M. Toledo, en *Ecología y Política*, <http://www.laecologiaespolitica.blogspot.mx/>, consultada el 24/01/16
3. Barabas Alicia M., Normatividades jurídicas en torno a la relocalizaciones de población indígena, en <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAAahUKEwiA0tOK2sPIAhVJkw0KHasdBIQ&url=http%3A%2F%2Fbiblio.juridicas.unam.mx%2Flibros%2F2%2F636%2F4.pdf&usq=AFQjCNFAmsqGX3wHDdbbD0Zb2S1OuEQ5cQ>, consultada 15/10/ 15
4. Francisco López Bárcenas. LOS MOVIMIENTOS INDIGENAS EN MEXICO: ROSTROS Y CAMINOS, en buscar fuente
5. Comisión para el Desarrollo de los pueblos Indígenas, <http://www.cdi.gob.mx/cedulas/2010/GUER/12066-10.pdf>
6. Norma Fernández. Entrevista, a Walter Mignolo, Walter Mignolo: la colonialidad en cuestión, en www.sociales.uba.ar/.../13.-Walter-Mignolo.-La-colonialidad-en, consultada el 15/02/17
7. Francisco López Bárcenas, LOS MOVIMIENTOS INDIGENAS EN MEXICO: ROSTROS Y CAMINOS en <https://www.scribd.com/document/321273562/Barcenas-Los-Movimientos-Indigenas-en-Mexico-Rostros-y-Caminos>, consultada 12/01/17
8. González, Yussel, "Minería: oportunidad de oro para Guerrero. Empresarios y gobierno creen que el sector será un motor de crecimiento para el estado", en <http://expansion.mx/economia/2016/05/03/mineria-oportunidad-de-oro-para-guerrero>, consultada el 07/02/2016
9. Guía para la defensa comunitaria. *Defendiendo derechos, sembrando futuro*. Red de defensores comunitarios de los pueblos de Oaxaca, servicios para una educación alternativa, EDUCA A.C, en [líneahttp://www.huboaxaca.org/defendiendo-derechos-sembrando-futuros/](http://www.huboaxaca.org/defendiendo-derechos-sembrando-futuros/), consultada 18//09/2015
10. García, José Luís (1976). "introducción", *Antropología del Territorio*, Taller de

Ediciones Josefina Betancor. Madrid. Pag: 13-21, en <http://www.antropologiamedica.com/content/view/89/71/>

11. Portal oficial del INEGI <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?buscar=1&tipo=nombre&campo=loc&valor=chiepetepepec&ent=12&mun=066>

12. Lourdes Arizpe, Entrevista. consultada el 14/01/2017 en <https://www.youtube.com/watch?v=s-1zCFwwonc>

13. Leff, Enrique, Complejidad, Racionalidad ambiental y dialogo de saberes, ponencia presentada en el I congreso internacional interdisciplinar de participación, animación e intervención socioeducativa, celebrado en Barcelona en noviembre de 2005, Centro Nacional de Educación Ambiental, en http://www.mapama.gob.es/es/ceneam/articulos-de-opinion/2006_01leff_tcm7-53048.pdf

14. Portal oficial de la UNESCO, en <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00002>, consultada el 05/02/16

15. *Protocolo de Nogoya sobre acceso a los recursos genéticos y participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de su utilización al convenio sobre la diversidad biológica*, Programas de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 2011, MONTREAL, QUEBEO, Canadá, en línea: <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCEQFjAAahUKEwj9zq1moLIAhUOH5IKHdlsAXY&url=http%3A%2F%2Fwww.conacyt.gob.mx%2Fcibiogem%2Fimagenes%2Fcibiogem%2Fcomunicacion%2Fpublicaciones%2Fnagoya>

16. Quijano Aníbal, *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, en <https://es.scribd.com/doc/.../Quijano-Colonialidad-y-Modernidad-1992>, consultada, 14/02/16

17. <http://serapaz.org.mx/comunidades-de-la-montana-de-guerrero-declaran-su-territorio-libre-de-mineria/> consultada 07/02/17

18. Zapata, Torres, Jair, *ESPACIO Y TERRITORIO SAGRADO. Lógica del ordenamiento territorial indígena*, en www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-, consultada el 07/03/2017

19. Portal oficial del INAH en <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>, consultada el 15/01/2017
20. Convención para la salvaguardia del patrimonio inmaterial Artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>, consultada el 20/03/2016)

Hemerografía

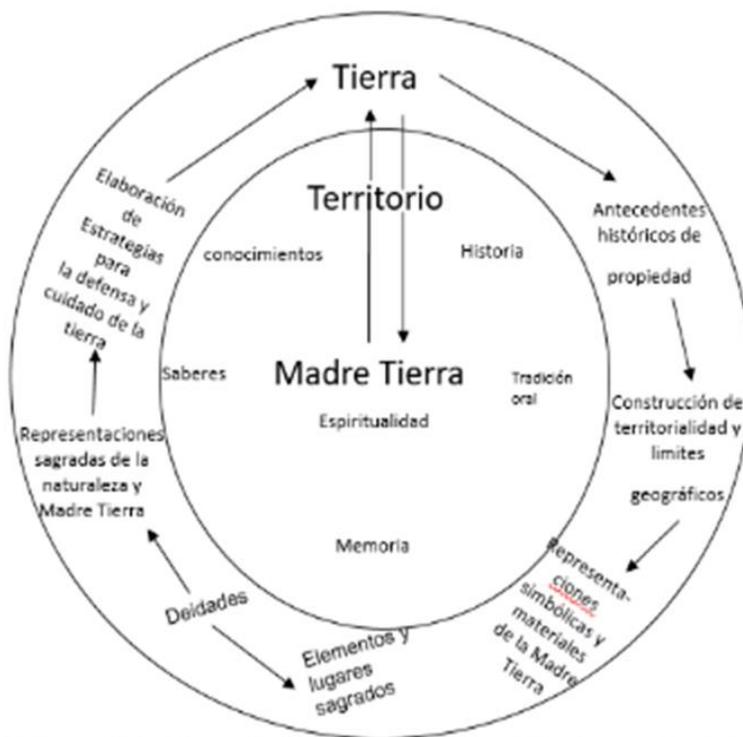
1. Becerril, Andrea & Alma Muñoz (12 de julio de 2014). “Amenaza plan energético reservas naturales y zonas arqueológicas”, periódico *La Jornada en línea*, <http://www.jornada.unam.mx/2014/07/12/politica/007n1pol>, consultada 17/01/2015.
2. Nava, Luis Daniel (08 de Enero de 2016) “Temen que regresen los sicarios a Quetzalcoatlán, dicen deudos al sepultar a cinco de los asesinados” en *El Sur. Periódico de Acapulco* <http://periodicolarepublica.com.mx/temen-que-regresen-los-sicarios-a-quetzalcoatlan-dicen-deudos-al-sepultar-a-cinco-de-los-asesinados>
3. Toledo, M. Víctor (4 de Agosto del 2015) ¿crisis nacional o crisis de civilización?, *La Jornada*, en línea, <http://www.jornada.unam.mx/2015/08/04/opinion/016a1pol>, consultada el 24/09/15
4. Toledo, M. Víctor (18 de marzo de 2014). “Civilización o barbarie: una mirada ecológico-política”, en *la Jornada*, en línea, <http://www.laecologiaespolitica.blogspot.mx/>, consultada el 25/01/16

Entrevistas

Agustín Salvador Baltazar	Testimonio
Guadalupe Modesto Díaz.	Testimonio
Francisco Cervantes	Testimonio
Magdalena Diego	Testimonio
Ana Álvarez	
Juanita Salvador	
Guadalupe Ibáñez	
Natividad Ponciano	
Agustina Magdaleno	
Testimonio	

ANEXOS

Esquemas



Cuadro 1. EGP. Relación entre la Madre Tierra y el entorno natural y el lenguaje.



En el núcleo colectivo del pueblo habitan y se expresan los elementos sagrados que están conectados con las y los creadores de la vida.

En el espacio y expresiones cotidianas de la vida, así como fuera la comunidad la concepción sagrada y colectiva de la vida se manifiesta en espacios o elementos materiales que simbolizan a través del lenguaje la relación sagrada y colectiva de la vida.

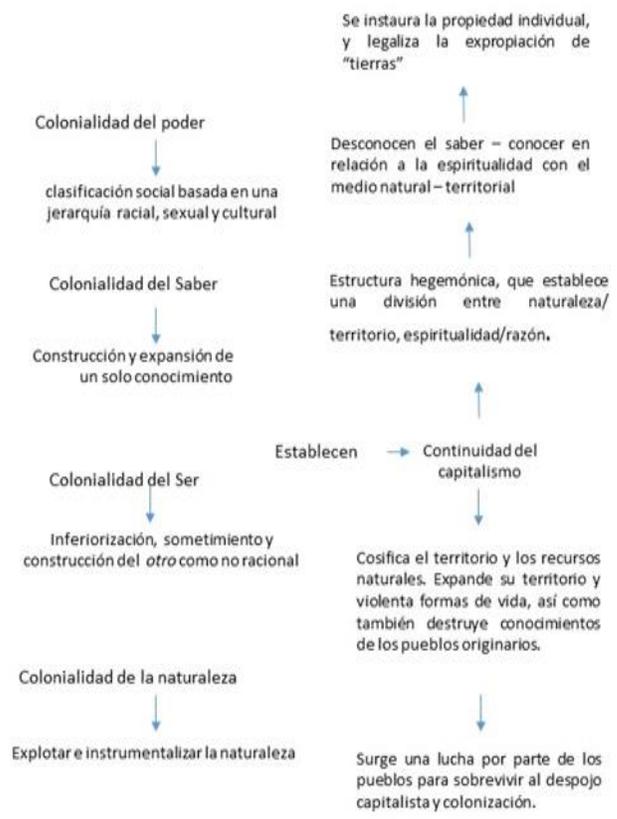
Las formas de expresar y conocer el mundo que emplean las personas de la comunidad representa una relación cíclica y continua, la tradición oral y la manera en cómo asignan el nombre a las relaciones es filosofía y conocimiento en forma de red que articula lo terrenal con lo sagrado del universo.

1492
Inicia la
colonización en
América Latina

basada en

Expansión territorial y
estructura social - cultural
hegemónica

Construyendo una matriz colonial



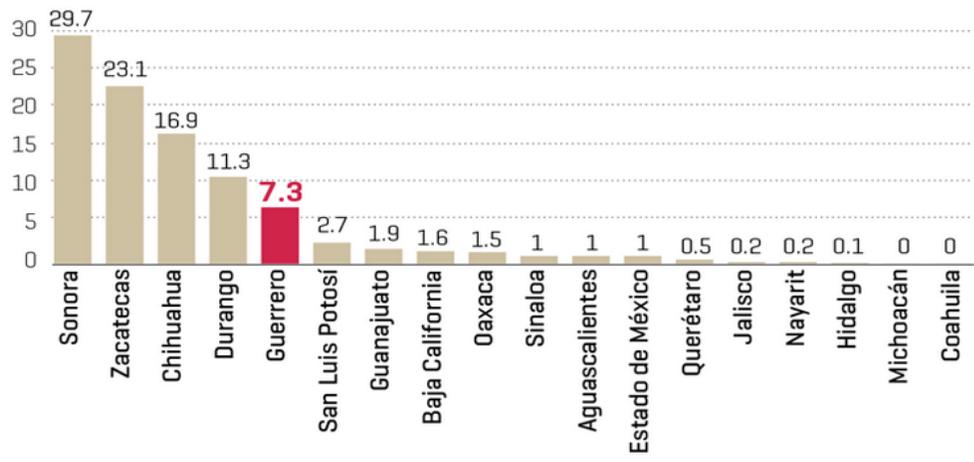
Esquema construido a partir de las propuestas sobre el colonialismo = colonialidad = capitalismo de Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, Anibal Quijano y Boaventura de Sousa Santos

Cuadro 2 EGP.- Esquema de la colonización.

El oro brilla más en Sonora

Guerrero es el quinto productor de oro del país.

Unidad: porcentaje



FUENTE: Secretaría de Economía.

Cuadro 3. Estados productores de oro

Fotografías

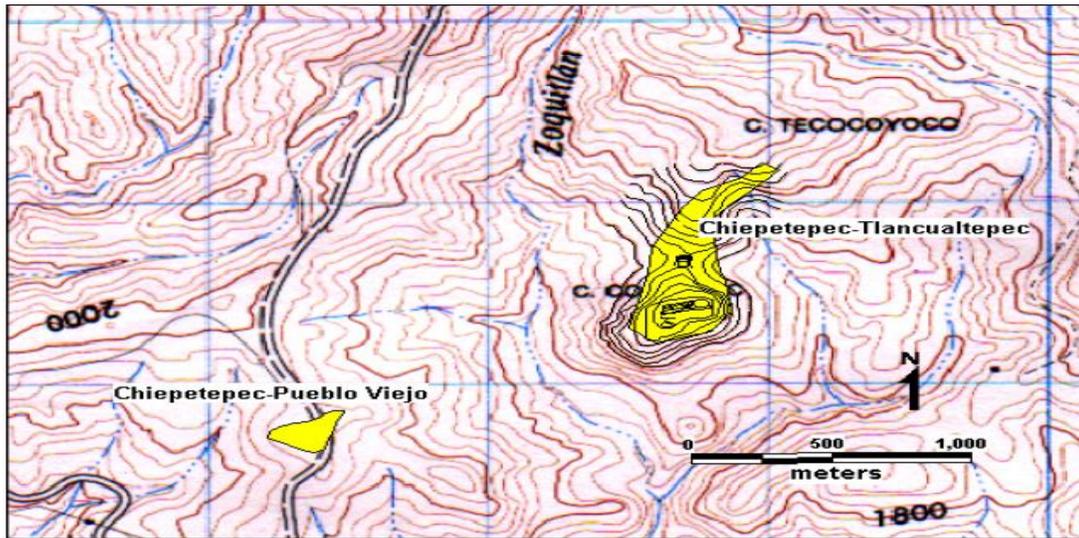


Imagen 1. Gerardo Gutiérrez. Ubicación de sitios de Chiepetepec-Pueblo Viejo y Chiepetepec- Tlancualtepec



Imagen 2. Gerardo Gutiérrez. Montículos de Chiepetepec-Pueblo Viejo



Imagen 3 EGP. Construcción del Teokali, agosto 2016



Imagen 4 EGP. Cabecitas estilo ñuiñe en el altar del Teocalli. Anexo de Malixapa



Imagen 5 EGP. Ofrenda en el anexo de Malixapa, 2017



Imagen 6 EGP. Ofrenda en el anexo de Malixapa, 2015



Imagen 7 EGP. Altar de las deidades en el Teokali.

1.- Representaciones de animalitos. Su función es para que dejen a la milpa, calabaza y frijol crecer. Estas representaciones de animalitos se ponen en la ofrenda en el cerro de Chiepetzin. Agustín ha encontrado varias piezas que tienen más de 100 años. Actualmente se usan los animalitos hechos de masa. Antes de que se encontraran las Deidades se usaban representaciones con masa de María Antonia y Marcos gobernador.

2.- Cuentas de barro, y piezas (principalmente patas y orejas) de hoyas, molcajetes y tazas.

3 y 5.- Cabecitas estilo ñuiñe donde sobre salen los pómulos.

4.- En el centro la pareja antigua.



Imagen 8. EGP. Pieza de lítica sin ubicar el estilo.



Foto 9 EGP. Vista del cerro de Chiepetzin desde el centro del pueblo.



Foto 10 EGP. Pantli del Teokali



Imagen 11 EGP. Agustín Salvador realizando actividades para el Teokali



Imagen 12 Samuel Villela. El estilo ñuiñe altares domésticos de la región Montaña

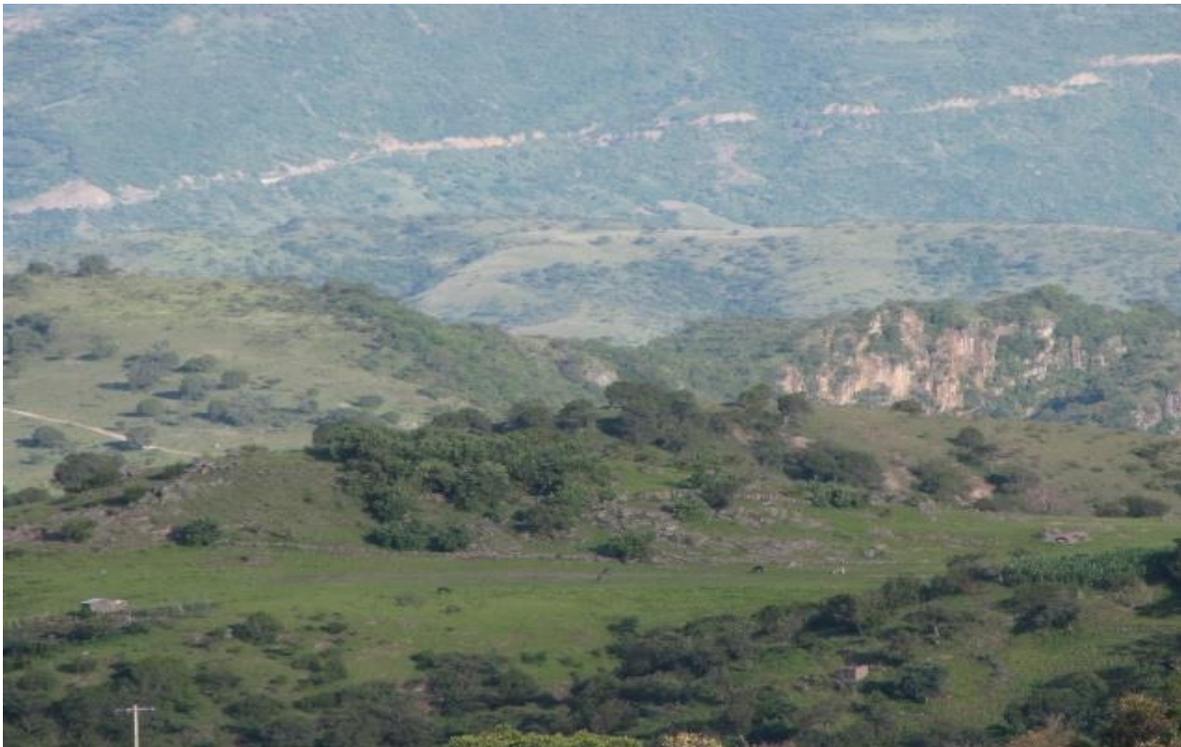


Imagen 13 EGP. Sitio donde se han encontrado piezas de sílex y barro. Así como vestigios de un pequeño montículo (o sitio ceremonial) sin ubicar a que cultura pertenece.