



**NO NOS VAMOS A IR COMO VENIMOS**  
Descripción, experiencia y relato de *el mundo*

Dr. Fernando I. Salmerón Castro  
Director  
CIESAS México

Dr. Witold Jacorzynski  
Lector  
CIESAS Sureste

Dr. Jérôme Monnet  
Lector  
CEMCA

Dr. Andrew Roth  
Lector



Doctorado en antropología  
1998-2002

# ÍNDICE

## Prefacio y agradecimientos

### 1. Introducción

1.1. Los lenguajes referenciales: Constativo y metafórico	11
1.2. Colaboradores y fuentes etnográficas	18
1.2.1. Heredero de la memoria	20
1.2.1.1. La construcción del autor modelo	24
1.2.1.2. La construcción del lector modelo	25
1.2.2. Sobre el método	27

### 2. El balcón de la sierra: La predicación de lugar

2.1. Introducción	35
2.2. Las grafías y sus miradas	46
2.2.1. ¿Qué significa Molango?	47
2.2.2. Localización geográfica y mecanismos de orientación	49
2.2.3. El proceso de antropización contemporáneo	51
2.2.4. Para no extraviarse	56
2.2.5. Los lenguajes de la región	58
2.2.6. ¿Horizontes ó límites?	60
2.2.6.1. ¿Límites?: la historicidad del territorio	61
2.2.6.1.1. El cacicazgo de los Austria	65
2.2.6.1.2. El control del peonaje	67
2.2.6.2. ¿Horizontes?: usos y valores de la tierra	68
2.2.6.3. Tiempos modernos: el eje minero de Molango	71
2.2.6.4. Dinámica socioterritorial	75
2.3. El cambio de escala	77

### 3. Cuixhuacan

3.1. Cuixhuacan: Casa de árboles que no arden	79
3.2. Organización del tiempo y del espacio	88
3.3. El espacio de visibilidad mutua	91
3.4. Políticas de habitamiento y uso de suelo	95
3.5. ¿En qué momento nos deslindamos?	97
3.6. Narradores y narrativas locales	114
3.7. La toponimia y el espacio	117
3.8. Coda	119

#### 4. Figuraciones: ¿Somos lo que miramos?

4.1. Figurar	121
4.1.1. La Ceiba	123
4.1.2. Los límites de mi mundo son límites de lenguaje	125
4.1.2.1. ¿Egocentrismo ó geocentrismo?	133
4.1.2.1.1. El sistema de perspectiva local	135
4.1.2.1.1.1. Organización de los resultados	136
4.1.3. Relatos geográficos	146
4.1.3.1. Descripción de linderos I	149
4.1.3.2. Descripción de linderos II	152
4.2. Emancipación referencial u ostensiva	155
4.2.1. Fragmento de la historia del maíz negro	156
4.2.2. El camino, la mirada y el gesto	157
4.2.3. El arte de interpretar	159
4.2.3.1. Desplazamientos y préstamos	159
4.2.3.2. La silueta de la luna	161
4.2.3.3. Tiempo de veredas	162
4.2.3.4. Lo que no vemos lo consultamos	164
4.3. Conclusiones I	166

#### 5. Itinerarios: ¿Somos lo que hacemos?

5.1. Caminar	168
5.1.1. Itinerarios I	171
5.1.1.1. Los que no tienen juicio	173
5.1.1.2. Los que ya son de cuenta	178
5.1.1.3. Los que desaparecen	180
5.1.2. Itinerarios II	184
5.1.2.1. El signo como destino	184
5.1.2.2. Pixcar es algo más que cocinar	187
5.1.2.3. Experiencia de nacimiento	190
5.1.2.4. Experiencia de muerte	192
5.1.2.5. Recordar al mundo. El sueño de los tlaciuines.	195
5.1.3. Lo que se hace ya no se deshace	197
5.1.3.1. Moraleja: ¿qué venimos a hacer a este mundo?	199
5.2. Conclusiones II	202

## 6. Imaginario: ¿Somos como imaginamos?

6.1. Introducción	204
6.2. Mundos posibles	205
6.2.1. Versiones del mundo	209
6.2.1.1. El fundamento de Cuxhuacán	215
6.2.1.1.1. Composición/descomposición	216
6.2.1.1.2. El estilo de la narración fundacional	220
6.2.1.1.3. Los fundadores	222
6.2.1.1.4. Instalación de Cuxhuacán en el mundo	222
6.2.1.1.4.1. La lucha por los emblemas	223
6.2.2. El conjuro del fuego	225
6.2.2.1. Mimesis y mito: Narrativa del trueno y la sirena	234
6.2.2.1.1. Historia del maíz negro	235
6.2.3. Redescipción del mundo	243
6.2.3.1. Cintectli: La voz de don Miguel	245
6.2.3.1.1. Modelo homológico del relato de Pilcintectli	249
6.2.3.2. Ritual de tlamanes: La voz del etnógrafo	251
6.3. Conclusiones III	255

## 7. Conclusiones Finales

7.1. Los lenguajes espaciales en general	258
7.2. Los lenguajes espaciales en particular	260
7.3. Desacuerdos fuertes	265
7.3.1. ¿Universalismo o relativismo?	276
7.3.2. Realismo y ficción	280
7.4. Sobre la vigencia del relato	282

### Bibliografía

### Entrevistas

### Trabajo de campo

### Documentos

### Siglas

### Vocabulario nahua de Cuxhuacán

## Prefacio y agradecimientos

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) el financiamiento otorgado para la realización de mis estudios de doctorado. La elaboración de esta tesis no habría sido posible sin el decidido apoyo de Roberto Melville y Fernando Salmerón, quienes financiaron un primer recorrido por el área de trabajo durante el verano de 1999. Conforme me adentraba en los relatos de las localidades de Molango, mi corazón se prendaba más y más de la sierra. Desde la espadaña de Molango el alba era el preámbulo de algo que estaba ahí, en algún punto de la serranía que no alcanzaba a descifrar. Me detuve en el espejo de agua, en la parte baja del pueblo de Molango. Ahí en Atezca conocí a don Felipe, quien me brindó de su plato un trozo de trucha. Nos adentramos en el pequeño islote al centro de la laguna. Su memoria comenzó a recorrer otros caminos. Obtuve mi primera enseñanza sobre el modo de ser de los habitantes serranos: el valor de la palabra. Cuando los munícipes llegan *pajueleando* al indio no pueden esperar que se les trate con respeto. El énfasis de sus palabras al afirmar su mirada de *el* mundo fue algo que me sorprendió. Para conocer los caminos no sólo hay que saber orientarse en el terreno, sino además recurrir a la experiencia. Una ocasión llegó un ingeniero, recuerda don Felipe, para promover el rescate de la laguna. Cuando se fue rechazó la ayuda que le brindaban para salir del poblado. Siguiendo su brújula creía resolver los problemas de orientación y traslado. Se fue a meter a unos zarzales.

El frío es inclemente en las partes elevadas de Malila y Molocotlán. El río Malila surge temeroso de entre cerros prominentes. El cerro blanco se erige monumental ante los pobladores, quienes escucharon alguna vez el rugir de los “leones” y más tarde el de la primera planta de lavado de mineral de manganeso procedente de las tierras de Nonoalco y Malila mismo: rostros tumefactos y el cuerpo negro con maquillaje lodoso de manganeso extraído del primer círculo del infierno.

Emprendí camino a Naopa. Fui corregido por don Roberto al pronunciar mal el nombre de su pueblo: ¡No se dice Naupa! ¡Es Naopa!, quiere decir, cuatro caminos. Ahí

festejan su día en “todos santos”. Naopa es una encrucijada. La división entre los pueblos próximos a Molango, y los que son divididos por el río claro y el cerco montañoso que se eleva desde Tlatzintla, que como su nombre lo indica significa que es un pueblo que se encuentra abajo. Más abajo, próximo al yacimiento de manganeso a tajo abierto, una escalera en forma de péndulo se esconde de toda mirada ávida por aprehender un alma. Bajando por ella se llega a Zacuala, piedras anegadas de agua, donde los Montaña, madre e hijo, parecen haber suspendido el tiempo. Ahí el paraíso se hizo un refugio. Tiene su origen en Tehuizco, una hondonada cobijada por árboles y donde el río claro parece reguardarse del sol en un remanso que conserva el último vestigio de plátanos-tuna. Tres turnos de mineros. Compulsión por el mineral de manganeso. La búsqueda a golpe de trascabos. Explosiones de felicidad por la dinamita que todo lo agrieta. Hasta la vida. El segundo círculo del infierno en la tierra media de Naopa.

Por Tlatzintla, las confesiones de José Luis, huapanguero de profesión, campesino por oficio. Cuando niño perseguía las aves siguiendo como señal su canto. Hoy su falsete lastimero nos devuelve al útero materno. De donde somos si no de este pueblo que está “hasta debajo de la tierra”. Subiendo el monte se acaricia una cordillera. Por ella hacia Xuchitlán, tierra de flores. Ahí, la consigna de don Laureano: *cada lugar merece respeto*. Renegar de los caminos es renegar de la vida. Pueblos hermanos. Uno en cada extremo de la cordillera. Rodeando sus curvas se abre a la vista, San Antonio, un pueblo erigido con piedra. Por los fuertes vientos. La belleza de sus metáforas me conmueve: “¿vino a visitar las nubes? Es que por aquí sólo ellas se pasean”. Aquí los nagueles le robaron su sueño a las aves. Mientras dormían tomaron sus alas prestadas.

Del otro lado del río claro, de la cordillera, Temacuil. Cinco piedras. Para saber dónde va el viajero. Más abajo, Ixcatlán, donde las cañas se levantan sobre la tierra colorada. Arriba, Ixcuicuila, donde las caras manchadas plasmaron su dibujo en el cerro. Su cono fracturado amenaza desde siempre con rodar y sepultar al pueblo. Acaso por eso mismo le rogaban al dueño del cerro que tuviera piedad. La vista se

prolonga hacia el horizonte. Desde la tienda de doña Lola, “el taconazo”, se advierte un mundo que desde la espadaña de Molango no se apreciaba: los pueblos de la cañada. Un trago de aguardiente se impone para digerir el paisaje.

El río claro se extiende como culebra. Los vados se pueden contar en cada contorno. En la ribera, un plancito. Antes era un jacubal. El río claro no se veía. Ni río era. Hasta que una creciente desbordó los cauces. Los árboles cedieron paso al torrente. La sirena cantó. Erigieron su imagen en un cerro. Le dieron un compañero estruendoso, cual si fuera trueno. Las primeras casitas de *cuixquauitl*. Para darle cobijo al fuego. Para darle calor de hogar al pueblo. Así llegamos a Cuxhuacán. En los pliegues del tercer círculo del infierno. Arriba de la cañada nos aproximamos a los pueblos mineros de Acayuca, Chipoco, Otongo, Chiconcuac, y Acoxcatlán. En el centro un faro. De él emanan respiraciones que surgen del suelo inframundano de Ayotetla.

Regresé con un mundo o versiones de él. Recuerdo con especial cariño que Roberto me obsequiara mis primeras libretas para registrar la experiencia como “diarios de campo” y su consejo: No llevar grabadoras. Este contacto con los sentidos desencadenó el que me hubiese convertido en algo así como *el cartero de Neruda*, presto a escuchar con *ardiente paciencia* los relatos de la sierra.

Decidí que hacer. Me interesaron las versiones de *el mundo*. Elegí el tercer círculo del infierno. Desde los pliegues, desde la frontera. Cuxhuacán me atrapó. Serían las malas recomendaciones de que su gente era desalmada y cruel, o por sus relatores, archivos y memoria. Durante el año 2000 pasé varias temporadas en Cuxhuacán: Febrero-marzo, mayo-junio; agosto-noviembre; diciembre-enero, 2001. Ese mismo año regresé en marzo-abril, octubre; diciembre. En 2002 volví para pasar las fiestas de octubre. Los habitantes me abrieron su corazón. Los Trinidad Santiago me adoptaron como un miembro de su familia. Que difícil es despedirse. A todos ellos, gracias.

Jérôme Mønnet me tendió un puente hacia la Université de Toulouse Le Mirail en Francia para participar con una ponencia en el seminario del proyecto PRISMA IV de su

responsabilidad. Sin la colaboración de Fernando Salmerón y Rafael Loyola, hubiera sido impensable una estancia de investigación durante mayo de 2001, consistente en profundizar en la bibliografía francesa sobre el estudio de los procesos espaciales. En Toulouse me recibió una joven pareja que me hizo creer en la vigencia del don: “Les motivés”: Patricia Galinier y David Alonso. Para ellos un cálido abrazo. Los recuerdos desde la vista de Montparnase en París son imborrables. Y que decir de Coulliure en el mediterráneo: Aún se respira el color de los impresionistas.

En lo particular agradezco a Jérôme el haberse percatado de la potencia de lo que inicialmente aparecía como un indicio textual en mi propuesta de tesis: La frase “no nos vamos a ir como venimos”. Witek, hermano de incertidumbres, en San Cristóbal, Chiapas, le robó tiempo a su cercana salida para Polonia y atisbó a un incipiente proyecto sobre teoría del significado. Sin saberlo, la noche nos absorbió con una preocupación en forma de juego: ¿existe algo así como el sentido último de mundo?, nos preguntamos con Witek mientras éste arrojaba un trompo al suelo. *¿Cuál es la respuesta a la pregunta por el sentido, si nos queda de vida lo que tarde en detenerse el trompo?* La respuesta carece de valor porque no hay una sola respuesta. Este es el *quid* de la antropología interpretativa: ¿Buscamos o construimos significados?

La acuciosa lectura de Andy Roth sobre las repercusiones de un debate epistemológico toca aspectos sensibles de la antropología: ¿cuál es la distinción entre realidad y ficción? Es una pregunta que obliga a replantear el fundamento de la antropología. Si el etnógrafo describe estados de cosas, ¿la antropología debe explicarlas o interpretarlas?. Por su parte, Fernando, me llevó a poner los pies en la tierra. Su lectura sobre la idealización del objeto de estudio me hizo reaccionar ante la forma como esta tesis se fue desarrollando: Intersubjetivamente. Ha sido un ejercicio interdisciplinario y de alteridad en el que participaron como lectores: Fernando, Jérôme, Andy, y Witek. Todos ellos me han leído con atención y profundidad. Por sus comentarios y sugerencias, gracias.



Dedico esta tesis a don Miguel Bautista, quien todo este tiempo se esmeró por desconstruir a su(s) lector(es) modelo(s). Para su esposa, Amada, no hay palabras para agradecer todas sus atenciones. Y al hijo de ambos, Santos, quien una noche soñó con atrapar una centella. No lo dijo porque es mudo, pero así lo entendimos. Agradezco la generosidad de los habitantes de Cuxhuacán: Angel Tomás y su esposa Andrea, Calixto Cano, Nieves Cano, Lucio Trinidad, Porfirio, Pablita Santiago, Momo y Justina, Angel Vásquez (compadre tlacuache), Toribio, Flora, Juanito, Higinio, Adelaido, Anastacio, Romualdo Miguel, Toño Cano, Benito, Laureano, Emiliano, Leonor, Donaciano, don Santos, Erasto, Gumersindo, Hermilo. Los que ya se nos adelantaron: Julia (+), Nayo(+), Victoria (+), Dimas (+). Los niños, sin ellos nada es posible: César, Adelina, Esmeralda, Landito, Quique. A los jóvenes, Lulis, Marina, Rafaela, Magos, Florencia, Isaac, Angel, Juan. También a los músicos, amigos naguales y soñadores. Todos ellos bromistas que recomiendan la escuela de *“tecolotitla”*. Y qué decir de don Marcial quien me hizo percatar del ritmo de vida en la sierra: *Va a querer que vayas más despacio.*

La gente del pueblo de Molango siempre amable y dispuesta al diálogo: Gonzalo, Jorge Lozano, el profesor Zuztaeta, heredero de un archivo fotográfico de gran calidad. Katy Acosta sin saberlo comenzó un camino que no concluye. Los Ábrego convocaron al viejo baúl. Desempolvados los recuerdos adquieren brillo. En Tepehuacán de Guerrero don Tobías Cabrera compartió su biografía y un delicioso ponche de guayaba. El nerviosismo de los munícipes tepehuacanos se relajó cuando su nieta Tina intervino a mi favor. Por sus facilidades gracias.

Para todos aquellos que de una u otra forma participaron de esta tesis: Han sido generosos con su tiempo. Esa es la mayor bondad del trabajo de campo, que haya alguien dispuesto a contar y alguien dispuesto a escuchar. Y alguien dispuesto a recrear el mundo vivido.

Agradezco el *tiempo donado* y las enseñanzas de nuestros profesores: Rodrigo Díaz, Eduardo Menéndez, Carmen Viqueira, Lourdes Arizpe, J. Pujadas, Sergio Lerín,

Virginia García, Virginia Molina, Teresa Rojas, Jesús Macías, Fernando Salmerón, Roberto Melville, Witold Jacorzynski y de manera indirecta pero significativa, John B. Haviland.

A Soledad por mitigar la mía.

En honor a la memoria de mis padres cuyos relatos y sueños me devolvieron a *un mundo* que resultaba extraño para mí: la sierra alta del estado de Hidalgo. Y en especial para mi hija Sandra, quien atenta escuchaba las narrativas de la sierra, ávida de soñar. Una tarde caminamos juntos por la sierra escuchando como nuestros pasos recibían la caricia de la tierra mientras que las hojas secas se revolvían en un concierto de sonoridades. Con enojo y cansancio Sandra refunfuñó: ¿ya vamos a llegar? Comprendió que en esta vida nadie más va a caminar por ella.

Al final de esta aventura he despertado como Gregorio Samsa, siendo otro pero el mismo.

Con el corazón en la mano:

José Sánchez.

## 1. Introducción

### 1.1. Los lenguajes referenciales: Constativo y metafórico

En ocasión de la celebración de la fiesta del santo patrono San Francisco prevista para el 4 de octubre de 1952 en Cuxhuacán, la asamblea de la comunidad decidió que deberían contratar la música de banda. En el poblado de Tzalcoatla rumbo a Tamazunchale, San Luis Potosí, vivían los integrantes de una de las bandas más afamadas de la comarca. Había un problema adicional al de la distancia que separa ambos poblados: Para contratarlos había que saber hablar náhuatl y además conocer los caminos de la cañada que conducían hacia aquél lugar.

Don Miguel Bautista fue convocado para acudir a Tzalcoatla. Este tipo de empresas se hacía con un compañero de viaje, así que don Esteban fue elegido para apoyar a su correligionario. Ambos desconocían la ruta. Conocían de las convenciones necesarias que le permiten a un viajero reconocer los rumbos o direcciones hacia las cuáles transita. Lo demás era cuestión de preguntar y obtener respuestas para orientarse en la dirección adecuada.

Se trataba de una “experiencia” novedosa y al mismo tiempo ponían en juego sus “representaciones” del espacio: Hacia dónde queda el pueblo, cómo atravesar los vados de agua del río claro, y cómo distinguir un camino de herradura de una vereda. Cuando llegaron a Tzalcoatla tuvieron que referir a sus pares la manera de llegar a Cuxhuacán. Para hacerlo utilizaron descripciones espaciales y les proporcionaron una orientación: Cuxhuacán se localiza entre los pueblos de Tamala y Acoxcatlán. Se llega por el camino de San Miguel Ayotempa, lindando con el de Ixcuicuila. Al descender hay que atravesar el río claro por Acohuixpa, donde están las redes de chiquihuite.

En mi tesis propongo un itinerario por los problemas de sentido que se derivan de las descripciones espaciales, vivencias y relatos de los habitantes de Cuxhuacán. Mi argumento central es que *el uso de los lenguajes referenciales, tanto constativos como*

*metafóricos tienen límites.* Mientras que algunos de ellos tienen utilidad para organizar, usar y reconocer el espacio, los otros nos hablan de la condición humana.

En el uso de lenguajes-mundo, los habitantes plasman una epistemología y ontología local donde confluye la experiencia cotidiana. En el primer caso, el espacio es usado según reglas y representaciones colectivas. Esto es el aspecto estructural de la organización social del espacio. El segundo aspecto más bien procesual nos muestra como el sentido se actualiza en la experiencia al contradecir o poner en predicamento nuestras representaciones.

La experiencia tiene dos aspectos: uno estético y otro ético. Siempre que recreamos nuestras experiencias, suponemos la construcción de sentidos, la objetivación de los observables. Pero la óptica según la cuál nos aproximemos debe tomar en cuenta la naturaleza del objeto: epistemológico o semántico. En cualquier caso la construcción del saber antropológico supone habérselas con estados de cosas: Los hechos son construcciones proposicionales donde plasmamos nuestra visión/versión de *el mundo*. El “así es”, “así sucede”, y “así lo veo”, son expresiones de significado diversas. En esta tesis exploro tres: Descripciones, vivencias y relatos.

Una epistemología universal es poco menos que probable, pero, ¿la interpretación se sostiene? La realidad como texto es insostenible: Sus límites son la experiencia, en ella encarna el sentido que no se deriva de actos verbales. La progresión del relato “*no nos vamos a ir como venimos*” ilustra esta tensión. Después de que la experiencia tuvo lugar “*lo que se hace ya no se deshace*”, es decir, la experiencia nos convierte en *animales de responsabilidades y realidades*. Esta actitud es la del sentido. Si hago algo y después me arrepiento, encontré un sentido: “lo que hice estuvo mal”. ¿Cómo saberlo? Representaciones, experiencia e imaginario son indisolubles en la construcción de versiones de *el mundo*. El significado es impensable sin la participación del hacer, sentir, pensar y decir.

La búsqueda del sentido orienta esta tesis. Afirmar que el sentido de los lenguajes espaciales es constativo supone una visión epistemológica del mundo. Responde a la pregunta: ¿Cómo conocemos? Las diferentes respuestas no son insulares. Más bien son expresiones de la diversidad cultural, no variaciones culturales. Pero qué sucede si el ¿cómo conocemos? es de una naturaleza particular. Entonces hablamos ya no de una epistemología en sentido universal, sino local. Lo idóneo es comenzar entonces por casa.

En el segundo capítulo se propone dudar de nuestros conceptos regionales. Es decir, ¿cómo construimos los predicados de lugar? ¿Cómo construimos la región/espacio/paisaje/territorio? La respuesta es que incurrimos en una paradoja geográfica. Como no conocemos la totalidad de *el mundo* asumimos una perspectiva, aún sin haber salido de *el mundo*. Toda definición deja fuera de sus límites a otras categorías y conceptos. Por lo tanto, toda predicación de lugar es abierta. ¿Entonces por dónde comenzar? Por el significado mismo de los lugares y la historicidad de las relaciones entre personas-medios ambientes. La predicación de lugar, abierta, es un pretexto para ir de Molango hacia Cuxhuacán. En el capítulo tercero se describen los procesos de deslinde territorial y la forma de organización social de la experiencia de los habitantes de Cuxhuacán.

A continuación, en el capítulo cuatro, se explora la configuración de los relatos geográficos a través del uso del lenguaje de los habitantes de Cuxhuacán, quienes describen el mundo habitado mediante diferentes sistemas de perspectiva. El tipo de enunciados espaciales soportan una teoría de las correspondencias bajo una forma peculiar de predicación espacial. Para poder orientarnos espacialmente es necesario encontrar las correspondencias, es decir crear un sistema de representaciones espaciales preciso y capaz de ser utilizado en diversas situaciones. Esta forma de experiencia relacional con el entorno posee un carácter universal. Sin embargo, hay diferencias locales en los usos del lenguaje que otorgan especificidad a las descripciones de los habitantes de Cuxhuacán. El uso de deícticos, así como de una perspectiva intrínseca de uso variable y alternado con un sistema de perspectiva

absoluto configuran descripciones espaciales que tienen límites: Estos son los de una estrecha correspondencia entre lenguaje y objeto, y su función primordial es la de promover el reconocimiento. Son “representaciones” figurativas. Estas descripciones son subsidiarias de un conjunto de circunstancias y su valor de verdad puede ser probado en diversos contextos como en el caso de los viajeros de Tzalcoatla.

Pero el significado de las descripciones espaciales más de las veces escapa del estrecho criterio de las referencias constativas y denotativas. La teoría de los actos de habla de Austin (1962,1988) y la teoría de la pertinencia de H. P. Grice (1975) nos han mostrado otra dimensión del significado: Se expresa más de lo que se dice. El contexto nos permite realizar implicaturas para completar el significado de las proposiciones de lugar.

Los límites, además, son experienciales. Una ocasión don Lucio Trinidad, habitante de Cuxhuacán, se internó en el monte en los terrenos de Acoxcatlán correspondientes al municipio de Tepehuacán. Ahí se encontraba recolectando hoja de palmilla para venderla a los forrajeros de Huejutla. Sorpresivamente apareció un campesino que cuestionó su estancia en ese sitio. Introducirse en un terreno o en la propiedad de otros campesinos sin su consentimiento y sin una mínima referencia de procedencia, coloca a las personas en predicamento. Estos sucesos de carácter contingente nos permiten urgir en otro nivel de significatividad de los usos del espacio. Las descripciones no logran traducir la experiencia: sólo la *muestran*. Es en la metáfora donde es posible recrear el mundo (redescribirlo.)

En el quinto capítulo se *muestra* la dimensión de las experiencias territoriales en dos sentidos: Uno que cumple con el aspecto cognoscitivo del manejo o modelización del espacio (v.gr., Affergan:1997:47) y otro que supone una *modulación* o modularidad cognitiva (Sperber:1996:178) de las respuestas de adaptación e intervención humana en consistencia con las exigencias de la situación o acontecimiento que le plantean la resolución de un problema (*plasticidad de la conducta*): Ante determinadas circunstancias, ¿qué hacer? En ambos casos, tenemos una tensión entre

representaciones y experiencias territoriales. Lo significativo tiene lugar en el devenir, mientras que el significante es arbitrario. Estos rasgos son propios de la predicación de lugar: Las descripciones de lugar son referenciales.

Las expresiones muestran una tensión entre representación y experiencia propios de la contingencia relacional entre las personas y el entorno. Diferenciamos dos aspectos de la experiencia territorial. Los que son reflejo de la modelación del espacio poseen un sentido pragmático, mientras que los aspectos contingentes, si bien imponen límites a la experiencia, es poco menos que imposible desligarlos de las representaciones (Sperber:1996:166). Estos aspectos articulan lo novedoso y lo aprendido (*teorías de la cognición-situación*). Justamente lo que va más allá de la perspectiva cognoscitiva del uso del lenguaje-objeto, es que las vivencias hacen de nuestra relación con el mundo algo *significativo*.

Pero entonces, ¿qué le da sentido a la experiencia? La respuesta proviene de la dimensión no verbal del sentido en tanto que sentido encarnado. Estos saberes tácitos vinculan a los itinerantes con el espacio: La milpa, los caminos, las cocinas, el río, los mercados, otros pueblos y lugares. Cada itinerario inscribe un sentido porque hace explícita la trayectoria social de las personas. Para entender las experiencias el etnógrafo se sitúa como observador (actitud pasiva para describir) y como observador participante (experiencias compartidas). Y aún así, la experiencia tiene límites: ¿cómo expresar el sentido? Las vivencias no se “expresan”, solamente se pueden *decir o mostrar*. Así que cuando nos preguntamos en el capítulo quinto, si *somos lo que hacemos*, la respuesta involucra ya no sólo el ámbito del hacer, sino el sentido de ese hacer.

En el sexto capítulo se explora la última etapa de la progresión para completar el itinerario del relato: *Los actos de la imaginación dotan de sentido a la experiencia*. El *dictum*: “*lo que se hace ya no se deshace*” significa que el acontecimiento tiene lugar, pero sus consecuencias nos muestran e indican la dimensión ética y estética: Somos

animales de responsabilidades y de realidades. Podemos hablar de sentido porque hay una relación intrínseca entre lo que hacemos, decimos, sentimos y pensamos.

El uso de las metáforas son un caso especial de predicación del mundo. En este plano se establecen límites a los lenguajes-objeto, y por ende a la epistemología (¿cómo conocemos el mundo?). Estos límites son los que Wittgenstein (2001) reconocía como la diferencia entre la lógica proposicional (proposiciones que establecen relaciones entre hechos o estados de cosas), y la ética y estética (el ámbito de las valoraciones y el deber ser). Dicho de otra manera, el lenguaje según el nivel de significatividad nos permite cumplir dos funciones, “decir” y “mostrar”.

Es cierto que la pragmática ha ido más allá con el uso de performativos y constativos (Austin; Searle:1969,1994) y los principios de cooperación comunicativa que fundan una teoría de la pertinencia (Grice; Sperber & Wilson:1982). Ambos casos conforman una explicación del significado que va más allá de lo que se dice y que es posible derivar de diversas formas de predicación no pertinente: implicaturas, máximas mínimas de la conversación, performativos, y el uso de indéxicos. En ellas el significado de los enunciados se remite al contexto. En consecuencia se adjudica al uso del lenguaje una función referencial que trasciende la correspondencia entre lenguaje y objetos. Las descripciones espaciales son un caso especial de cómo se hacen cosas con palabras. Los relatos geográficos contenidos en las descripciones de linderos y en las escrituras de terrenos cumplen la función performativa de otorgar fundamento legal a las propiedades e instaurarlas como propiedades con límites bien definidos.

Pero debemos distinguir entre esta forma de predicación espacial, que se significa por el conjunto de circunstancias (el entógrafa que completa el significado en la descripción de las situaciones y el contexto de los actos de habla) y otra forma de predicación que ha sido catalogada de predicación no pertinente: La metáfora.

La metáfora nos reenvía a nuestra preocupación central de tesis: en la progresión temática de la misma, vamos cifrando y encontrando los puntos de



articulación o limítrofes de la predicación de lugar: ¿Dónde estamos? La respuesta puede ser enunciada desde el uso del lenguaje-objeto (indexicalidad versus no indexicalidad), pero en el plano de la metáfora adquiere un sentido más bien existencial. La respuesta al ¿dónde estamos?, nos reenvía a nuestra condición humana porque los relatos y los lenguajes fundamentales procedentes de la memoria colectiva de los habitantes de Cuxhuacán son de otro nivel de significatividad. Para comprender los relatos es necesario distinguir entre sentido propio y sentido figurado, diferenciar entre ser aparente y ser ontológico. Las condiciones de inteligibilidad que se derivan del uso de los lenguajes-mundo son la base de la interpretación. El símil de las *implicaturas* son los *desencadenantes* (Todorov:1982,1992; Sperber:1974; Bruner:1986,2001). No es la experiencia la que produce sentido, sino los actos de la imaginación. En consecuencia, el sentido y el significado de los lenguajes espaciales son producto de la comunicación dialógica (Bajtín:1980,1996:81-91), es decir de la relación conversacional entre hablante y escucha, entre autor y lector, quienes para poder entender el significado, inscriben las preferencias verbales/escritas en el contexto u obra.

La progresión de la tesis nos lleva de la explicación a la comprensión. De la pragmática hacia la semántica. Aspectos indisolubles en la semiótica. En el primer caso se trata de una modalidad de pensamiento: epistemológico, y en el segundo, de tipo ontológico: Analizar e interpretar. Ambos conforman parte de aspectos diferentes de la predicación de lugar. ¿Se pueden indagar desde la pragmática? ¿Qué habilita la interpretación? ¿Cómo podemos demostrar que no se trata de un ejercicio arbitrario? La respuesta está en las intenciones de interpretación (Eco:1990,1992): El autor (modelo) de los relatos fundamentales ha tenido a bien construir a su lector (escucha modelo). La obra se emancipa de la referencialidad absoluta y de la predicación de *verdad* para llevarnos a un plano de *verosimilitud*. Situados en este plano, se intenta convencer de algo diferente.

¿De qué nos quiere convencer la frase de don Miguel?: “*bien parecidos todos somos iguales*”. La preferencia verbal escapa del hablante. Rompe los atavismos del localismo para lanzar la pregunta por la mundanidad hacia un plano universal:

¿Podemos sostener la posición de relativismo radical? La interpretación *moral* nos habla de una responsabilidad compartida, porque somos “semejantes”. Y también de los límites del significado y la lógica de predicación mundana: *“lo que se hace ya no se deshace”*. Nuestros actos tienen intención y proveen un marco de interpretación. Es decir, el significado es producto del acontecimiento. De ello sólo podemos derivar una ética situacional. Es una tensión difícil de resolver: no justifica el así es y en cambio lanza la interrogación de carácter universal por *“la vida que vamos llevando”*. Al mismo tiempo nos otorga una lección ecuménica: *No nos vamos a ir como venimos*. Esta lección derivada de la interpretación del relato cumple con la versión clásica de la antropología como disciplina encaminada a *comprender al otro para mejor comprendernos a nosotros*. Este diálogo ha sido generosamente propuesto por nuestro principal colaborador hacia el final del texto cuando afirma que *“bien parecidos todos somos igual”*.

## 1.2. Colaboradores y fuentes etnográficas

Conocí a don Miguel en los albores del mes de febrero de 2000. Él se encontraba dentro de su casa seleccionando el maíz que habría de sembrar. El primer tema sobre el que yo preguntaba entonces era sobre el fundamento del pueblo. Los jóvenes de la comunidad me recomendaron acudir a la voz de los abuelos. En un croquis, que diseñaron para mí, anotaron los nombres de las personas de más edad. Así que comencé a recorrer este *mapa imaginario* de la *memoria colectiva del fundamento* a través de las versiones de los abuelos. Don Miguel fue como el sexto o séptimo de la lista. Nuestro encuentro fue apresurado pero respetuoso. Amada, su esposa, desconfiada (me confesaron tres años después), imaginó que yo era un predicador. Pero don Miguel la cuestionó: *un predicador no viene preguntando por el fundamento del pueblo*.

La siguiente ocasión que nos encontramos, don Miguel quiso ser más específico conmigo. Me mostró algunos lugares donde aún conservan árboles de *cuixquauitl*, mismos que le otorgan su nombre al pueblo de Cuxhuacán. Estas tareas parecían engorrosas para quien atareado en su labor debía disponer de tiempo, de “su” tiempo

para dar a alguien más, de quien no se sabe bien a bien cuáles son sus intenciones y el por qué de su estancia en el poblado viniendo de lugares lejanos.

Así, comencé a ver el territorio a través de las versiones locales y mediante recorridos cuyo objetivo era demostrativo: Encontrar el sentido referencial de los topónimos nahuas del poblado. Pero sin duda mi familia “antropológica”, los Trinidad, me abrieron las puertas de su cotidianidad y la oportunidad de acudir diariamente con el jefe de familia, don Lucio, a sus tierras de labranza. Allí, en los recorridos con él, aprendí a caminar en el monte, entendí los códigos simbólicos, a valorar mis pasos de otra forma. Me convertí en un caminante serrano. Mi corporalidad cambió, mi manera de hablar también. Conocí la toponimia nahua y sus referentes físicos. Experimenté algunas sensaciones que sólo se explican como metáforas. Los esfuerzos por comunicar esta experiencia de vida son las de un recorrido itinerante: *Vamos del así lo veo, así es hacia el como sí*. Del conocimiento al asombro. La vida como un relato itinerante. Con don Lucio en el plano vivencial de la cotidianidad de mediodía. Y con don Miguel por las noches. En la mañana íbamos al hacer y por las tardes recreábamos la experiencia de vida.

Don Lucio, experimentado cazador, colocaba trampas para sus presas y dejaba amarrado a su perro a media milpa. Yerno de un legendario cazador del que se presume encontró la casa de los animales en un lugar cuyo nombre puede ser visto como un juego de palabras. Según se le mire, algunas veces hace alusión a un manantial (*nahualatl*), y otras, a la casa de los animales (*nahualatl*: un juego de palabras entre *naoalli*, máscara de animal, y *nanauac*, manantial que sale de la cueva.) Por su parte, don Miguel, era el encargado de recuperar los espíritus de los que transgredían los cerros. Entre sus actos se cuenta el haber rescatado el espíritu del suegro de don Lucio, quien transgredió la casa de los animales en Nahualatl. Ambos son de generaciones diferentes. Don Lucio ya no habla náhuatl, y sólo tiene un conocimiento parcial. Don Miguel sueña en náhuatl y cuando se lo propone, reproduce diálogos completos en su idioma materno. Sin embargo, tienen algo en común: comparten la epistemología y ontología local.

Cuando permanecía en “el plan”, doña Flora, quien es de la misma generación que don Miguel, hurgaba en el mundo desde un oscuro rincón postrada en una silla de ruedas. Compartía sus conocimientos interpretativos conmigo. Con la avidez de quien es escuchado por primera vez recreaba su experiencia como partera y curandera. Con ella aprendí múltiples significados del maíz (sus significados son sus usos) provenientes de la tradición. Por las mañanas conversaba con doña Flora. Ella abrió un mundo desconocido para mí. La mirada de los habitantes de Cuxhuacán se hizo más compleja.

### **1.2.1. Heredero de la memoria**

Don Miguel Bautista Tovar nació el 6 de octubre de 1932 en el poblado de Cuxhuacán. Su padre, era oriundo del poblado, “legítimo nativo”. Su madre era nativa del pueblo de San Antonio. Ambos fueron hablantes de náhuatl, y posteriormente bilingües. Su abuelo percibió (¿prescribió?) que aquel infante tenía “buena memoria”. El diagnóstico de la partera no era muy bueno. Pero algo había en sus ojos que impactaron al abuelo. Decidido a que el niño superara las adversidades, acudió al templo. Habló con San Miguel. Por eso en vez de llamarse Bruno como lo indicaba el santoral correspondiente a la fecha onomástica, se llamaría Miguel.

En 1942, cuando Miguel tenía 10 años de edad enfermó de paludismo. Postrado en su cama vio la inquietud de la gente ante el desbordamiento del río claro. Una curandera del pueblo vecino de Ixcuicuila preparó algunos remedios. Mediante baños e infusiones de té, Miguel se recuperó. Entonces ya ayudaba a su papá a trabajar en el campo. Fue el hermano mayor de cuatro.

Sus padres y abuelos se comunicaban en náhuatl. El niño, inquieto, preguntaba sobre el significado de las palabras. Los maestros rurales se empeñaban en que las personas de su generación no hablaran más el idioma materno. Muchos como Miguel se hicieron bilingües.

Siendo niño su visión del mundo era reflejo de su comunidad de habla. Aprendió que en el monte se debe ir con la firme convicción de trabajar para ganar los sustentos. Cualquier descuido significaría un accidente o hasta la muerte. Una ocasión se encontraba en el monte. Cerca de un ojo de agua próximo al cerro de Teoloch vio horrorizado a don Pablo Vite, padre de Flora, quien no hacía mucho había fallecido. La mitad de su rostro desencarnado, como la faz de una calavera, y la otra mitad encarnada, como persona. Su espíritu quedó prendado de Teoloch. No podía dormir. Hasta que le preguntaron por qué estaba así. El susto que experimentó fue interpretado como una falta de respeto al lugar de Teoloch. Sin mayor preámbulo se vio involucrado en un ritual. Lo llevaron al sitio donde se espantó. Ahí solicitaron al *dueño* de Teoloch que liberara su espíritu. A cambio le dieron una ofrenda de zacahuil.

Miguel sanó. Recuperó el sueño. El impacto fue determinante para su concepción de la realidad. Más tarde aprendería cada uno de los nombres de los lugares y cómo hablarle a sus representantes para solicitar los espíritus de los incautos como él.

Al poco tiempo su abuelo murió. Entonces era común despedirse de los seres queridos, como cada fin de año, a sabiendas de que podría ser el último de su vida. Heredó un par de cafetalitos que hasta la fecha posee.

Cuando tuvo más juicio, siendo ya un hombre de dieciocho años, su vida cambió radicalmente. Bartolo Vásquez, un hombre mayor, había tomado las armas para enrolarse como guardia blanca del cacique don Pancho. Entonces se comprometió a conformar su equipo con cinco soldados. Uno de ellos sería Miguel. No se podía negar. Si lo hubiera hecho, don Pancho lo habría mandado matar. Sus padres vieron con tristeza que Miguel trabajara para un hombre desalmado. Les dijo: *no se preocupen, estoy fuerte, yo me sé cuidar.*

Su participación con el “viejo” don Pancho consistía en reclutar peones para llevarlos a los ranchos del cacique. Ahí eran pagados como semaneros (trabajaban por semana) o incluso obligados a trabajar como faena. Nadie podía negarse. Lo que vio

en esos años le causa un gran penar. Asesinatos por doquier. Vejaciones y un clima de intolerancia sin par. Una ocasión, cuenta que la gente de otros poblados creía ver una imagen de la virgen de Guadalupe en una piedra de Michteco. Le hicieron una fiesta y año con año festejaban la “aparición”. Llegaban de los pueblos de San Miguel Ayotempa, Ixcuicuila, Tamala, Acayuca y Acoxcatlán. El “viejo” molesto por el “fanatismo” mandó derrumbar la piedra. Sabedor del clima imperante en los pueblos, por sus tropelías, resguardaba los caminos con “banzadas” y contrataba naguales para que cuidaran e interpretaran sus sueños. Entonces hizo público algo así como un edicto: “No quiero brujos ni evangelistas”.

En aquellos años, Miguel sufrió una enfermedad en sus ojos. Interpretó sus dolencias como el resultado del ataque de un nagual, quien penetró en sus sueños. Fue a demandarlo al juzgado auxiliar. Pero sabedor de que si don Pancho se enteraba, habría de cuestionarlo: “¿Cómo sabes que fue un nagual?”, corriendo el riesgo de ser acusado él mismo de nagual. Demandas como estas eran habituales.

Varios años sirvió para don Pancho, hasta que se decidió a dejarlo. Argumentó que estaba descuidando sus tierras de labranza. Don Pancho lo estimaba tanto que hasta por sus fueros lo nombró juez auxiliar de Cuxhuacán, cuando la decisión era competencia de la comunidad y el municipio de Molango.

Hacia 1962, Miguel se casó. Tenía treinta años. Todavía se acostumbraba hacer el pedimento a través de una señora o un señor, quien como mediador hablaba con los padres de la prometida. Su suegro montó en risa: “¿cómo crees que un hombre mayor se pueda ver correspondido por una mujer de 16?” ¡Se chingó!, ríe don Miguel. En otras circunstancias se hubiera celebrado una fiesta de huapango. La iglesia habría sido adornada con flores y papel picado de colores blanco y azul. Ambos esponsales, según “el” costumbre deberían ser ceñidos con las coronas de flores que los identificaba como pareja, y al término de la ceremonia religiosa bailarían doce sones de *xochipitzahual*. Los comensales serían convidados con traguitos de aguardiente mientras acompañaban el baile de la pareja. No fue así. Casarse fue una odisea. En Molango les

impusieron restricciones. No le perdonaron a don Miguel haber “colaborado” con don Pancho, así que no había como solicitar el consentimiento de Pantaleón, cura de Tepehuacán, y amigo de los Austria.

A diferencia de sus compañeros de generación, Miguel nunca ha salido de Cuxhuacán para trabajar temporalmente. Por su edad tuvo que hacerse responsable de su familia. En la década de 1970 su papá murió de cirrosis hepática. El aguardiente lo acabó. Su visión de mundo comenzó a cambiar. Entre hablantes del español y los programas municipales de desarrollo, su lengua materna quedó confinada a la vida privada, a sus sueños, y en ocasiones especiales para dialogar con los visitantes de otras regiones.

Orgullosamente portaba su calzón de manta hasta principios de la década de 1990. Su hijo mayor, Marino, quien ahora vive en Naucalpan, México, le jugó una broma. Al terminar de bañarse en el río, le escondió su ropa, y en cambio le proporcionó ropa nueva. Todo mundo se burlaba de don Miguel por su atuendo, cuando ya nadie más lo portaba.

Cuando llegué a Cuxhuacán don Miguel vivía con Amada, su esposa, y uno de sus hijos, Santos (30 años de edad), quien es mudo y tuerto. Es el único que le ayuda en su labor. Los demás, rara vez lo visitan. Don Miguel sigue haciendo lo que hace sesenta años: Milpa, siembra frijol, calabaza, tomate, chile, y corta café. La apicultura ya no la practica. Después de la experiencia con las abejas africanas en 1980, dejó de ser algo atractivo. En cambio incorporó a sus actividades las del potrero, donde cuida de cuatro o cinco vaquitas con la esperanza de tener un ahorro que le permita superar sus adversidades. No se puede saber. Es bien precavido. Recientemente mandó fabricar su ataúd y en ocasión del sepulcro de Dimas en octubre de 2002 me confesó que su vida estaba llegando a su fin.

Nuestras conversaciones le han devuelto la palabra. Ha sido una oportunidad para revalorar su vida y darle sentido a la mía.

### 1.2.1.1. La construcción del autor modelo [Conversación del 24 de mayo de 2000]

Me pensé mucho, que cómo no le voy a dar. Si mi papá hablaba en náhuatl. Me enseñé. Y sí, me hablaban en mi idioma. Ya me olvidé, porque ya mucho...mucho...¡ya la gente critica! ¡Burla nos hacen! Pero ese idioma cuenta mucho.

En este segmento don Miguel valora la lengua náhuatl y al mismo tiempo se revalora frente al etnógrafo, por oposición a sus pares, quienes se burlan de los viejos que hablan el náhuatl:

¡Ya dejen ese idioma sucio!

En otra parte de la conversación, don Miguel inscribe sus relatos en una tradición oral. Al hacerlo se construye “performativamente” como heredero y depositario de una cadena generacional.

Como en ese día no le pude dar respuesta. Tenía que sacar de mi mente. Pensé, quienes me contaron algo. Mi jefe pues cuando vino a fallecer, me vino a contar algo. Y a él, le contó mi abuelito. Fue una cadena. De ahí para allá, je je...¡Pues sigue la cadena!

Su construcción es dialógica. Valora el hecho de que el etnógrafo, interesado por encontrar el significado de la toponimia nahua de Cuxhuacán, ha despertado en él la inquietud por revalorar la memoria, teniendo como oposición el desinterés de sus hijos versus el interés del etnógrafo:

Ahora, no. De mis chamacos nadie quiere aprender, que diga: “Enséñeme usted, qué cómo se llaman los lugares en náhuatl”. No, ellos les molesta. Y ahora con usted pues, como que me va despertando eso, de las cosas...

Las implicaturas de la siguiente narración del mismo ciclo discursivo me convierten en su escucha modelo, en el depositario de sus saberes:

Así me decía mi jefe, él tenía su mentalidad: “Te van a preguntar”, dice, “siquiera un recuerdo te voy a dejar” [implicatura, no tenemos propiedades pero sí saberes], “y estos son los significados”. Ahora que usted llegó, como que me vino a recordar las cosas. Y ahora ¡me voy a acordar de otras cosas más! [implicatura: usted me rescata del olvido en que me encuentro]



¿Qué rescatar del ovido? ¿A *sí mismo*? La memoria es selectiva. Hay que rescatar *lo mejor de sí mismo*. En la conversación del 13 de marzo de 2000, don Miguel al ser precisado sobre su participación en las guardias blancas de los caciques, sentenció con la tristeza reflejada en los humedecidos ojos:

Se olvida uno porque fueron cosas tristes. Fueran cosas buenas, se habría uno de acordar.

### **1.2.1.2. La construcción del lector modelo (el etnógrafo que escucha: Animal de preguntas)**

En ocasión de solicitar a don Miguel que me contara el relato del nacimiento del maíz, tomó la petición como el indicio textual de que alguien más me lo había comentado. Reconocí haber escuchado la versión de su primo, don Luis Tovar. Don Miguel me exigió que comenzara con el antecedente para saber por dónde continuar, o en su caso, acordar una versión. El hecho de relatarle el comienzo se convirtió en los albores del trabajo de campo, en una especie de prueba a mi atención y memoria: Si probaba ser atento sería tomado en serio y podría disponer de tardes completas para conversar con él.

Para ir en un, este, empezar hasta el principio, agarrar un camino bueno, entonces para eso se necesita mucha mentalidad

Para tener buena mentalidad es necesario que el lector respete y no se burle. Que a diferencia de los maestros no nieguen el habla nahua.

Me gustaba mucho, este, hablar así [implicatura: como cuando hablo con usted] con las gentes que hablaban el náhuatl. Como le digo que ya después cuando llegaron, o decir porque no había maestros. Cuando llegaron los maestros todo eso nos fueron, este, diciendo que ya no, que no hablemos [la lengua náhuatl], que ya hay que ir perdiendo, este, los significados en náhuatl.

Los abuelos requieren la escucha atenta de sus pares. Lo que hace distintiva a su palabra es la experiencia de vida. En la década de 1970, mientras un profesor rural comía en la casa de la cuñada de don Miguel, tuvo lugar una una conversación que

pone en primer plano un emblema fundacional y que al mismo tiempo funciona como una *sinédoque*: San Francisco que sustituye al “abuelo” (tata huehuetzin).

- ¿Por qué no cambian su patrón?
- ¿Ah, lo vesté [ve usted] como se ve bien abuelito? ¡Pero es buenísimo!
- Sí pero ya está abuelo
- Así se ve l'imagen. Pero lo respetamos como un buen rey  
[San Francisco, San Miguel. Son los que cuidan del pueblo.]
- Jovencito, así se ve elegante
- ¡No! Así lo mandaron a hacer los abuelos de antes  
[Es que antes un abuelo era muy respetado (José)]
- ¡Sí! Era un hombre de mucha experiencia
- Todo se platicaban en náhuatl

A través de la sinédoque podemos entender por qué don Miguel, quien él mismo es un “abuelo”, se erige como un *hombre de experiencia*. La definición que hace de los abuelos es extensiva a su edad y propósito actual frente al etnógrafo. Pero de éste se exige una actitud de respeto (como la de respeto ante la palabra de los ancianos): ¿Qué se espera de un lector modelo? En mi posición como etnógrafo, que sea *un animal de preguntas y que sepa escuchar* (30 de noviembre de 2000):

Todos venían a ver a mi papá. Y todo en náhuatl se platicaban, je, je, je. Y yo, escuchando ahí nomás. Y yo lo presiento que es bonito platicar en náhuatl. Así como ahorita. Y con alguien estar platicando en náhuatl. Y nadie va a saber lo que nosotros estamos diciendo...

La frase “como ahorita” se refiere al momento en que don Miguel se asume como narrador y el etnógrafo como escucha. Construye a su *lector modelo* y se erige como *autor modelo*. Por eso hacia el final de la tesis, la narración se bifurca en dos direcciones: La voz de don Miguel (autor) y la voz del etnógrafo (lector). Al mismo tiempo es condición de la exégesis: El significado se inscribe en la triple relación: *intentio lectoris, intentio auctoris, intentio operis*. ¿Cómo leer? He propuesto acordar el significado con la interpretación moral del autor. El texto nos habla de la vida, de la experiencia y el significado. *No nos vamos a ir como venimos es el indicio textual que nos lleva a preguntar por el sentido último de la vida*. Esta búsqueda tiene límites: *lo que se hace ya no se deshace*.

Ambas frases: *“no nos vamos a ir como venimos”* y *“lo que se hace ya no se deshace”*, fueron pronunciadas por don Miguel en ocasiones diferentes. La primera, cuando, adolorido por una luxación que sufrí en Cuxhuacán, me presente ante él. Al ver mi actitud lastimera profirió: *“En el camino nos pasan cosas. No así como llegamos al mundo nos vamos a retirar. No nos vamos a ir como venimos”*. Desconcertado por no haber obtenido una palabra de aliento “familiar” que yo creía necesitar, don Miguel sentenció, al tiempo que examinaba mi pie, restándole importancia a la luxación: *“Se va a curar”*. Después narró como él mismo se lastimó un pie en el monte y sus pasos ya no son lo mismos. Más que un consuelo, la frase inquietante se convirtió más tarde en el indicio textual de un relato de *el mundo*: *¿Por qué no nos vamos a ir como venimos?*

La segunda frase tiene como contexto la liturgia del sepulcro. Don Miguel es solicitado por los dolientes de alguien que acaba de fallecer, para que se encargue de tejer un rosario de nueve cuentas en forma de cruz que deben portar los occisos. El cordel es usado indistintamente por evangelistas y católicos. La idea que le subyace es que hay un hilo delgado que nos une con *la vida*. *Cuando la cuerda se revienta morimos*. Ese cordel que porta el muerto en torno de su cuello le habrá de permitir llegar a su morada final. Lo que indican las nueve cuentas del cordel son nueve estaciones de la vida. Son los tramos de vida que recorrimos y que así como el nudo, ya no se pueden deshacer. La frase *“lo que se hace ya no se deshace”* es usada también como una lección ética: Una vez que hacemos algo ya no se puede retroceder el tiempo y cambiar las cosas (Bautista:E7.)

### **1.2.2. Sobre el método**

La naturaleza del objeto determina el método. Acudí a terreno por primera vez en el verano de 1999 para recorrer las localidades de Molango con una idea temática: *¿Cómo es el proceso de territorialización en la sierra alta de Hidalgo?* El dominio se abrió en compartimientos: 1) Molango como una región minera, 2) un territorio en conflicto por la intervención de los caciques entre 1930-1980, y 3) la peculiar forma de sus habitantes para referirse a su lugar en el mundo o hábitat.

La elección de un punto argumental que me permitiera aprehender la confluencia de los tres aspectos, se enfocó hacia los pliegues intermunicipales. En Cuxhuacán encontré personas que testimoniaban su relación con el sistema de poder autoritario. Una vasta toponimia nahua y hablantes de la lengua. También una clara consciencia de su historicidad y una participación activa en la vida pública de la región que los vincula con presidentes municipales, activistas y mineros. Adicionalmente, Cuxhuacán tiene un archivo muy completo, al que tuve acceso directo y que además organicé en carpetas clasificadas que hoy guarda celosamente el comisariado de bienes comunales. He pasado varios períodos en campo. Durante el año 2000, y algunos regresos durante los años siguientes, en conjunto he trabajado por un período de un año y tres meses.

Desde ahí me movilité a otros puntos de contacto situados en el municipio de Tepehuacán, Tlanchinol y Lolotla, con el objetivo de complementar las apreciaciones sobre la dinámica socioterritorial. Finalmente, al organizar mis notas y encontrar un eje rector para mi trabajo de investigación, he dejado algunos aspectos de lado, o que he tocado superficialmente: los puntos 1 (mineros) y 2 (caciques), que son del dominio de un enfoque regional de corte economicista e histórico serán el objeto de un trabajo posterior.

Sin embargo, en los capítulos 2 y 3, el lector puede encontrar referencias a aquellos dos aspectos, imprescindibles para comprender la mundanidad de los cuxhuatecos. En el capítulo segundo se entrecruzan datos estructurales e históricos, y testimonios locales que recopilé en entrevistas formales e informales. La vida pública de Molango he podida reconstruirla en un ejercicio de fotoelicitación gracias al archivo de fotografías del profesor Zuztaeta, quien amablemente dispuso de su tiempo para que organizáramos de manera temática su archivo. Sus comentarios se convirtieron en una composición narrativa de eventos derivados de la observación de las imágenes. Ocasionalmente encontré datos dispersos en la biblioteca del municipio. Pero nada sustituye las versiones de los actores, bien a través de entrevistas, o por referencias de personajes de época. Las visiones son diferentes cambiando de escala.

En el capítulo 3, dedicado a Cuxhuacán, se entrecruzan testimonios locales, y municipales. La reconstrucción de la historicidad de los deslindes ha sido posible gracias a un trabajo incesante de búsqueda entre archivos, narradores, personajes, estadísticas y también con un poco de suerte.

La tesis está organizada de manera progresiva. Esta progresión respeta el principio metodológico que estructura mi perspectiva de análisis: el uso de los lenguajes espaciales se distingue en tres niveles de significatividad. Cada uno de ellos es de una naturaleza peculiar que instaura su propio dominio metodológico.

Así, cuando hablamos de lenguajes-objeto, el dominio que he trabajado de manera más sistemática los problemas de referencia y significado ha sido el de la pragmática: ¿cómo explicamos la relación entre hablantes y signos? En mi caso, ¿cuál es la relación entre hablantes y el espacio? La respuesta proviene del uso referencial de los descriptores que utilizan los habitantes de Cuxhuacán. El capítulo cuarto: “Figuraciones: ¿Somos lo que miramos?” se inscribe en esta preocupación. La metodología utilizada en este nivel de significatividad tiene límites. Cuando en un acto conversacional ya no tenemos referencia que pueda ser explicada desde el uso de performativos y constativos, la pragmática marca sus límites con la semiótica. Entonces hay que buscar una posible explicación en la progresión que nos lleva de las descripciones hacia el uso de metáforas, porque los lenguajes-objeto instauran una relación de referencialidad diferente a la de los lenguajes-mundo, propios del uso de metáforas y relatos.

Utilicé los siguientes instrumentos en el capítulo cuatro para analizar las “representaciones” espaciales de los habitantes de Cuxhuacán:

1. ¿Qué tipo de referencia usan los cuxhuatecos para describir su relación con el hábitat?

La primera evidencia que me llevó a suponer que los cuxhuatecos tienen una peculiar forma de relacionarse con el espacio proviene de un croquis realizado por los

jóvenes Porfirio (24 años de edad) y Tino (17 años de edad), cuyo propósito era orientar al etnógrafo para localizar a las personas que conocían la historia del fundamento del poblado. En él se aprecia que los autores privilegian una mirada de “su” pueblo.

A continuación, tenía que convencerme de que no se trataba de una “irregularidad”. Así que en campo ideé una dinámica de trabajo para realizar algunos experimentos sobre modelización del espacio por parte de los habitantes. Propuse a los niños de entre 6 y 11 años que pintaran el trayecto que realizan de su casa a la escuela. Al señalar sus trayectos, las personas imaginan el espacio y un recorrido. Invariablemente aparecían elementos significativos del sistema de perspectiva local: el oriente era privilegiado, figurativamente, como referente.

Después, solicité al siguiente grupo de edad, entre los 12 y 15 años de edad que realizaran el mismo ejercicio pero con una variante. A la pintura habrían de acompañarla con dos preguntas que debían responder: ¿Cómo era antes Cuxhuacán? Y ¿cómo es ahora? Comenzaron a figurar los hitos que permiten identificar al poblado. Ya no sólo el referente, sino el *relatum*. La ceiba, elemento central en la vida pública del poblado sería el emblema de los relatos geográficos. No conforme, puse a prueba la técnica de *fotoelicitación*: La posición de la ceiba como *relatum* se confirmó. Ahí confluye la memoria colectiva de los habitantes.

Quedaba pendiente profundizar en el uso del lenguaje. Si el espacio era figurado en pinturas y relatos del grupo poblacional más joven, ¿sería una constante para el grueso de los habitantes? Inventé un cuestionario que pondría a prueba el uso de locativos: ¿Dónde estamos?, ¿dónde vive? ¿cerca de...? En el mismo cuestionario propuse algunas preguntas de tipo control: ¿Dónde está Cuxhuacán? ¿Qué hay al norte...al sur...al oriente...al poniente...? Las respuestas eran evaluadas en conjunto con los movimientos corporales y gestuales. Así comenzaron a figurar los índices del lenguaje. Pero también aparecerían los límites. ¿Por qué no utilizaban otro sistema de perspectiva?

El siguiente paso, que no es lineal, sino producto del ordenamiento de las notas de campo, y producto del registro de voces, gestos, situaciones de interacción y recorridos con los habitantes en sus diarias actividades, fue procurar una explicación sobre el uso de lenguajes-objeto. En el plano de los relatos, la función de referencia se hacía más confusa y hasta desaparecía. La epistemología local no se reduce a un sistema de perspectiva y orientación. Otros usos del lenguaje nos muestran otras vías de significatividad.

Comparé dos estilos de relatoría geográfica. Uno cuya función es performativa, y otro en el que no hay acuerdo sobre la función de las representaciones: ¿Cómo reconocer los límites si las personas tienen diferentes versiones del espacio habitado? El espacio es negociado. En las descripciones de don Miguel se abrió una fisura: Cuando se refería al espacio una vez, en una siguiente ya no usaba descriptores, sino gestos. Y entonces parecían cumplir una función de “elipsis”, es decir de ahorrar palabras para referirse a los lugares. Por esta vía de los gestos me aproximé a los relatos. Vi que en relatos fundacionales e historias locales sobre sucesos que explican la toponimia, o el nacimiento de las cocinas y el maíz, la función de referencia denotativa o figurativa del espacio simplemente desaparecía. ¿Por qué? En el capítulo cuatro sólo se muestra una respuesta como límite.

Aunque también podría provenir de la experiencia. Después de todo, si algo había de peculiar en los hablantes, debería aparecer en la forma en cómo organizan la experiencia y el uso del espacio:

## 2. ¿Cómo es la experiencia de mundo de los habitantes de Cuxhuacán?

En el capítulo quinto: “Itinerarios: ¿Somos lo que hacemos?”, me propuse encontrar los límites de las representaciones. Por una parte nuestros pares eran capaces de modelar el espacio, describirlo, y por otra, en el diario ir y venir del poblado hacia las tierras de labranza, quedaba de manifiesta una conducta territorial: ¿Cómo usan el espacio? La conducta es plástica. Establecemos una relación de modularidad

cognitiva o respuesta a las exigencias del entorno y las contingencias que se nos presentan. No están separados ambos aspectos. No habría experiencia sin representaciones. Una primera aproximación se me ocurrió después de platicar con don Lalo, un biólogo que hacía experimentos con el comportamiento territorial de los “langostinos de río”. Su técnica para registrar el comportamiento me pareció digna de ser imitada. La primera parte de “itinerarios” se basa en registros de observación sobre la movilidad y los usos del espacio que realizan los cuxhuatecos a lo largo de un año. Las regularidades son propias de las actividades que realizan en un proceso gradual de socialización y aprendizaje. Pero la experiencia no se reduce al ámbito de lo prescrito. Las descripciones que diariamente registraba en mis cuadernos de notas, me permitieron ilustrar diversas experiencias itinerantes. El etnógrafo se convirtió en partícipe. ¿Cómo encontrar el sentido de la experiencia? En ocasiones el lenguaje no daba para más. Algunos actos parecían no intencionales, sino simplemente como aquello que Wittgenstein intuía cuando las reglas de uso del lenguaje fracasan: *porque así sucede*.

Ya no se trataba, como en el capítulo cuarto, de completar el significado de las referencias espaciales a través de implicaturas, performativos y constativos. Sin locativos y representaciones a la mano, hurgué en la imaginación. Descubrí dos caminos: el de la filología y el de, hasta entonces, un “incipiente” sistema de interpretación local. Mi sorpresa mayor provino de la versión ontológica local: las aves, el entorno y las personas tienen un vínculo. Un sistema de comunicación los une.

### 3. ¿Qué es la realidad? ¿Somos cómo imaginamos?

Para el capítulo quinto, me encontré con un problema. No son de la misma naturaleza las descripciones constativas o denotativas que las alegorías. Las primeras son típicas del uso de lenguajes-objeto y las segundas del uso de lenguajes-mundo. Su tratamiento es distinto. Los relatos recopilados adquirieron otra forma cuando asumí que no había posibilidad de traducción literal.



En “itinerarios” llegué a la conclusión tentativa de que el sentido de lugar no puede ser completado en el plano de los lenguajes-objeto. Así que perseguí en esa dirección en el capítulo sexto. Utilicé relatos fundacionales para mostrar que los actos de la imaginación completan el sentido de la experiencia. Primero, me concedí el beneficio de la duda a través de un acto conversacional donde se ilustra cómo el espacio es negociado: ¿Cómo era Cuxhuacán? ¿Quién lo fundó? Las respuestas obedecen a diversas intenciones de los partícipes en la conversación.

Pero en el plano local los relatores conocen diversas narraciones que le otorgan un sentido a los hitos de la toponimia local. Irreductible a una explicación pragmática que concibe la realidad como “el así sucede” (los realizativos de lenguaje.) Los topónimos no se reducían a mecanismos orientacionales, sino que su significado se ampliaba en los relatos. Esta vía se abrió ante mis ojos de manera intempestiva, cuando comencé a buscar en los significados nahuas del espacio. La filología sería complementaria para superar los límites de la pragmática. Esta transición hacia la semántica ha sido posible porque el nivel de significatividad de los lenguajes cambia en el uso de las metáforas. Éstas suponen un vínculo entre autor o hablante y lector o escucha. La función primordial de los relatos sobre el nacimiento del maíz y aquellos que nos muestran el origen de los topónimos exigen del lector otra mirada: ¿Cómo se construyen las versiones de mundo? La interpretación del relato proviene del vínculo entre autor y lector, quienes comparten la obra. La selección de este tipo de relatos obedece al criterio de emancipación referencial y a una característica peculiar: Se trata de ejemplos de predicación no pertinente. ¿Cuáles son sus límites?

La tesis debe leerse como una progresión. Los lenguajes-objeto del capítulo cuatro observan sus límites en la función de referencialidad y significatividad. La respuesta que proporciona la pragmática observa sus límites en la semántica. A este dominio corresponde el capítulo sexto, donde más que trabajar con lenguajes-objeto, se proponen lenguajes-mundo. Y el capítulo intermedio es una tensión insoluble. La experiencia actualiza nuestras representaciones del mundo, pero por sí misma no produce sentido. Los actos de la imaginación completan el sentido de la experiencia.

Tampoco podemos imaginar si no hemos agotado las correspondencias entre lo que “es” y lo que “parece ser”. En Cuxhuacán, lo sabe doña Flora, la pitonisa local: Cuando se agotan las posibilidades de explicar una enfermedad, hay que reinterpretar, porque su origen es distinto al que supone el primer sistema de interpretación.

## 2. El balcón de la sierra La predicación de lugar

Tiene mi pueblito  
maravillas de a montón,  
que está en medio de la sierra  
igual que mi corazón.

Recia cordillera  
se perfila al septentrión  
que empieza con la Campana  
y acaba con el Balcón.  
Homero Anaya.

### 2.1. Introducción

En este capítulo propongo llevar a la duda nuestros conceptos espaciales (región, territorio, paisaje) mediante los cuales nos pronunciamos por la definición de una unidad espacial. El interés consiste en demostrar como la lógica del predicado de lugar nos confronta con una paradoja geográfica que nos obliga a “tomar una perspectiva”: Para hablar de la región/paisaje/territorio inscribimos la definición de *lugar* en otro *lugar*. A este ejercicio le denominamos “contigüidad”, y su principal función es la de comunicar el significado de nuestras referencias. Yo mismo no he podido escapar de esta paradoja. Al hablar de Cuxhuacán he tenido que referirme a otro lugar: Molango.

La palabra *región* proviene del latín *regere* que significa “regir”. Cuando se usa el concepto de región para definir una unidad espacial, se hace énfasis en los rasgos de homogeneidad y centralidad, es decir, en aquello que parece *regir* sus características. El desarrollo histórico del concepto regional ha observado al menos ocho acepciones preponderantes (Bailly:1998:1-4):

1.- Para caracterizar la forma de vida de los habitantes que comparten un paisaje dentro de un país o poblado cuyas reglas son dominantes (Strabo & A. Von Humboldt).

2.- Permite relacionar espacios regionales que sirven como base para las divisiones administrativas de las naciones-estado (E. Reclus).

3.- El concepto de región natural de Darwin introdujo el criterio fisiográfico como unidad espacial: Suelo, relieve, vegetación, clima. Esta es la base de las investigaciones deterministas que vinculan al hombre con el medio ambiente.

4.- Vidal de la Blache con sus conceptos de región homogénea y geografía regional de base, introduce una visión posibilista. El vínculo entre naturaleza y sociedad crea una historia y geografía común para los hombres que son capaces de tomar ventaja del medio ambiente en el que viven. Vidal de la Blache argumentó que en el siglo XX el rol de las sociedades estaría marcado por el establecimiento de los medios de comunicación y las concentraciones de actividades económicas que justifican las distorsiones de homogeneidad espacial.

5.- Jean Bruhnes y Albert Demangeon indagan la estabilidad de las fronteras entre países representando las formas de vida de sus habitantes mediante la lógica idiográfica. Con esta propuesta introducen un concepto de región histórica que les permite explicar la historia de las sociedades.

6.- El concepto de área cultural es considerado por Bailly como un aporte de Roger Dion, Pierre Defontaines y Carl Sauer, quienes se pronuncian por una visión histórica de la región. Podemos agregar a la lista de Bailly los aportes de la antropología cultural. En primer lugar, Franz Boas (1887,1996), quien, influenciado por la cosmografía alemana de Humboldt-Herder, privilegia la visión del particularismo histórico cuyo objetivo es estudiar las costumbres relacionadas con la cultura total de los grupos humanos o tribus que las practican, en conexión con su distribución geográfica entre las tribus o grupos vecinos (:90).

Por su parte, Alfred L. Kroeber (1939) destaca que la relevancia heurística de las “áreas culturales” consiste en la comprensión de los procesos culturales como tales o de los eventos históricos de la cultura. Clark Wissler (1923,1965), quien antecede a Kroeber, proporciona una visión rival a las perspectivas holistas de la cultura de Boas y Kroeber. Wissler afirma que la cultura expresa modos de vida, pero a diferencia de

aquellos privilegia el reduccionismo metodológico: La cultura se expresa en unidades de análisis como la tribu, el clan, pueblo, o sociedad. Propone analizar los rasgos materiales de la cultura mediante una clasificación museográfica y su impacto en otros grupos y territorios. La difusión cultural y los procesos de aculturación proporcionan los elementos clave para definir la cultura como los de rasgo, tipo, área y complejo cultural.

Julian Steward (1955,1963), contribuye al debate con su intento de superación del “etnocentrismo” promovido por las “áreas culturales”, mediante su metodología transversal y el concepto de niveles de integración social. A diferencia de Wissler, propone distinguir la forma, función y los procesos de diferenciación estructural de las áreas culturales. Este modelo habrá de ser criticado más tarde por promover delicadas e insostenibles posiciones de esencialismo al afirmar la primacía del evolucionismo específico versus general (Sahlins:1960,1993.)

En otra dirección, los geógrafos acuñan el término “región cultural” para designar el área sobre la cual se esparce y desarrolla la solidaridad territorial. Esta perspectiva, afirma Bailly, permite ir de la escala colectiva (macrogeografía) hacia la escala individual (microgeografía), cuyo representante más importante es Armand Frémont con su concepto de “espacios vividos” (1998.)

7.- La teoría del lugar central de W. Christaller tanto como la dimensión económica de la región destacada por Emile Levasseur, llevaron al desarrollo del concepto de región funcional con el objetivo de caracterizar las estructuras operacionales de sus actividades. Su éxito en la década de 1950 radica en su potencial explicativo. El análisis regional adquiere un carácter nomotético de gran importancia para el desarrollo de la ciencia regional, ya que sus generalizaciones han sido fundamentales para la planeación de la economía.

8.- La teoría de la economía espacial desarrollada por Walter Isard y Jacques Boudeville, François Perroux y Jean Paelinck, toma como base la noción de región funcional y ha sido la base de la política de los polos de desarrollo consistente en

articular el desarrollo de pueblos y regiones. En teoría un polo de desarrollo es una unidad económica que cambia la estructura regional al incrementar el desarrollo productivo de una región.

No es mi intención agotar la discusión sobre el concepto de región. El concepto reclama un dominio cognoscitivo por sí mismo. La ciencia regional y la heurística de la metodología regional delimitan el enfoque teórico de los investigadores. Hoy por hoy es un concepto básico para entender las dinámicas locales y el sistema global.

En México el enfoque regional ha observado diversas prácticas. Boehm (1997) circunscribe el concepto como “la localización del objeto en el espacio y en el tiempo y su distinción de otros objetos con esa misma característica” (:17.) En su experiencia de campo distingue las miradas de los especialistas en trabajo regional: “En la región el geógrafo se encuentra con el tiempo y el historiador con el espacio. La antropología recorta a ambos [¿deberíamos decir el antropólogo?] a los ámbitos de la presencia humana en ambas dimensiones” (:id.)

El antecedente más lejano de enfoque regional en México es provisto por las relaciones geográficas realizadas en la época colonial (v.gr., Acuña:1987): Registros observacionales, inventarios de la flora y la fauna, descripciones de los caminos y de los rasgos de los pobladores, el tipo de lengua que se hablaba y en algunos casos pinturas donde se recrea la mirada de los colonizadores. En mi opinión este carácter de “*outsider*” traslada la mirada de los relatores hacia un sistema de perspectiva o representación figurativa del territorio: ¿Cómo describir algo comunicable? La respuesta a esta pregunta depende del destinatario. La descripción de un espacio es un ejercicio de alteridad. Como reconoce Boehm (:21): “...el vínculo de la búsqueda geográfica [coincide] con los intereses del patrón: La Corona española, la iglesia católica, la compañía minera, la ciudad y su necesidad de abasto”.

Por su parte, Sacchi (1997) quien ha profundizado en el estudio de la cartografía novohispana descubre que la pasión por registrar visualmente el territorio no es una

simple transposición de los métodos cartográficos del Viejo Mundo. La predominancia del estilo figurativo y la escasez de mapas regionales gubernativos, tanto como la ausencia de mapas geométrico-escalares, nos muestra la especificidad de la mirada novohispana: Los “mapas” locales novohispanos utilizan sobremanera dispositivos simbólicos y figurativos de origen autóctono prehispánico.

Un segundo momento destacado por Boehm en la trayectoria del enfoque regional de mano de los geógrafos es aportado por Gemelli Carreri y Humboldt, quienes dividen los espacios mediante características fisiográficas y biológicas: Zonas templadas, frías, calientes y costeras. Tanto la conformación natural de la superficie terrestre como la huella del hombre sobre ella son aspectos que orientan el debate contemporáneo de la geografía humana.

Claude Bataillon en la década de 1960-1970 nos proporciona un ejemplo de enfoque regional contemporáneo en México. Su método consiste en el estudio de las regiones naturales modeladas por la historia geológica y enseguida se pronuncia por deducir la antigüedad poblacional por las diferencias demográficas y la edad de la agricultura. La *articulación histórica* de las regiones es responsable de la polarización en torno de las ciudades y que al mismo tiempo activa la despolarización (Boehm:23.) Un modelo rival fue desarrollado por Bassols Batalla, quien sostiene la tesis de que la “integración histórica [es] producto de la lucha de clases que se desarrolla en las regiones”(id.) Su geografía económica privilegia el papel del Estado como promotor de los procesos de integración regional.

En cuanto a la mirada histórica de la región destaca fundamentalmente la impronta de la teoría del lugar central de Christaller, y la adopción como criterio de diferenciación del desarrollo social de las regiones por Eric Van Young (1991). Para éste las regiones son hipótesis por comprobar, más que hechos asumidos . Van Young precisa además que no es lo mismo regionalización que regionalidad (1992:2): “Regionalismo es la identificación autoconsciente (cultural, política y sentimental) que grandes grupos de gente desarrollan en el tiempo con ciertos espacios geográficos, y

regionalidad es una cualidad que consiste en pertenecer a una región”.

La adopción de la economía política como modelo de relaciones sociales de articulación e integración histórica le ha permitido a los historiadores explicar los procesos de estructuración social (clases sociales) y diferenciación social (articulación socioeconómica en la dinámica regional.) Los énfasis en las formas de intervención estatal en ambos procesos (integración y articulación), se han desplazado del Estado, el capital y el mercado hacia las resistencias y oposiciones (Boehm:29.) Este giro rehabilita el estudio de los procesos locales y lleva a debate el problema de la temporalidad: ¿El historiador debe privilegiar ciclos cortos (coyuntura) o ciclos largos (estructura)?

Toca ahora el turno de los antropólogos. La ecología cultural practicada por Pedro Armillas, Eric Wolf y Ángel Palerm, y algunos arqueólogos como Sanders, Parsons y Flannery responden a la pregunta antropológica sobre la relación entre hombre-naturaleza a través de la correlación entre concentración y dispersión espacial o su continuidad temporal (Boehm:33.)

La influencia del pensamiento marxista a través de Childe (revolución urbana) y Wittfogel (las sociedades hidráulicas y el grado de diferenciación a través del tipo o modo de producción, concepto procedente de la vertiente del marxismo estructuralista) encontró un campo fértil en el replanteamiento de los trabajos antropológicos sobre áreas rurales: El *continuum folk-urbano* se convirtió en una hipótesis indisoluble. Mientras que la influencia de Wittfogel en la arqueología permitió caracterizar a la sociedad mesoamericana a través de la monumentalidad y sus rasgos de centralidad, como una economía dirigida al control de grandes núcleos poblacionales, Palerm (Boehm:36), por su parte, habría de profundizar en el estudio de la incorporación de la Nueva España al proceso de expansión del sistema capitalista.

El concepto de *arqueología de área* (:35) ha sido útil para establecer cuadros sincrónicos, mientras que el de *horizonte cultural* fue usado para su identificación



diacrónica. En esta búsqueda por organizar cronológicamente la historicidad regional los aportes de la ecología cultural de Julian H. Steward (:127) alentaron un cambio: ¿Cómo explicar las dinámicas areales donde la trayectoria social de las actividades y rasgos (*traits*) culturales refieren a una diversificación mayor, más que a una versión homogénea de rasgos culturales? La uniformidad de rasgos (sincronía) define un *tipo cultural*, mientras que las regularidades habilitan la comparación transversal (*cultural cross*) de los grupos y actividades humanas mediante la reconstrucción histórica (diacronía) de *complejos culturales*.

Por su parte los antropólogos sociales adoptaron la teoría del lugar central. El exponente más destacado de esta vertiente ha sido Guillermo de la Peña con el proyecto realizado en el sur de Jalisco y Guadalajara. Su aporte consistió en diferenciar y problematizar la interacción entre los procesos de articulación e integración regional (Boehm:37).

Finalmente, la misma Brigitte Boehm propone una síntesis obligada de los tres enfoques regionales de carácter geográfico, histórico y antropológico, al implicar los aspectos articuladores e integradores de la región en el corto y largo plazo. De esta manera: “El concepto de región pierde su carácter tautológico de explicar a la región y adquiere valor heurístico por su capacidad de explicar a la nación, el Estado, a la iglesia, al mercado, por un lado, a la localidad por el otro.” (:40.) Por su parte Salmerón y Hoffman (1997), quienes también hacen una síntesis sobre los enfoques regionales contemporáneos, proponen una definición interdisciplinaria: “En general, geógrafos y antropólogos coinciden en concebir al espacio como un ámbito de negociación cotidiana entre los actores, como un elemento que se redefine y conceptualiza de diversas formas, en estrecha vinculación con las relaciones sociales, los flujos económicos y las características físicas del territorio, pero también con las representaciones culturales de cada pueblo” (:22.)

Mi argumento a debate, no obstante los intentos por superar el carácter tautológico del concepto de región, o de síntesis temática que instaura un dominio (la

realidad espacial) para geógrafos y antropólogos, es que, cuando se define y delimita un área o región se procede mediante el criterio de contigüidad: ¿Dónde está Molango? La respuesta define un *lugar* que se inscribe dentro de otro *lugar*. Este procedimiento no sólo es propio de un área o región de pensamiento social, como los saberes antropogeográficos y el sentido común. Lo que imaginamos o lo que conocemos forma parte de un procedimiento inherente a los límites de interpretación que se encuentran en las proposiciones.

Wittgenstein (2001:15 y 19) en el *Tractatus* define el mundo como la totalidad de los hechos y afirma que “los hechos en el espacio lógico son el mundo”. Si intentamos definir *el mundo* a través de una proposición referencial, habremos de dejar fuera de la definición muchos otros rasgos. Por lo tanto, cuando nos pronunciamos por la definición de un espacio asumimos un lugar argumental sencillamente porque no conocemos la totalidad de los hechos. La proposición del tipo: *Molango se encuentra al norte del estado de Hidalgo*, es referencial y promueve cierto tipo de perspectiva (un lugar argumental), la que considera como referente más amplio al estado de Hidalgo y que favorece una orientación a partir de su referente, el “norte”. En consecuencia, toda definición que asume esta lógica proposicional se basa en el principio de “contigüidad”.

Además, el significado de las proposiciones de lugar es de tipo referencial, en ocasiones denotativo e invariablemente para definir un espacio (región, área, territorio, paisaje) incurrimos en la lógica del predicado de lugar. La explicación, supone ya un criterio de exterioridad. En términos epistemológicos la función de la región no es hablar de la región misma, sino a de darle forma lógica a una proposición que pruebe su eficacia explicativa. Es decir, la posibilidad de establecer sus condiciones de verdad. La definición de lugar supone “*tomar una perspectiva*” (Merleau-Ponty:1945,2000), asumir como principio que *el territorio es inaprehensible como totalidad*, y en consecuencia, que las representaciones del mismo no son una traducción literal del principio de identidad:  $A = B$ . Este problema es particular de la predicación de lugar y de la forma que asume la definición. Cuando decimos: “Cuxhuacán está al noreste de Molango”, definimos su localización tomando como referente al pueblo de Molango y como

mecanismo para definir su posición, a un sistema orientacional: El noreste. El significado de una frase como esta es denotativo. Las condiciones de enunciación instauran su propia validez. Desde una cierta perspectiva nos representamos la localización de Cuxhuacán, de manera tal que alguien más pueda constatar su posición. Pero no podemos agotar el sentido de lugar. Una cosa es su localización geográfica y otra muy diferente lo que le otorga su carácter de lugar. Las representaciones no sustituyen al territorio.

José Luis, quien nació en el poblado de Tlatzintla, en lo que los munícipes denominan la “segunda sección Molango” al norte de la cabecera municipal, acude al poblado cada domingo con su grupo de “huapangueros”. Acostumbrado a una vida itinerante lleva consigo su violín y el falsete de su voz a los pueblos serranos. Por lo mismo maneja diversas escalas: Nació en Tlatzintla, pertenece al municipio de Molango, y es serrano. Los habitantes de la sierra se saben serranos y diferentes a los habitantes de la huasteca. Cuando el huapanguero José Luis responde a la pregunta “¿de dónde eres?”, en principio responde:

Yo soy de Tlatzintla, nací en Tlatzintla...

La proposición cumple con el criterio de contención que satisface la proposición JL es de T, *si y solamente si* en el caso de que T sea una cota mayor. Pero la proposición se vuelve inconsistente cuando, en la misma situación de habla, José Luis agrega:

... pero pertenezco al municipio de Molango

Así, *JL no pertenece absolutamente a T* dado que hay un modificador circunstancial “*pero*” que nos indica una categoría de contención más amplia: JL está en M. Podríamos seguir con esta lógica *ad infinitum* que nos lleva a categorías de contención más amplias. En consecuencia nos enfrentamos a una predicación del mundo que es permanentemente abierta (Berque:2000;2001.)

La razón para optar por una perspectiva radica en el reconocimiento de un principio básico: No conocemos la totalidad de lo que podemos denominar “territorio”, “región”, “área” ó “paisaje”. Lo que es más, cuando hablamos de tomar una perspectiva, no es que nos sea lícito salir de “el” territorio, pues coexistimos ya en él. Se trata además de una cuestión de escalas y políticas de intervención territorial. En el ejemplo del poeta serrano, Homero Anaya, y como habitualmente lo hacemos todos cuando nos preguntamos por el lugar donde vivimos y por el lugar que ocupamos en él con relación a otros, se usan descriptores. La naturaleza de estas descripciones determina el “espacio lógico” de una proposición y también sus funciones de referencialidad y significado.

Pongamos por caso. *¿Qué es Molango?* Es como preguntarse directamente por lo que es el territorio. Esta pregunta por sí misma induce ya a la *absolutización* (Nishida:1921,1995) de “el” territorio, cuando justamente lo que de manera cotidiana enunciamos es una predicación no pertinente de lugar. Homero Anaya se imagina a Molango desde una perspectiva (“su” perspectiva), y adjudica una posición espacial de “su” pueblo en un contexto más amplio: “... *está en medio de la sierra igual que mi corazón*”. La frase ya no puede ser evaluada desde las condiciones de veracidad. Su predicación es “no pertinente” porque el significado ya no es denotativo sino *figurado*.

La centralidad aludida por Homero Anaya en su *poema del mundo serrano* de Molango tiene una historicidad, no es inmutable. El poeta ha querido expresar un ideal para comunicar su experiencia o mundo vivido, o bien las condiciones materiales de la vida cotidiana de los habitantes serranos, es decir, una característica del mundo habitado.

La relación entre mundo vivido y mundo habitado ha sido denominada recientemente como *trayectividad* (Berque2000:89-93; 2002:7): La *medianza* entre historia de los lugares y el hábitat o medio físico. La siguiente pregunta es de tipo trayectiva: *¿Qué hace de Molango un espacio de referencia con repercusiones como mundo sensible y como mundo habitado?* Para referirnos a Molango tomamos una

perspectiva en varios sentidos: Como viajeros, caminantes, o vecinos, pero en cualquier caso nos arrogamos una forma de mirar, experimentar e imaginar el mundo. El sentido de lugar no es único y tampoco convencional. Se trata de una cuestión de escalas. Toda pregunta por el territorio supone ya una reducción: ¿Qué territorio? La respuesta a esta pregunta está determinada no por los límites fisiográficos, sino por los límites del lenguaje y por limitaciones cognitivas y experienciales de las personas-medios ambientes.

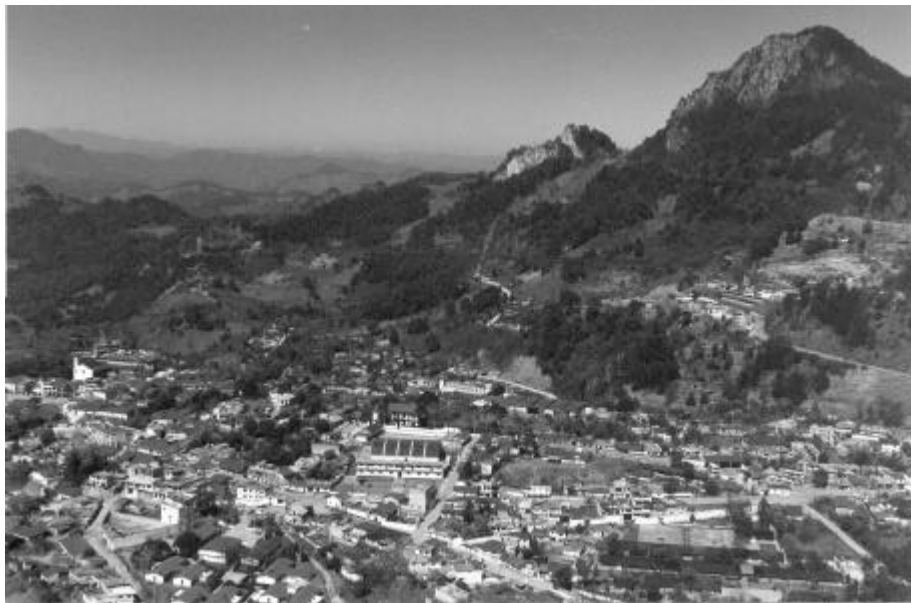


Figura 1. “El balcón de la sierra”  
Desde esta posición la metáfora adquiere sentido. Al mismo tiempo: estamos en la sierra.

Nuestra manera de mirar tiene diferentes investiduras: La de un relato, una narración, un cuento, imágenes, metáforas y descripciones. Sólo entonces comenzamos a “creer”, “sospechar” o “intuir”, que el territorio está cifrado, y que no se trata solamente de un asunto que nos aparece a la vista, sino que se nos presenta al oído, a los sentidos, que nos provoca emociones, pensamientos, sensaciones y evocaciones.

*El territorio es una cuestión de palabras, vivencias e imágenes.* En este sentido comparto la definición de Bailly y Scariati (1999:23): Los territorios son espacios de pertenencia. Consecuentemente, si hay un territorio, también hay fronteras para separar

esos territorios. Interioridad y exterioridad expresan las fronteras territoriales que se erigen ante nosotros como políticas de alteridad (el sí mismo frente al otro) y diferenciación (¿dónde está el sí mismo y dónde está el otro?). Los ejemplos de José Luis el huapanguero y el del poeta Homero Anaya nos muestran con claridad como la elección de una escala para hablar del territorio es una cuestión de pertenencia y al mismo tiempo de alteridad. Es decir, para definir un espacio optamos por predicar una lógica de lugar a través de la evocación (estamos dentro ó estamos fuera: elegimos un lugar argumental). Al hacerlo incurrimos en lo que Debarbieux (1995:98) denomina “paradoja geográfica”: Un lugar figura dentro de otro, un espacio escapa a su escala y se condensa dentro de un lugar que lo constituye. Por ese juego de la evocación iconográfica o alegórica, las significaciones parecen jugar con las distancias y escalas geográficas.

## **2.2. Las grafías y sus miradas**

Para referirnos a Molango habrá que decir dónde se encuentra, o bien comunicar la certeza de haber estado allí. Es una tarea poco fácil y que más de las veces, resolvemos con algunas pinceladas descriptivas (nuestra propia “impresión”), o bien recurriendo a diversas grafías como las de ubicación geográfica, rasgos fisiográficos, tipos de lenguas, actividades económicas y características poblacionales entre otras.

Cuando asumimos estas referencias como estructurales y estructurantes de la dinámica socioterritorial de los habitantes de un poblado, ciudad, país, o continente, incurrimos en una sobredeterminación de la experiencia territorial. En cierta medida el sentido que se deriva de la experiencia escapa de la pretensión objetivante, pero al mismo tiempo se convierte en un fuerte acicate para actualizar nuestras representaciones territoriales.

Los datos estructurales por sí mismos, poco nos dicen de la *mundanidad*, poco expresan sobre la *trayectividad*. El trabajo etnográfico pretende salvar este desaguado porque nos permite incorporar el *punto de vista de las personas que habitan (habitamos)* el mundo. Es decir, la antropología trabaja con lógicas mundanas.

Inclusive, pasamos largas temporadas en campo para poder entender la gramática de los lenguajes locales, y entonces sí, proponer a nuestros colegas, amigos, enemigos, conocidos y desconocidos, el mundo vivido.

### 2.2.1. ¿Qué significa Molango?

¿Son las cosas inmutables? La respuesta a esta pregunta es de orden espacio-temporal y nos lleva a cuestionarnos por la “ubicación” y “localización” de un territorio. Para localizar y orientar al lector en Molango tenemos que hacer un rodeo. Si algo ha cambiado en Molango (la temporalidad como constitutiva de lugar), no sólo es su aspecto, sino también los que nos acercamos a él.

La palabra *Mollanco*, a decir de sus intérpretes serranos (Mendoza:1998), alude a la fabricación del mole. Según ellos la partícula *mol / mola*, es un designativo de “moler”, y la terminación locativa *co*, designa un lugar. *Mollanco* en esta interpretación literal significa: “*lugar de mole*”. En cambio si el topónimo se deriva de la palabra *molcaxitl*, y se coteja con el glifo que representa al poblado, que consiste de una imagen con forma de molcajete, podemos asumir otro significado: *lugar en forma de molcajete*, en alusión a que Molango se encuentra rodeado de cerros.

Los cronistas locales proponen que la palabra se origina de la intervención de *Molhanxotl* o *Molanoztl* como guerrero chichimeca y fundador del poblado hacia el siglo XII. Otros más afirman que Molango significa “*lugar del dios Mola*”, nombre que es más aceptado por los habitantes y en particular por los munícipes (Lozano:1999), quienes alardean de sus facultades administrativas y políticas que les otorga un lugar privilegiado en el conjunto de las relaciones sociales. Este significado se debe a una deformación proveniente de *molpilli*, “nombre otorgado al niño varón que nacía el día consagrado a la celebración del fuego” (Rémy:1999:285).

El siguiente fragmento, escrito por Genaro Guzmán, refiere al significado enunciado:

Molango  
¡Mariposa de añil! ¡Flor de huapango!  
Abierta en el jardín al “son” y “caña”  
La fuzcina del cohete, a la “espadaña”  
La vierte el cubo de amarillo-mango.  
*El Dios Mola –hijo del sol-* su rango  
En la pecera del jardín desmaña,  
Y sus peces de luz, cuando se baña,  
Se vuelven mariposas en el fango.

Pero sin duda, el relato fundacional de Molango más exitoso proviene de los *agustinos*, quienes eligieron el asentamiento para evangelizar a los pueblos de la sierra alta y baja, a partir del siglo XVI:

“... cuenta la tradición que al ser derribado el ídolo Mola, se transformó en una mula al recibir las aguas benditas del Santo Varón (Antonio de Roa), y que en su estampida, dejó grabada una herradura en la roca situada en la parte baja del Campo Santo”

En mi opinión el referente más cercano al significado etimológico de Molango proviene de la experiencia estética y sensible. Hay evidencia suficiente para demostrar que el uso de topónimos en la sierra alta, además de ser alegóricos, promueven imágenes estéticas que vinculan de manera fuerte al cuerpo con el medio ambiente. Durante las tardes en Molango, sobre todo hacia los meses de julio a octubre, se puede apreciar como las nubes procedentes del norte se aproximan al poblado. La humedad se anuncia aún antes de que las nubes se desparramen lluvia. Nuestra piel presiente el advenimiento de los cambios climáticos, y el olfato percibe la humedad y el aroma de la vegetación impulsados por la ventisca vespertina. Si los topónimos nahuas aluden a la experiencia sensible, entonces propongo derivar el significado de Molango de la palabra *moloni*, que significa “manar la fuente o cosa así, o levantarse muchas nubes, o levantarse con el aire las plumas, o extenderse y oler mucho los perfumes y olores suaves” (de Molina:58.)

Además, los topónimos nahuas expresan lenguajes fundamentales porque inscriben la experiencia territorial en un horizonte o trayectoria de vida. Nos permiten interrogarnos por el *ser* del territorio, y simultáneamente nos descubren la *experiencia viva* del mundo vivido y el mundo habitado (Heidegger:1927,1986:76.125.) Es decir en



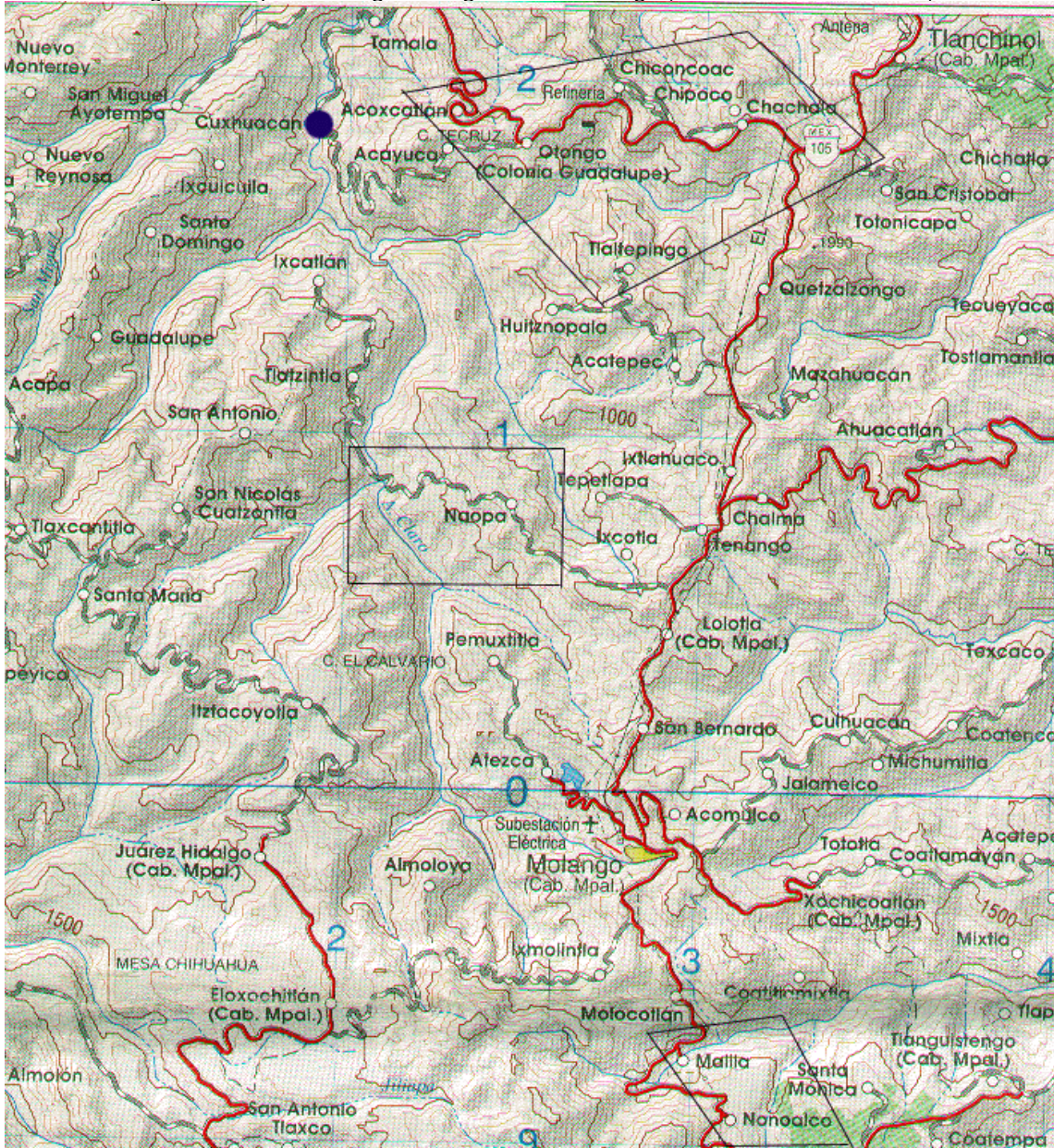
ellos se inscribe la historicidad de los lugares. En algunos casos su función es referencial y en otros es alegórica, y más de las veces mixta.

### **2.2.2. Localización geográfica y mecanismos de orientación**

Viajando de sur a norte, se puede apreciar la sierra baja donde se localizan las poblaciones de Metztitlán. Escarpados y prominentes cerros crean un paisaje de impresionantes barrancos. El viajero puede inferir de la conformación rocosa y fisiográfica que se presenta ante sus ojos por qué se le denomina sierra baja: Debido a los desfiladeros que conforman caminos decurrentes sobre los cuales fluyen las vertientes que conforman el río Amajac. Justo en la laguna de Metztitlán chocan las formaciones fisiográficas de la sierra madre oriental y el eje neovolcánico. En seguida se observa como cambia el paisaje hacia una elevación más bien pronunciada. Una vez que se llega a Zacualtipán los desfiladeros dan lugar a los rugosos montes de la sierra alta donde se ubican los pueblos de la región Molango. Comprende los municipios de Chapulhuacán, Tepehuacán, Lolotla, Molango, Jacala, Tlahuiltepa, Juárez Hidalgo, Xochicoatlán, Zacualtipán, Tianguistengo, Mezquititlán, Tlanchinol y Calnali.

La sierra alta posee yacimientos minerales de manganeso en los municipios de Molango, Xochicoatlán, Lolotla, Tepehuacán Tlanchinol, y Juárez Hidalgo, mismos que forman el distrito "manganesífero" de Molango (Alexandri & Martínez:1988:401-408) en la sierra madre oriental. Precisamente en la zona más montañosa comparada con la sierra de Zacualtipán al sur de la sierra alta y con la huasteca al norte. El área que abarca el cuerpo mineralizado según el cálculo de Alexandri y Martínez es de 180 km<sup>2</sup>, mismo que está expuesto a la zona de torrentes provenientes del Golfo de México, característica que se refleja en el clima sub-tropical y húmedo prevaleciente en el área fisiográfica. La distribución poblacional en torno a la fisiografía nos permite distinguir, tanto a los viajeros como a los pobladores, entre los pueblos de la "cañada", aledaños a las vertientes del río claro, de aquellos otros que se encuentran en las partes más altas (Figura 2).

Figura 2. Mapa de la región fisiográfica de Molango (INEGI. Escala:1:250 000)



Simbología: Los recuadros en negro representan áreas de explotación de yacimientos de manganeso. El círculo azul indica la localización del poblado de Cuxhuacán.

### 2.2.3. El proceso de antropización contemporáneo

El proceso de antropización es la relación de mutua afectación entre hombre-medio ambiente (Berque:2002b). Por una parte nos muestra las particularidades del proceso de humanización cuando a través de ellos el hombre otorga valor y sentido al entorno. Y por otra, el proceso de hominización o diferenciación del género *homo* respecto de otras especies animales: *Homo faber* y *homo symbolicus*. El hacer y el otorgar valor a ese hacer caracterizan nuestra forma de relacionarnos con el medio ambiente.

El medio ambiente en Molango ha influido en la forma de vida local, pero también las personas han transformado su entorno para hacerlo habitable. ¿Por qué elegir vivir en los montes dónde hace más frío? ¿Por qué elegir las cañadas donde hace más calor? En las partes más elevadas hay más probabilidad de escarchas que perjudican los cultivos de maíz y frijol. En los lugares más bajos y sin la sombra de una foresta las plantas de café no se benefician. Los climas dependen de la rugosidad del terreno, de la procedencia de los vientos, de la altitud. La observación y determinación de las actividades a realizar en cierto períodos de tiempo, es una actividad humana. Pero ambas son indisolubles.

El clima es húmedo tropical la mayor parte del año en la cañada, al norte de la cabecera municipal de Molango, mientras que en la parte sur, los poblados de Malila, Molango, y Molocotlán, son más bien húmedos y templados. En la sierra alta abundaban los cada vez menos árboles de encino, oyamel y palo escrito. Esta foresta se conjuga con plantas de café, cañales, cultivos de maíz, frijol, calabaza, cacahuete, árboles de capulín, naranjales, mango, y aguacate.

En las versiones locales se recuerda el desbordamiento del río claro el 22 de septiembre de 1942. Este afluente atraviesa gran parte del territorio molanguense de sur a norte, y se prolonga por territorio potosino hasta juntarse con los afluentes del río Pánuco en Veracruz. En él se podían pescar diversas variedades como el pez bobo,



anguilas, langostinos de río conocidos como acamayayas y cozoles, con los que se preparaban platillos característicos de la cocina regional.

Hacia la década de 1950 se presentó una sequía generalizada que obligó a las personas a completar su dieta con alimentos alternativos. Uno de estos alimentos se encuentra en la raíz de los platanos, misma que maceraban para fabricar una mezcla con los granos de maíz y de esta manera hacer rendir la tortilla. La escasez se agravó debido a la disminución de las serpientes. Se rompió una cadena ecológica: Las tuzas se reprodujeron más y ante la escasez de maíz éstas se volcaron sobre los platanos. Además el proceso de erosión se acendró por otras razones. De la caña se extrae el jugo para fabricar pilón y aguardiente. Este se consideraba como el negocio más importante de la región, pero los cañales exigían mucha madera para alimentar los hornos. Por otra parte se usaba madera para quemar la piedra y extraer de ella cal de uso doméstico, con el objetivo de reforzar paredes, calar los comales y hervir el agua para hacer el nixcon, es decir, una mezcla de agua hervida y cal para cocer el maíz a punto de nixtamal (maíz cocido) con el que se hace la masa para las tortillas.

También la creación de la unidad habitacional de los mineros en la década de 1960 contribuyó a acelerar el proceso de deforestación. Ellos no sólo usaron madera para las construcciones, también la piedra grava que hasta la fecha se extrae de los cauces del río claro. Estas actividades colocan en peligro a las localidades ribereñas, pues al afectar el cauce natural del río posibilitan desbordamientos.

Los daños a los mantos freáticos y afluentes son incalculables. Inicialmente los mineros del maganeso de la compañía Autlán lavaban los barrenos (usados para perforar la tierra) con ácidos para quitarles el óxido<sup>1</sup>. También la emisión de polvos contaminantes, que debieron tardar más de tres décadas (1960-1990) en ser regulados (Sánchez & Sánchez 1992), han generado su impacto en la región. Se desconoce la

---

<sup>1</sup> Testimonio, Don Chon (2000): *Descripción de los trabajos realizados en la minera Autlán en la década de 1960.*

magnitud del impacto ambiental tomando en consideración todos los factores enunciados desde el período de 1950 hasta la fecha.

Hoy el cambio climático, así como los efectos de la deforestación crean un escenario de corto plazo nada promisorio: En Molango como en muchos otros poblados ya no se tienen incentivos para hacer una milpa, los cañales han desaparecido y el café no tiene precio. En cambio hay una creciente conversión del uso de suelo forestal y agrícola a potreros. Si bien la ganadería es una actividad mejor remunerada para los campesinos, el precio ecológico es muy alto. La superficie total de tierra que ocupan las localidades del municipio de Molango es de 24,670 hectáreas (Estructura Programática: Molango:1985). El uso de suelo entre los años de 1984 y 1995 ha variado sensiblemente. Inicialmente se reportan 4,431 hectáreas de superficie forestal y una década después ha disminuido a 553 hectáreas en promedio (Datos monográficos de Molango:1995:Biblioteca local), para una reducción del 88% de la foresta.

La tala inmoderada ha terminado con árboles como el “palo escrito”, de una consistencia similar a la de la caoba y una característica adicional: además de ser una madera fina es más resistente. Los permisos forestales en teoría han sido restringidos, y durante la década de 1990 el municipio acrecentó la vigilancia forestal. Hoy se le sigue juicio a pequeñas oligarquías locales, quienes aprovechando las vaguedades y vacíos jurídicos sobre uso de suelo y régimen de propiedad, se escudan en los usos y costumbres locales. Se amparan en el régimen de propiedades comunales. Algunos de estos personajes, como E. Hernández (40 años edad), quien recientemente ha ocupado el cargo de regidor con apoyo político y financiero del PRI , involucró a la asamblea comunitaria de su localidad, aduciendo beneficios económicos para los participantes. La tala que perpetró en contra de la foresta del Cerro Colorado (originalmente una presunta propiedad ejidal de Ixcatlán y hoy potreros de E. Hernández) fue de al menos 8 hectáreas. Ejemplos como este se reproducen en todas las localidades.

Las denuncias son promovidas más por un ánimo de venganza que por sentido común. Como en el caso de E. Hernández, quien encabezó la reapropiación de

propiedades de un comunero que falleció. Ordenó el despojo de los bienes que deberían haber pasado a manos de la viuda. Ésta al perder los terrenos en litigio presuntamente apegado a la ley, denunció los ilícitos del señor Hernández y sus secuaces ante las autoridades forestales de Molango. De la cabecera municipal enviaron una orden de investigación con dos agentes de la policía judicial. Lo que sucedió le ganó la fama de violentos a los cuxhuatecos. Con armas de largo alcance, supuestamente metralletas AK-47, los policías llegaron al pueblo buscando a los representantes ejidales, Romualdo Miguel y Marciano Bautista, pues ambos, al haber autorizado la tala del Cerro Colorado, eran los directamente responsables. Pero los representantes de Cuxhuacán sólo son artífices de las decisiones de la totalidad de comuneros y ejidatarios que constituyen los cuerpos de asamblea. Así que tanto Romualdo como Marciano, solamente accedieron a las peticiones de E. Hernández una vez que la asamblea otorgó su voto. Las razones que había esgrimido este último parecían válidas: Dado que los recientes procesos de actualización de terrenos promovidos por la promotoría agraria les confirmaba el usufructo de bienes comunales y la dotación ejidal, podrían disponer de ellos. Al ser requeridos habrían de aducir desconocimiento de las leyes federales. Este vacío se refleja en el siguiente fragmento, producto de una controversia local protagonizada por el comisariado de bienes comunales de Cuxhuacán en 1991, Anastacio Trinidad Hernández, y la señora Pánfila Bautista Hernández. La señora fue despojada de sus bienes y emplazada a abandonar la comunidad. Pánfila interpuso una queja ante Alfredo Castillo Ortega, encargado de la Promotoría de Desarrollo agrario No. 8 con sede en Molango. Sus palabras de exhorto al comisariado de Cuxhuacán (Promotoría de Desarrollo Agrario:PDA1M/212: AC):

“...solicito a usted Sr. Presidente del comisariado así como a los demás integrantes de esta autoridad, que de acuerdo al artículo 85 de la ley federal de reforma agraria no se le puede quitar los derechos sobre el solar donde tiene su casa y que el pueblo le adjudicó, ya que los terrenos ejidales o comunales es propiedad social o sea que pertenecen al gobierno federal y es la secretaría de la reforma agraria quien decide y en caso necesario lo trate en asamblea general legalmente convocada, ya que no están procediendo conforme a la ley.

El promotor exhorta a las autoridades locales de Cuxhuacán a proceder conforme a derecho y en una asamblea legítimamente constituida, es decir, con la intervención de los representantes de la secretaría de la reforma agraria. La década de

1990 fue vivida de manera convulsiva por una pléyade de personajes locales con un sentido político diversificado: Activistas políticos de izquierda, evangelistas que comenzaron a ganar espacios, líderes locales informados y pertenecientes a redes estatales más amplias. Las denuncias se multiplicaron por doquier. Quejas presentadas ante la comisión estatal de los derechos humanos, desalojos violentos, intolerancia religiosa y política.

La cultura política local, representada por la generación de E. Hernández, quienes bordaban los treinta y tantos años de edad hicieron famoso un dicho: *“ya no son los tiempos de antes”*. Su aventura más elocuente de la manera en como organizan su experiencia territorial quedó de manifiesta en un movimiento social de corto alcance: el 9 de febrero de 1997 manifestaron su renovada consciencia ecológica al erigirse como un frente aglutinador de los pueblos de Tamala, Acayuca y Cuxhuacán, en demanda de la compañía minera Autlán por los daños causados a sus milpas e inmuebles. El movimiento duró poco tiempo: el 7 de agosto del mismo año los líderes aceptaron como compensación de los representantes de enlace comunitario de la minera:

Recibimos de compañía minera Autlán, S.A. de C.V., Unidad Molango apoyo consistente en la donación de 50 cuenta rollos de alambre de púas, los cuales serán destinados a obras públicas dentro de la comunidad de Cuxhuacán, perteneciente al municipio de Molango, estado de Hidalgo, esta aportación de la empresa se recibe, como una muestra de solidaridad para con las necesidades del poblado y sus vecinos, y al mismo tiempo como un testimonio de buena voluntad de Cía. Minera Autlán, S.A. de C.V., para con los pueblos de la región.

Los vecinos de Cuxhuacán nos comprometemos a darle a este importante apoyo, un uso adecuado en beneficio de la comunidad en general, y al mismo tiempo a reconocer de la compañía su buena disposición para las mejores relaciones, respetando incondicionalmente sus operaciones que desarrolla en esta parte del Estado y al mismo tiempo otorgando este documento como recibo absoluto de los apoyos que con anterioridad hemos solicitado, dándonos por cumplidos por parte de la compañía.

Recibimos a nombre de la comunidad de Cuxhuacán, municipio de Molango, Hgo.

Delegado Municipal  
Roberto Chávez Bautista

Subdelegado Municipal  
Donaciano Vite Vásquez

Sin una clara consciencia de los límites territoriales, las actividades que realizan los habitantes de las localidades no tendría sentido. Los nombres de los lugares, el

conocimiento de rasgos y características de los terrenos, así como los usos del espacio, son sistemáticamente organizados como mecanismos de orientación y organización de la experiencia territorial.

#### 2.2.4. Para no extraviarse

Los nombres de algunos poblados molanguenses hacen referencia a características fisiográficas. Estas referencias constituyen *mecanismos de orientación* para el reconocimiento de los lugares con fines prácticos y orientacionales.

Por ejemplo, *Atezca* se refiere a una laguna, que en náhuatl deriva su significado de una metáfora: “espejo de agua”. *Zacualla*, como puede observar el caminante, se trata de un pueblo enclavado entre caminos decurrentes. Al bajar a *Zacualla*, se puede entender la función del topónimo, “lugar anegado de agua y rodeado de piedras”. Pero sin duda uno de los topónimos más elocuentes sobre el uso y función de los mismos es el de *Naopa*, lugar que comunica a los pueblos de las partes más altas con los de la cañada. *Naopa* proviene del vocablo *nahui* que significa “cuatro”, y la terminación *-opa*, que es un locativo de lugar. *Naopa* significa “cuatro caminos”, en alusión a que es un pueblo donde convergen caminos de cuatro orientaciones cardinales.

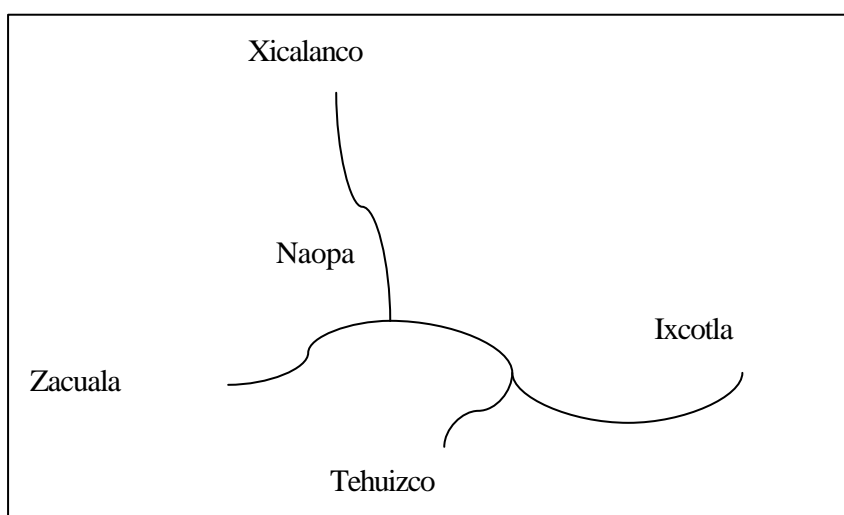


Figura 3. Los topónimos como mecanismos de orientación espacial



*Naopa* es sólo un ejemplo de cómo los topónimos son el vehículo de recursos cognitivos para orientarse en el espacio serrano. En otra latitud de Molango, hay un pequeño poblado que se llama *Temacuil*, que significa “cinco piedras”, mismas que están dispuestas en aquel lugar y que para un caminante es una forma de orientarse en el terreno.

La función cognitiva de los topónimos es indisoluble de las expresiones valorativas que hacen los hombres del entorno, mientras que las expresiones referenciales pueden ser ostensibles o alegóricas. El significado puede derivarse de las reglas de uso del lenguaje e inscribirse en su contexto de enunciación. Por lo tanto, su significado no se reduce a la mera descripción de rasgos sensibles y particulares del medio físico, sino que además pueden ser utilizados como metáforas o alegorías que inscriben el significado en un contexto histórico: Son indicios textuales de su uso, trayectoria social y vigencia. Por eso, don Gonzalo Aguirre Beltrán (1986,1992) descubre que el significado abscondido de los nombres de los pueblos (indicio textual) nos envía hacia la historia fundacional o mítica (texto), que se elicitaba de la función alegórica y poética de los sistemas prehispánicos de comunicación ideográficos (contexto.)

Por ejemplo, en las proximidades de Molango se encuentra un cerro de nombre “Cerro de las Huahuas”. El mismo topónimo es usado en Cuxhuacán y puede decirse que el significado literal es el mismo: Un lugar donde las aves gorjean de forma estruendosa. Pero a diferencia del primero, los cuxhuatecos inscriben su significado en un evento que tuvo lugar en tiempos inmemoriales. Su versión nos comunica una forma de ver el mundo. Nos proporcionan indicios textuales de *relatos de mundo* que con fortuna son recreados por los habitantes de un poblado. Su vigencia o significado depende de su uso (Heidegger:2001:32.) Y justamente la utilidad de los topónimos refiere sus propias reglas de uso como mecanismos de orientación espacio-temporal. En ellos converge la relación entre actividad humana y medio ambiente. El mundo habitado está en continua transformación por la intervención del hombre a través de la técnica. En este sentido podemos hablar de “naturalezas construidas” (Descola:2001:

101) y de que somos un límite del mundo. Los límites son variables. Pero en cualquier caso estas variaciones son del dominio de la etología del comportamiento: social, afectivo, político y cultural.

Los topónimos nahuas de la región Molango cumplen una función referencial estrechamente vinculada con los rasgos sensibles del entorno. Su funcionalidad y vigencia es codependiente de los lenguajes que se hablan en los poblados y del proceso de antropización. Como representaciones espaciales suponen que el lector o usuario comparte los códigos de lenguaje que le permitan entenderlo. ¿Es esto así? Enseguida veremos por qué una expresión gráfica podría llevarnos a responder que no.

### 2.2.5. Los lenguajes de la región

Una transposición de gráficos con características fisiográficas y de lenguaje, nos permite caracterizar al estado de Hidalgo de acuerdo con las lenguas que se hablan en



Figura 4. La lengua náhuatl fue desplazada por el español

cada región. De la representación de los hablantes locales se deriva la relación entre grupos humanos y territorio. A esta relación se le denomina área cultural.

En la figura 4 se representa a los municipios cuyas poblaciones hablan un idioma. Los espacios en blanco refieren a los hablantes del español, mientras que los de un matiz más oscuro son nahuas, y los multicolores son otomíes.

Las representaciones son cautivas de un conjunto de circunstancias donde la mirada se sujeta a una escala o perspectiva. La areolización realizada en el mapa de lenguas no se sostiene porque se tomó como criterio de homogeneización datos municipales que son traducidos en la representación de manera literal. La principal objeción es que no se tomó en cuenta las localidades y particularidades de sus habitantes: por ejemplo, en poblados como Cuxhuacán, Naopa, y San Antonio, todos ellos de la región Molango, la generación de abuelos cuya edad promedio es de setenta años de edad son bilingües.

La segunda apreciación es histórica. Durante los siglos XII y XIV tanto la sierra alta como la baja constituían el “señorío” de Metztlán, una región pluricultural donde se hablaban tres lenguas de manera preponderante: Otomí, pame y náhuatl (Lameiras:1969). En consecuencia, una imagen deshistorizada no nos lleva a comprender mejor a los grupos humanos. Podemos encontrar diferencias que dan lugar a impresiones geoculturales como las tematizadas en el gráfico, donde se infiere que en Molango la lengua náhuatl ha desaparecido, mientras que subsiste en otras latitudes al norte, como en Tepehuacán (12) y Lolotla (9.)

La tercera objeción se deriva de la experiencia en campo que nos permite afirmar lo contrario: Los hablantes nahuas no desaparecieron. La movilidad de los grupos humanos y la necesidad de comunicarse con los munícipes y profesores, comenzaron a desplazar las lenguas locales del ámbito público a partir de la década de 1930.

Si este desplazamiento continúa, los mecanismos de orientación territorial que fueron plasmados en la toponimia dejarán de tener sentido. Este proceso es equivalente a la separación de la preferencia verbal y el hablante; de la escritura y el autor. Por el camino de las grafías objetivas lo único que nos vincula con el territorio es

el mapa o el gráfico. Su éxito depende de que el “lector” entienda el significado, pero en ningún caso las representaciones sustituyen a la experiencia, solamente la figuran (Wittgentsein:23-29). Un espacio en blanco “figura” que los hablantes nahuas en Molango han desaparecido. Cuando decimos “figura” nos referimos a la relación figurada que se establece entre estados de cosas (hechos) y los elementos de la figura (los componentes gráficos y los códigos que conforman el mapa). Las grafías objetivas establecen una relación de correspondencia entre hechos y representaciones. Por lo tanto, nos permiten corroborar si son verdaderas o falsas, correctas o incorrectas, reales o irreales.

Cuando nos movemos de una forma de ver el mundo hacia otra que no comparte los códigos figurativos de la primera nos encontramos ante un problema de diversidad cultural (Sperber:1974:9.) La transposición de un lenguaje espacial (territorial/mundano/orientacional) que se expresa en un idioma diferente al que habitualmente utilizamos es un proceso complejo y para nada literal. Por eso no será extraño sino más bien lo común, encontrar que los habitantes serranos no refieren al espacio con proposiciones relativas o referenciales de tipo egocéntrico (izquierda, derecha) ó absolutas (norte, sur, oriente, poniente), las que son utilizadas raras veces. Tal vez porque no se cuenta con los términos adecuados para la traducción o bien porque se trata de representaciones espaciales adecuadas a su manera de referirse, orientarse y orientar a otros en el terreno. Esta peculiaridad no es indicador de un relativismo radical porque los mecanismos de orientación espacial expresan las capacidades humanas de aprendizaje (filogenéticamente determinados) y porque la elección de un sistema de representación no es algo individual sino culturalmente determinado.

#### **2.2.6. ¿Horizontes ó límites?**

El mote de “balcón de la sierra” con el que los *molanguenses* definen a su poblado se debe a que en la parte sur sobre el eje carretero de la vía Molango-Tampico hay un mirador que para los habitantes del poblado semeja (figura) un “balcón” o terraza, desde donde se puede apreciar la traza urbana del poblado y la serranía que

se extiende en el *horizonte* al norte de aquel. El calificativo aparece lo mismo en canciones de huapango que en la manera como se refieren los moradores a su poblado.

Cuando recién arribé al poblado de Molango (verano, 1999), solicité a Aniano, compañero de viaje de origen molanguense, que me describiera los límites y colindancias. Conforme avanzaba el autobús por la carretera serrana, fue enunciando las mojoneras y linderos que diferencian a los pueblos de Nonoalco, Malila, Molocotlán, hasta Molango. Desde la carretera pudimos observar las casas de dos aguas con techumbres rojas del poblado. En ese punto, previo a iniciar el descenso a la terminal de autobuses local, Aniano refirió a su añorado pueblo como “el balcón de la sierra”, por oposición a los pueblos enclavados en la serranía.

Molango se localiza entre los 24°43' y 20°59' latitud norte y los 98°50' y 98°41' de longitud oeste. La máxima altura que alcanzan sus prominentes cerros es del orden de los 2000 m.s.n.m. en los pueblos de Malila, Molocotlán y Molango, en el sureste del municipio, y la menor de 400 m.s.n.m. la frontera noroeste del municipio en el poblado de Cuxhuacán. Estas diferencias de altitud entre Molango y las localidades del norte, nos permiten comprender el calificativo de “balcón” con el que se le adjetiva. Las coordenadas para localizar a Molango son una representación geográfica vigente del municipio. No así las valoraciones socioterritoriales. Éstas dependen de la temporalidad y trayectoria social de las personas que intervienen sucesivamente en el territorio. Cada nueva intervención redefine la anterior. Podemos denominar a este proceso como la historicidad de los límites territoriales.

### **2.2.6.1. ¿Límites?: la historicidad del territorio**

Los municipios mexicanos fueron el producto de la nueva racionalidad administrativa de los tempranos años de la reforma constitucional de 1857 y la división de poderes. En 1862 se erige el estado de Hidalgo mediante decreto, siendo ratificado por el gobierno de Juárez el 7 de junio de 1869 y diferenciándose así de la jurisdicción administrativo y política del estado de México (INEGI:1997.)

La primera administración del estado de Hidalgo representada por el gobernador constitucional Antonio Tagle, del 28 de mayo de 1869 al 28 de enero de 1872; y del 2 de agosto de 1872 al 31 de marzo de 1873 (Ruíz de la Barrera:2000:116 y 247), se enfrentaba con problemas económicos derivados de un sistema hacendario incipiente y a conflictos políticos promovidos por la alianza Tagle-Sebsatián Lerdo de Tejada en contra de Benito Juárez. Por si no fuera suficiente, los bandoleros estaban a la orden del día. Los campesinos eran reclutados para formar parte de los ejércitos locales y cuando se terminaban los conflictos tardaban tiempo en regresar a su cotidianidad. Mientras tanto se convertían en bandoleros (Vanderwood:1986; Escalante:1992). En este contexto tanto *liberales* como *conservadores* (la clase política de México en el siglo XIX) estaban azorados no tanto por la persistencia de las estructuras del “antiguo régimen” colonial, sino porque la sociedad producía su propio orden, ajeno a las instituciones estatales.

El orden existente era el de los caciques, los señores, de los pueblos y los comandantes militares. El Estado era un instrumento para legitimar los poderes supralocales (Escalante:100). Era la única forma de contribuir a la creación de un nuevo orden social. Las constituciones políticas locales son un ejemplo de legitimación de los poderes locales. En la Constitución de mayo de 1870 del estado de Hidalgo se establecen los criterios de la organización territorial y los poderes de la entidad: No solamente los intereses de las élites regionales, sino la incapacidad de los poderes centrales para resolver los problemas regionales (Barrera:116), se encuentran en el origen de las municipalidades.

Por su parte, al municipio de Molango se le confiere el rango de Distrito Político en 1871 (INEGI:Op.cit.) dando lugar a los procedimientos de registro de las escrituras de adjudicación de terrenos de los pueblos de su jurisdicción. La idea era crear un sistema hacendario que le permitiera a los jefes políticos de la jurisdicción en ciernes, la exacción de recursos por concepto de “renta de uso de suelo”. Estos jefes políticos, encargados de notariar el registro y legalización de las propiedades, poseían más de las veces algún rango militar. La receptoría de rentas se habría de convertir en un

referente obligado para los pobladores. Sus pagos anuales eran concebidos como la prueba fehaciente de que eran propietarios. A decir del otrora presidente municipal de Molango, Raúl Ábrego (2000), quien ejerciera funciones por dos ocasiones entre 1950 y 1960, la administración no contaba con más recursos que los aportados por los habitantes de los pueblos de su jurisdicción.

Para los hablantes nahuas de la sierra alta este nuevo escenario era desconocido. En los pueblos de la segunda sección Molango, como San Antonio, Tlatzintla, Naopa, Ixcatlán, Ixcuicuila y Cuxhuacán, las noticias tardaban en llegar. La “gente sucia” como les denominaban (Abrego) por hablar náhuatl y vestir calzones de manta, eran analfabetas. Se acostumbraba entonces (Bautista:2000ñ,p,q) a trabajar en cualquier lugar de las tierras de labranza, incluso bajo palabra y con el acuerdo de las autoridades locales representadas por los cuerpos de asamblea comunitarios y los jueces propietario y auxiliar, encargados de representar a su respectivo pueblo ante el municipio.

Las comunidades nahuas de la segunda sección tenían por costumbre realizar sus fiestas patronales a través de un sistema de cargos (Zuztaeta:1999; Alonso:2000.) El uso y organización del espacio estaba cifrado por diversas festividades anuales. Así que cuando el entonces presidente constitucional de México, Benito Juárez, desamortizó los bienes de la iglesia, los habitantes de la huasteca hidalguense habrían de difundir una caricatura de su investidura (Bautista:2000n.) Se cuenta que en un árbol de Huejutla apareció un cristo crucificado. Los pobladores sospechaban de su veracidad. Así que la gente se cuestionaba: *¿Quién podrá decir si es legítimo o es una “tentación”?* Mandaron traer a Benito Juárez, quien al examinarlo le inquirió con potencia: *“¿Eres de verdad o eres una farsa?”* En seguida la imagen se desvaneció. Este relato nos habla del papel secular del mandatario más que de una ficción producto de una investidura fantástica.

Los años del porfiriato marcaron el período de bonanza en la minería del estado de Hidalgo. Correspondió a Rafel Cravioto (1877-1881) resolver los conflictos

regionales encabezados por las élites locales y los caciques, estableciendo los cimientos para su integración nacional (Ruíz de la Barrera:123). Pero la política porfiriana de los deslindes marcó la suerte de los campesinos (Carbó & Sánchez:1983:291 y 292): Primero, la ley sobre deslinde y colonización de terrenos baldíos de 1883, que confiere a las compañías encargadas de efectuar los deslindes una compensación de la tercera parte de los terrenos denunciados, y en 1894 el decreto por el cuál se instaura la legitimidad de los latifundios con la consigna de que la tierra será propiedad legítima de quien la trabaje. El beneficio para los *intermediarios del poder* quedó de esta manera legitimado. Las haciendas y rancherías de caciques y oligarquías locales, habrían de erigirse como un espacio de control del trabajo agrícola creando las categorías sociales de arrendatarios, peones acasillados, trabajadores eventuales y medieros o aparceros (Katz:1984:15 y 16.) En la sierra alta se presentaban los cuatro tipos de “peonaje” en diferentes grados y combinaciones.

Los arrendatarios alquilaban las tierras de pequeños propietarios, quienes al mismo tiempo se ofrecían como aparceros, es decir, que les interesaba una parte de la cosecha. Otros más se comprometían con trabajo al recibir por adelantado un salario (Bautista & Bautista:2000; Miguel:2000e.) Este era el caso de los que se comprometían a trabajar en los ranchos construidos *ex profeso* para la molienda, un trabajo que exigía la continuidad por espacio de varias semanas en el corte de la caña, la extracción del jugo mediante trapiches (extractores) de fabricación local y su posterior cocimiento en los hornos a punto de sedimento para la fabricación de pilón. Este trabajo se realizaba hacia los meses de abril y marzo. La escala podría ser variable, de acuerdo con la cantidad de hectáreas de caña, de forma tal que los campesinos de diversos poblados se allegaban a buscar trabajo temporal en la molienda.

La convulsa revolucionaria (1910-1920) reclutó a personas de diversas regiones. En el estado de Hidalgo, los pleitos entre villistas y carrancistas pronto se difundieron e impregnaron la memoria colectiva de los pueblos. En San Miguel Ayotempa, recuerda don Lázaro Padua (2000), como en muchos otros pueblos de la sierra alta, las simpatías eran para los *villistas* (el brazo derecho de Francisco Villa, el general Felipe



Ángeles era nativo de Zacualtipán y sus padres, según versiones locales, eran de Molango, Hidalgo.) Los *carrancistas*, fuerzas leales a Venustiano Carranza se comportaban como fascinerosos: Cuando llegaban a los pueblos sus actos “revolucionarios” se volcaban en pillajes del más diverso signo: Lo mismo hurtaban reses, granos, que dinero y mujeres. La década de 1920 se convirtió en un hito para la memoria colectiva de los hidalguenses. La revolución, dicen los pobladores (Felipe:1999; Emelio:1999; Juvencio:2000) se vino a terminar no tanto por el triunfo de los constitucionalistas, sino por una epidemia de fiebre amarilla (paludismo) que diezmó a la población en el año de 1917.

En el contexto postrevolucionario los caudillos fueron una pieza importante en la integración sociopolítica de las regiones. Durante la década de 1930, las fronteras municipales fueron transgredidas por los caciques, quienes como en el caso de Molango, se aprovecharon de su investidura como diputados federales para controlar el Distrito Político comprendido además por los municipios de Benito Juárez, Lolotla, Tlanchinol, Tepehuacán y Juárez Hidalgo. Molango está indisolublemente ligado a la trayectoria de vida de los finados hermanos Austria, cuyo poder influyó en la vidas de los habitantes de la sierra alta y parte de la huasteca hidalguense entre la década de 1930 y 1960.

#### **2.2.6.1.1. El cacicazgo de los Austria**

En los albores de la década de 1920, Honorato Austria, regresa a su pueblo, Tepehuacán de Guerrero, investido de héroe por haber participado al lado de las fuerzas *villistas* comandadas por Azuela (Montoya:1996.) Corrió entonces el rumor de que el general Lázaro Cárdenas lo favoreció con la condecoración militar de “coronel” en la década de 1930 por haber participado en la revolución mexicana.

Algo aprendió de sus años revolucionarios el “coronel” Honorato: A resguardar los caminos, a tender “banzadas<sup>2</sup>” en la penumbra para detener toda sospecha de traición a su poderío (Bautista:2000a,k;Miguel:2000d,e.) Con la investidura de diputado federal entre 1937 y 1940 tenía autoridad legítima de la que abusó en el ejercicio personalizado de poder, que lo llevó a convertirse en un tirano desde 1922 hasta 1943, año en que fue asesinado en una pelea de gallos por un pistolero de apellido Cabrera, quien agravó a Neftalí Reyes, secretario particular del coronel.

Francisco M. Austria, hermano menor, sucedió al *coronel* de 1943 hasta la década de 1950. En los relatos locales, se cuenta que en el año de 1937, mientras el *coronel* obtenía la diputación del Distrito Político de Molango, Javier Rojo Gómez, gobernador de Hidalgo, quien les debía favores, les otorga un nombramiento en la agencia del Ministerio Público de Zacualtipán<sup>3</sup>. Ambos sucesos crearon las condiciones de posibilidad para que los hermanos Austria ejercieran el control de la sierra alta del estado de Hidalgo. En esos días, la política local se dividía en “partidos”, aunque la frase local (Cano, C.:2000c:Cano, N.:2000b) “*todo estaba triste, no había más gobierno que el de los Austria*”, ni siquiera deja para la imaginación la idea de ilegalidad, pues “*todos eran lo mismo*”.

Un año antes de que Javier Rojo Gómez obtuviera la gubernatura del estado de Hidalgo, los hermanos Austria reunieron a los representantes de los pueblos serranos del “partido” de la sierra huasteca. Las comunidades eran controladas por los caciques a través de sus *microejércitos* comandados por un jefe de armas y cinco soldados para cada pueblo, a los que los dotaban de *máusers* (saldos de la revolución.) La reunión tuvo lugar en Cuxhuacán, poblado de Molango. La razón es que Cuxhuacán representaba un punto intermedio para convocar a los pueblos serranos de la “segunda sección” Molango, también a los de Tlanchinol, Huazalingo, Lolotla, y Tepehuacán de Guerrero.

---

<sup>2</sup> “Banzada” es un término local usado para designar a los vigías apostados sobre los caminos que desembocan en el lugar resguardado. Pero también se le daba ese nombre a los pertrechos ejecutados contra otros grupos de combate. El nombre correcto es posible que fuera: “grupos de avanzada”.

<sup>3</sup> Montoya. Op.cit.

En el pueblo de Cuxhuacán había un profesor, Florencio Hernández, quien conocía la lengua náhuatl y que se encargaba de hacer los discursos que los hermanos Austria dirigían a los pobladores, en su mayoría hablantes nahuas (Cano, C.:2000c). Sus discursos emotivos promovían una imagen de paternidad a favor de los caciques que éstos aprovechaban para legitimar su autoridad. También es cierto que si los representantes del poder eran legitimados por el estado, los campesinos tenían razón en afirmar que se trataba de “un solo gobierno”.

#### **2.2.6.1.2. El control del peonaje**

Una de las actividades comerciales más importantes en la sierra alta de Hidalgo era la producción de pilón para la fabricación de aguardiente de caña y el beneficio de los plantados de café. Lo que en otras partes se ha considerado como “haciendas” (Salmerón:1985:54-55), en la sierra alta de Hidalgo se les conocía como “ranchos”. Entonces, los pueblos de la sierra (en su mayoría como Cuxhuacán), eran propiedades de “bienes comunales”. La frase extendida en los pueblos de la cañada, “*somos un solo cuerpo*”, condensa la forma de asociación comunitaria. Cabe aclarar que las expropiaciones de las tierras de bienes comunales durante el porfiriato no fue un proceso homogéneo y tampoco hay acuerdo sobre su impacto nacional (Katz:13), pero a pesar de que en 1917 el peonaje había sido legal y prácticamente abolido (Katz:24), en localidades serranas como Cuxhuacán prevalecía el estado de cosas propio del porfiriato, como el peonaje.

Los hermanos Austria tenían varios ranchos: Xochimilco, San Simón y Acoxcatlán. En realidad no poseían grandes riquezas, y muchas de las actividades que promovían fueron sufragadas por prestamistas. Las relaciones con los arrieros eran de distancia. Pero hubo un momento en que los mercados locales fueron organizados y controlados por los Austria, quienes organizaron la plaza de Tamala y Cuxhuacán, celebrando jugadas de gallos, competencias de caballos y huapango (Vite, T.:2000.)

Pronto entendieron que controlando las comunicaciones, el trabajo y los precios, llegarían a concentrar un poder, que no obstante la investidura de Honorato, sería

despótico e ilegítimo. Hacia 1953 los peones reclutados por las guardias blancas para trabajar en los ranchos de los caciques eran pagados a cinco pesos el jornal (Bautista:2000a), pero si estos se negaban a obedecer las peticiones de don Pancho, eran obligados a trabajar como “faena”. El desacato era interpretado por el cacique como deslealtad y subversión. Su castigo: la muerte.

El monopolio de la palabra y el control de la educación se convirtieron en las armas más poderosas de los caciques. Además encontraron en los profesores rurales a los mejores aliados para expandir su control hacia un plano ideológico. Las plazas de profesores rurales eran celosamente resguardadas y los educadores estaban sometidos a una enorme vigilancia. La pagaduría regional de la “zona educativa” de los pueblos de la sierra alta se encontraba en Tepehuacán de Guerrero, a la vista de don Pancho Austria.

Los caciques controlaban no sólo el peonaje, la palabra y los caminos, negaban la alteridad, las diferencias y la vida. *Alteraron* las relaciones sociales y desgastaron la palabra: En sus años mozos el caciquismo contribuyó con la actitud de “paternalismo” político que caracteriza a las instituciones políticas mexicanas. Su obsesión no era el control territorial en sí mismo, sino el control del trabajo, y éste es lo más importante para un campesino (Santiago & Tovar:2000): “*Si no trabajamos no comemos*”.

#### **2.2.6.2. ¿Horizontes?: usos y valores de la tierra**

Durante la década de 1870, algunos pueblos como Cuxhuacán registran a su pueblo ante gobierno. Los documentos denominados “primordial de adjudicación de tierras” se convierten en referentes obligados para los litigios y delindes de propiedades. En ellos se organiza y jerarquiza la pertenencia territorial en la escala “pueblo”. Los primordiales de tierras son actas de registro ante un notario cuya función es desempeñada por los llamados “Jefes Políticos de Distrito”. En ellos han quedado plasmadas las fechas de registro como pueblo y una descripción detallada de los linderos y los nombres de lugares que conforman la microgeografía de las localidades. Sus contenidos nos permiten afirmar que promueven las políticas de reconocimiento

territorial. Estas representaciones que son formalizadas abrirán un espacio de conflicto por linderos que involucrará a los municipios vecinos de Tepehuacán y Molango.

En el caso de Cuxhuacán, fue en el año de 1931 cuando se presentó el conflicto más fuerte de linderos entre municipios, protagonizado por los representantes de los pueblos de Tamala y Cuxhuacán (Bautista:2000k;Cabrera:2000a). Los pueblos circunvecinos de Ixcuicuila y Tamala, con los que tenían conflictos, ya estaban comprometidos con los hermanos Honorato y Francisco Austria. Los representantes de ambos pueblos aceptaron las armas que los comprometía como guardias blancas de los caciques de Tepehuacán. Posteriormente en el año de 1934 un nuevo conflicto de linderos se presentó entre los pueblos de Ixcuicuila y Cuxhuacán (Cano, C.:2000b). Al lugar acude el *coronel* citando a los “jueces auxiliares” y a los abuelos que sabían de los linderos por sus nombres en náhuatl y porque conocían del “primordial de tierras” donde se describen los puntos limítrofes entre pueblos. El problema fue resuelto de manera verbal por Honorato. Este hecho confiere al *coronel* la legitimidad para dirimir conflictos relativos a deslindes.

Los hermanos Austria sabían que podían capitalizar las relaciones de subordinación jugando el rol de arbitraje en los conflictos de linderos. Además, Francisco M. Austria, teniendo un puesto en la agencia del Ministerio Público de Zacualtipán podía tener injerencia en el control de conflictos locales a su favor.

En el año de 1937, Honorato y Francisco M. Austria convocaron a una reunión en la ceiba de Cuxhuacán (Cano, C.:2000c.) Para entonces Cuxhuacán se había convertido en una plaza comercial importante en la región, donde se celebraba un tianguis para adquirir lo mismo ropa de Zacualtipán, que recaudos locales, pescados, tamales, frijol, maíz, café, o pilón. Al mismo tiempo se organizaba una fiesta. Había música de huapango, pelea de gallos y camoninas, un juego de azar consistente en apostar a una carta de naipes.

Ese día, el profesor de Cuxhuacán, Florencio, dirigió un discurso en nombre de los caciques, donde había de quedar plasmado el compromiso que les daría más poder y autoridad sobre los pueblos de la sierra alta del estado de Hidalgo (Cano):

El que hablaba era don Florencio, un profesor de aquí, que sabía hablar en náhuatl, entonces sí, ¡puro náhuatl! La gente no hablaba otra idioma que el náhuatl, no se conocía la escritura. La gente se conmovía porque le hablaban en su idioma. Al hacerlo demostraban respeto a la comunidad.

Se trataba de un mitin a favor de la candidatura de Javier Rojo Gómez para ocupar la gubernatura del estado de Hidalgo (1937-1940), a quien unos años antes, en una jugada de gallos que se realizaba en un pueblo del municipio de Tepehuacán, don Pancho con artimañas y trampas, hizo que perdiera cada una de las peleas. Sus gallos no le hicieron ganar más que una pelea. Inconforme el licenciado Rojo Gómez protestó, pero don Pancho, enojado y molesto, con el rojo encendido en su descomunal “cara de león” y “la voz de puerco”, como dicen los habitantes serranos, exclamó: “*¡Eres un pendejo! ¡qué!, ¿no sabes perder?*”, exclamación seguida de una sonora bofetada que estrelló en el rostro de Rojo Gómez. Más tarde, su hijo, el licenciado Jorge Rojo Lugo, siendo Gobernador de Hidalgo (1975-1976; 1978-1981) y Secretario de la reforma agraria: 1976-1978), se rumora que habría de cobrarse la afrenta cometida en contra de su padre a través del militar Benigno Campos, quien terminó con el dominio de los Austria al desterrar al hijo del viejo don Pancho, Francisco Austria Jr.

Esta situación de autoritarismo y vejaciones producida por don Pancho habría de predominar hasta la década de 1950. Para entonces, recuerda don Cosme Tomás (2000), todo mundo sabía una verdad a gritos: Si una persona expresaba su temor al viejo don Pancho, éste tomaba bríos y terminaba humillando a su interlocutor. En la segunda década de 1950, siendo autoridad de Cuxhuacán, don Cosme fue requerido por el cacique para mandarle la peonada que habría de trabajar en su rancho, pero don Cosme, en su calidad de Juez Auxiliar, y quien además sabía leer y escribir, se negó. Abiertamente en una reunión pública donde había representantes de otros pueblos, dijo:

“ya son otros tiempos don Pancho”.

Contrariado, don Pancho exclamó:

“¡Esos son hombres, no pendejos! ¡De esos meros quiero, que sepan defenderse!”

Pero don Cosme, hijo del principal arriero de los pueblos de la cañada, sabía que su interlocutor no iba a quedar conforme, así que no terminó su trabajo como juez auxiliar y se fue a la ciudad de México donde laboró como “operario” del tranvía que corría del viejo barrio de Mixcoac hacia la calle de Tacuba en el centro histórico. Ahí permaneció durante una temporada, hasta que las cosas cambiaron de rumbo. La muerte de don Pancho, a decir del imaginario local, sólo confirmó su ocaso como un hombre cobarde que se escudaba en los demás para ejercer su poder: “Murió de miedo, con la cabeza gacha”, así como humillaba a sus interlocutores.

### **2.2.6.3. Tiempos modernos: el eje minero de Molango**

Los tiempos cambiaron. A la producción de pilón, las fábricas de aguardiente y el trabajo agrícola, se sumaría una nueva actividad en la sierra: La explotación de los yacimientos del mineral de manganeso.

Sin duda alguna, la infraestructura carretera permitió la conexión de regiones que solamente se transitaban por caminos de herradura, atravesando la accidentada cadena montañosa que los funcionarios de gobierno dividían como la primera y segunda sección Molango.

Esto ocurrió en la década de 1960 cuando los mineros del manganeso, quienes ya habían explorado las características geológicas de la región en la década de 1950, generaron la necesidad de que hubiese una salida para la extracción del mineral.

La importancia del manganeso radicaba en que era considerado *estratégico* por las naciones que buscaban contar con reservas del mineral, indispensable para la

producción del acero, la industria armamentista, de la construcción, rieles de ferrocarril, maquinaria pesada, hornos y barrenos capaces de soportar grandes temperaturas por calentamiento o fricción. Las inversiones no se hicieron esperar. Hacia la década de 1970 el gobierno del estado de Hidalgo a cargo de Manuel Sánchez Vite, oriundo de Molango, ordenó los trabajos para abrir la brecha carretera que conectaría el eje de Molango con Huejutla, y de ahí a Tampico. El eje carretero se construyó fundamentalmente a favor de los flujos del mineral y colateralmente comenzó a modificar los flujos de bienes, información y personas. El proceso de urbanización ha sido diferencial desde la década de 1970. Por ejemplo, pueblos como Tlatzintla, San Antonio, Tehuizco, Zacuala y Cuxhuacán, todos ellos de la segunda sección Molango, recibieron tardíamente los beneficios de la electricidad hasta finales de la década de 1990 (Sánchez:1999:E1.)

En contraste, la cabecera municipal de Molango recibió más temprano los beneficios de la urbanización. Se construyó un helipuerto que sirvió como pista de aterrizaje para los helicópteros de los empresarios de la compañía minera Autlán, también se edificó un Centro de Readaptación Social. Durante la gestión gubernamental de Sánchez Vite, quien fuera allegado al presidente Luis Echeverría (presidente de México, 1970-1976), hizo de su pueblo el primero, después de la capital del estado, Pachuca, en contar con red de agua potable y una terminal de autobuses (Zuztaeta:2000; Abrego2000.)

Los cambios introducidos por la actividad minera agravaron los problemas de tierras. Innumerables acuerdos se signaron como contratos de renta entre particulares y mineros con la finalidad de profundizar en la explotación del manganeso (Abrego.) En Malila la planta de lavado del mineral ocasionó problemas con el agua (Sánchez:2002) y la gente dependiente del agua del río Malila no tardó en manifestar su descontento. En Nonoalco tuvieron problemas con la relocalización del panteón. Sin duda alguna, la explotación de los yacimientos localizados en Ayotetla, Chipoco, Chiconcuac, Otongo, Naopa, y Tetzintla, han modificado radicalmente el paisaje serrano (Sánchez: Trabajo de campo:1999-2000.)



Hasta la década de 1950 los patrones de habitamiento en los pueblos serranos de Molango eran muy parecidos y con una historicidad común: Asentamientos de carácter patrilocal agrupados en torno a un centro común, habitualmente una iglesia, y en su caso, una ceiba, como en Cuxhuacán, Tamala y San Simón, con un promedio máximo de 100 vecinos. Las casas eran construidas de lodo entreverado con *chinamel* y con techumbres de zacate colorado en forma de vuelo o como se les conoce comúnmente, en forma de sombrero. Estas casas eran características de la región serrana y de la huasteca, tanto potosina, como hidalguense. A partir de que se comenzaron a fabricar hojas de lámina, los más pudientes comenzaron a abandonar las techumbres de zacate colorado por las de aquel material. De esta forma se cambió el estilo a casas de dos aguas. Las láminas eran transportadas por los arrieros, quienes las conseguían en dos lugares, hacia el norte de la sierra alta, en Tamazunchale, San Luis Potosí, y hacia el sur, en Zacualtipán, Hidalgo.

Los patrones de asentamiento cambiaron radicalmente durante la década de 1960. La construcción de la unidad habitacional “Guadalupe-Otongo” para albergar a los trabajadores de la minera requirió de mano de obra calificada y nuevos materiales como el cemento, hormigón, varilla, y arena. En esta obra habrían de trabajar campesinos de la zona aledaña, quienes obtendrían los conocimientos necesarios para oficiarse como albañiles.

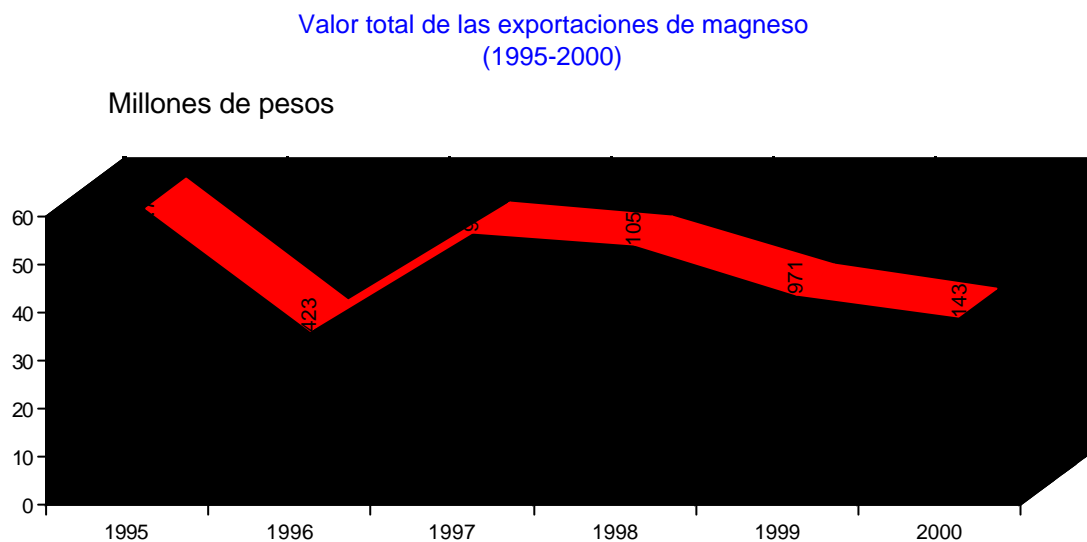
Nuevas categorías de trabajadores y otras formas de relacionarse con el espacio tuvieron lugar: los querreques<sup>4</sup> (barrenadores), operarios de trascabos, operarios de vagonetas de doble furgón, soldadores, cargueros, fundidores y administrativos, serían las nuevas investiduras que estarían dispuestos a asumir los pobladores serranos de Acayuca, Cuxhuacán, Acoxcatlán, Chipoco, Chiconcuac, y Aquilastec, entre otros.

Actualmente, el eje minero del manganeso se ha consolidado en el distrito de Molango. Las unidades de Nonoalco y Naopa permiten la extracción de manganeso grado batería, mientras que en Malila se cuenta con una planta de lavado que

---

<sup>4</sup> El nombre de “querreque” se le otorga al pájaro carpintero.

aprovecha el afluyente del mismo nombre. En otros lugares como Achocoatlán se han descubierto más yacimientos, aunque ninguno como el yacimiento de Tetzintla que se localiza en un área donde confluyen los municipios de Tepehuacán, Molango, Lolotla y Tlanchinol. A esta zona los mineros la denominan “Unidad Molango”, y en ella se procesa el manganeso en forma de nódulos.



Fuente: Compañía Minera AUTLAN (INEGI:2001).

La actividad minera ha tenido beneficios localizados. Con una planta de no más de 500 trabajadores, la compañía minera Autlán logra obtener beneficios oscilantes de 60 a 40 millones de pesos por exportación, principalmente con destino a los Estados Unidos (Sánchez:2002).

El crecimiento poblacional de la región vinculado al eje minero, ha observado un comportamiento concentrado. Los municipios de Tlanchinol y Tepehuacán han sido los más beneficiados por las actividades productivas de la minera Autlán. En 1930, Tlanchinol concentraba el 28% de la población total del distrito manganesífero de Molango. Hacia la década de 2000 cuenta con el 37.5%. Por su parte, Tepehuacán se ha mantenido estable con un 28% de la población entre los períodos de 1930 a 2000 (Huerta:2001.) La década de 1970 es un parteaguas en la fronteras de la sierra alta y la huasteca hidalguense. El Distrito manganesífero de Molango está considerado como el

más importante de América Latina y el número ocho en la escala mundial. Esto explica el por qué poblados como Tlanchinol, de contar con aproximadamente 17,000 habitantes en 1970, hacia el año 2000 contabiliza alrededor de 30 mil. Incluso, se ha convertido en un importante centro de transición donde convergen los pobladores de la sierra alta y de la huasteca. El municipio de Molango ha experimentado un crecimiento similar: En 1930 no superaba los seis mil habitantes, y hacia la década de 2000 contabiliza 11,000.

La minería de manganeso fue impulsada inicialmente por la relación entre las firmas de la Minera Autlán y la Bethlehem Steel Co., observó un punto de inflexión que la llevaría a una crisis financiera con el consecuente riesgo de quiebra hacia la década de 1980, década en que es rescatada por NAFINSA (Nacional Financiera) (Acayuca:2000.) La recesión internacional, el *crack* petrolero en 1981, la caída del precio de las materias primas, y el aumento de las tasas de interés en el mercado internacional del dinero triplicó los costos de la deuda externa mexicana (Aguilar Camín:1991:259; Guillén Romo:1984). Todos estos factores marcaron el ocaso del milagro petrolero mexicano y puso en jaque a las industrias de la extracción, dependientes en gran medida del precio de los energéticos. La tendencia en la década de 2000 no parece muy promisorio. El grupo Monterrey, encabezado por Rivero Larrea, adquirió los derechos de explotación de los yacimientos. Actualmente "Autlán" está disminuyendo su planta de trabajadores y ha bajado su producción como una reacción al incremento en los precios del gas, equiparado por el gobierno foxista a los precios de Texas (Rivero Larrea:2001:9.)

#### **2.2.6.4. Dinámica socioterritorial**

La dinámica socioterritorial en Molango es la que se sigue en otras partes del territorio nacional. Una ola reciente de migrantes del estado de Hidalgo está creando circuitos de trabajo estacionario hacia Atlanta en el estado de Georgia, Carolina del Norte, y Florida. Las diferencias salariales, comparativamente, entre México y Estados Unidos, son abismales. En el campo se gana 80 pesos por jornal, mientras que en el

trabajo a destajo en las empacadoras norteamericanas, se llega a obtener hasta 800 dólares semanales (Momo:2002.)

La movilidad poblacional hacia principios del año 2000 comienza a mostrar un vacío en la pirámide poblacional entre los 15 y 40 años y un incremento en la población mayor de 50 años, que no ha sido suficientemente registrado por las estadísticas poblacionales del INEGI (Sánchez: E7: Testimonios de migrantes.)

En el siguiente cuadro se concentran los datos poblacionales totales de los municipios que constituyen el distrito político de Molango (SPP:1981; INEGI:1997). El panorama está lejos de mostrar vacíos poblacionales hasta 1995. Más aún, hay municipios como Tepehuacán que han visto incrementada su población sensiblemente. El parteaguas para algunos municipios como aquél y Tlanchinol ha sido la década de 1970, año en que los trabajos de la minera Autlán se consolidaron.

**Población total por municipio del Distrito Político y manganesífero de Molango (1950-1995)**

Municipio	1950	1960	1970	1990	1995
Juárez Hidalgo	3037	3109	3164	3185	2981
Lolotla	5600	7451	7172	9123	9463
Molango	8297	8678	9180	10139	10232
Tepehuacán	12859	13715	17384	22120	24221
Tlanchinol	13112	14851	18152	28602	31193
Xochicoatlán	7140	7954	7768	7983	7846

Entre 1950 y 1995, la población de Molango tiene un incremento de 0.23%, mientras que la de Tepehuacán ha aumentado en 0.88%. Por su parte Tlanchinol muestra un incremento del 1.37%. Siendo estas últimas dos las que han crecido más debido a que varias localidades de su jurisdicción, como Acoxcatlán, Otongo, Aquilastec Otongo, Tlanchinol (pueblo), Acatipa, Chipoco, y Quetzaltzongo, han sido incentivadas por el desarrollo de la minería.

En Molango los únicos pueblos que se han beneficiado del trabajo minero han sido, inicialmente, Malila, después Acayuca y recientemente Naopa. La crisis energética

y la reducción de la planta laboral en Autlán en los albores de la presente década, habrán de profundizar la exclusión de mano de obra. Actualmente se perfilan tres tipos de migración:

Los jóvenes una vez que terminan sus estudios básicos se contratan en las urbes como la ciudad de México y Pachuca, en empleos temporales de albañilería. Otros más se emplean en el ejército y en fábricas. De diez que migran a las ciudades solamente uno o dos se inserta en trabajos informales, como por ejemplo la venta de alimentos en puestos callejeros de comida. Los que ya no regresan a su pueblo pierden sus derechos comunales. En las localidades que se rigen por bienes comunales, permanecen sus padres y abuelos, quienes se ven obligados a servir a su pueblo como delegados, alguaciles o comisionados con el fin de resguardar sus derechos como comuneros.

Una segunda categoría de migrantes se corresponde con una movilidad estacionaria. Precisamente para no perder sus derechos sobre sus propiedades, los campesinos que se rigen por "bienes comunales", como Cuxhuacán e Ixcatlán, solicitan un permiso temporal que no debe rebasar un año, so pérdida de sus derechos.

Y finalmente está la reciente categoría de migrantes a los Estados Unidos, los que mantienen contacto con sus familiares a través de la telefonía y las remesas que envían a sus padres o esposas. Estos son los jóvenes quienes al concluir sus estudios de educación media básica, emigran en busca de una mejor calidad de vida que no obtendrían permaneciendo en sus comunidades.

### **2.3. El cambio de escala**

Molango es una región minera. No siempre fue así. En el proceso de antropización hasta la década de 1950 sus tierras eran explotadas para el cultivo de maíz, café y caña. Hasta entonces la valoración de la tierra estaba signada por rituales y fiestas patronales, como los *tlamanes*, fiesta organizada en honor del santo patrón de cada localidad para agradecer los primeros elotes. La manera de ver el espacio era

indisoluble de la toponimia. Con diferencias locales, los topónimos nahuas inscriben su significado en una forma de ver el mundo. Algunos, como relatos de la creación del mundo, y otros, como mecanismos de orientación y organización del espacio. Pero su uso para distinguir los límites territoriales parecen haber sido desplazados. ¿Qué lenguajes describen y redesciben el mundo serrano de los habitantes de Molango?

En la historicidad de Molango confluye la trayectoria social de los caciques desde la década de 1930 hasta 1960. A partir de entonces el paisaje cambió radicalmente. La explotación de yacimientos de manganeso introdujo otra valoración del espacio. Las relaciones intermunicipales de los municipios que constituyen la región Molango se activaron e insuflaron la vida social de las personas hacia otros rumbos y temporalidades. ¿Cómo es la versión de mundo de los habitantes de la sierra alta? En los pliegues intermunicipales de Tepehuacán de Guerrero y Molango, el pueblo de Cuxhuacán es un ejemplo de cómo podemos mirar a la región desde otra óptica.

Siendo consecuente con mi propia argumentación etnográfica: Para definir un lugar hay que inscribirlo en otro, en seguida cambio de escala hacia la posición de Cuxhuacán. A partir de ahí la tesis adquiere su dimensión de profundidad y extensión.

### 3. Cuixhuacan

Para brujos y burlistos:  
Cuxhuacán.  
De dominio popular.

El maicito está vivo,  
Si lo pixcas de noche,  
El ya tiene sueño,  
Si lo tiras en el río,  
En la noche se oye como llora un niño.  
Doña Julia Juvencio.

Esa flor huele...  
Pero ¡de corazón!  
Don Lucio.

Santo tlacuache,  
Santo tlacuachito,  
Tú tienes el poder.

Santo tlacuache,  
Santo tlacuachito,  
Tú tienes tu cola pelado.

¡Santo tlacuache  
Ni que la chingada!  
¡Yo solo soy un tlacuache  
Y de mazorcas me mantengo!  
Compadre Tlacuache.

#### 3.1. Cuixhuacan: Casa de árboles que no arden

Hacia el noroeste de la cabecera municipal de Molango, en algún lugar del *corazón de la sierra*, a 400 metros sobre el nivel del mar se encuentra el pueblo de Cuxhuacán. El poblado está asentado en la ribera del Río Claro, ahí donde la sirena se hacía cargo de los sustentos y resguardaba la casa de los peces en un lugar llamado *Michteco*. Rodeado de cerros al oriente y poniente del mismo, los abuelos contaban la historia del nacimiento del sol, tal vez por eso uno de sus montes situado al oriente, se llama *Tonallixpa*, donde aparece el sol.

Los olores de la cañada se confunden en una sola amalgama, donde el calor se matiza de humedad, y los aromas de la tierra se entreveran con respiraciones de flores

que huelen de corazón. Las flores de ornato de los *cuxhuatecos* son las buganvillas de color pálido rosado, blanco y rojo encendido. Pero sin duda, en época de lluvias, el poblado se reviste de verdor y las *serpientes de nubes* recorren los montes de norte a sur, hasta hacerlos desaparecer y al mismo tiempo develar que va a llover. Quizá por eso contaban que el origen del arcoiris era el aliento de una *mazacoatl*, una víbora cuya piel semeja la de un venado. Entonces, intuimos que Cuxhuacán no es el mismo: entendemos porque los narradores como don Miguel recrean en sus relatos el *poema del mundo*.

Este poblado formaba parte de las 22 estancias o pueblos sujetos al corregimiento de Molango en el año de 1550 (Meade:1949). Pero como se deriva de las descripciones realizadas por Gabriel de Chávez, Molango y sus estancias debieron formar parte del antiguo señorío de Metztitlán, puesto que durante el siglo XVI los españoles conservaron los límites territoriales que diferenciaban Metztitlán de la huasteca.

La lengua náhuatl se habló públicamente en Cuxhuacán hasta la década de 1950, pues el proceso de conversión al idioma español comenzó con mayor penetración en esos años cuando el profesor Florencio Hernández<sup>5</sup> organizó la primera escuela “formal” de instrucción primaria de tipo “federal”. A partir de entonces pocas personas se comunicaban en el idioma maternal<sup>6</sup>.

Los habitantes dicen que su pueblo fue fundado en el año de 1678 por dos personas procedentes de un pueblo vecino localizado al poniente, de nombre San

---

<sup>5</sup> Don Miguel Bautista consigna el dato de que en 1950 las autoridades de Cuxhuacán solicitaron a Francisco M. Austria que les asignaran a Florencio como profesor, petición que aceptó con la condicionante para el profesor de que habría de ganar menos que un profesor rural, ya que la escuela de Cuxhuacán era “federalizada”. Florencio hablaba náhuatl y español. El favor otorgado habría de resultar muy caro: en adelante Florencio se convirtió en orador al servicio del cacique don Pancho (Cuxhuacán, 06/10/02).

<sup>6</sup> Esas personas eran los arrieros que iban a comerciar y a comprar hacia los pueblos nahuas del norte, desde Tepehuacán hasta Tamazunchale.



Miguel Ayotempa. Los hermanos Juan y Cristóbal Santiago fueron reconocidos como los fundadores<sup>7</sup>.

En el año de 1877, Cuxhuacán fue registrado como pueblo ante el Jefe Político del Distrito Político de Molango. En el documento se describen los terrenos adjudicados al pueblo de Cuxhuacán<sup>8</sup>:

Están situados dichos terrenos en los puntos de Tecihual, Zacafiga, Teletla, Temascalhateno, Chichapa, Cececapa, Chapula, Tolantla, Ixmatlaco, Comala, Toncohuila, Acohuixpan, Coyolapan, lugar donde hay árboles de coyol, Ayahual, Tenango, Cuatezalay, Soquiapan pertenecientes al pueblo de Cuxhuacán tienen de superficie en su totalidad cuarenta fanegas sembradura de maíz **y forman una circunferencia los linderos siguientes...**

Lo que se relata enseguida es un recorrido. Los puntos que habrá de enunciar el relator, serán propuestos a partir de un lugar que el funcionario ubica en el norte, de ahí va delineando una circunferencia en la enunciación hacia el oriente, enseguida al poniente, luego al sur, hasta llegar al punto de inicio. Se trata de una relatoría geográfica. Un camino emprendido hacia el reconocimiento de los lugares descritos mediante referencias orientacionales y geométricas. La investidura del relator confiere a la descripción las características de un *acto de habla*. Se trata de algo más que proposiciones lógicas definidas como la articulación entre diversos puntos espaciales (Wittgenstein:2001:49 y 55) que comienzan en un punto de origen y concluyen en el mismo a manera de una circunferencia. En el momento adecuado, siendo la persona autorizada, sus proposiciones adquieren el rasgo de performativas. Son actos ilocucionarios (Austin:1998) que instauran legalmente a Cuxhuacán como un poblado. El enunciado: *...forman una circunferencia los linderos siguientes*, instala un mundo, erige a Cuxhuacán como pueblo definido proposicionalmente por la articulación de los linderos que forman (¿ó definen?) una circunferencia.

---

<sup>7</sup> En un documento elaborado por el delegado Higinio Alonso en 1998 se consigna dicha fecha recuperada de los testimonios de los "abuelos" del pueblo. La fecha es inconsistente, aunque no así la idea de un préstamo de la imagen de San Miguel, procedente de San Miguel Ayotempa, pueblo vecino de Cuxhuacán.

<sup>8</sup> "Testimonios de una escritura de adjudicación de terrenos otorgados a favor de los ciudadanos del pueblo de Cuxhuacán según adentro se expresa", Molango, Hidalgo, No. 202: 28 de junio de 1877.

Las referencias geocéntricas son expresión del modelo mental del relator. Al mismo tiempo es un legado de la memoria donde se alude a los topónimos nahuas que organizan de manera cognitiva al poblado (el modelo mental de los pobladores: id.):

...Por el **norte** un cerrito llamado Teólotl a Acapita, baja por una cuchilla de cerro llamado Tequauitl, punto al Río Grande luego cruzando el mismo río va en línea recta (a la punta) a la punta de un cerro grande, sigue a línea recta a un aguaje que sale de una laja de piedra continúa a recta al punto nombrado Chuechoyoco donde están dos piedras grandes sobre atrás sigue a línea recta a concluir a una loma alta a donde hay dos palos de pemuche continua al plan de Teletla. De aquí por el **Oriente** sube a línea recta a una peña que está en un pequeño plan, sigue haciendo una pequeña curva al paraje Nahualatl donde hay un manantial que tiene su origen en el cerro de Acayuca continua a línea recta por un plan al punto llamado TeCruz donde está un Tezacual hecho a propósito, baja después por una cuchilla a un cerro que se llama Tenacastla junto al camino que sube para Acayuca. De este punto por el **sur** baja a línea recta a un ojo de agua que está en una pequeña cañada donde hay también árboles de naranja, sigue recta por una cuchilla cruzando el camino de Ixcatlán hasta un Tetzacual que está entre un ocotal baja a línea recta al punto llamado Acatitlán, encuentra el Río Grande donde sube el camino a Ixcatlán, sigue bajando por todo el río al punto llamado Momuapa donde se une el arroyo de Tetelpa, continúa a línea recta cruzando el río y un cerro en su cima al punto de Ocotenango continua a línea recta a concluir a la punta de un cerro más elevado que se ve de Cuxhuacán nombrado Ocotepec. De aquí por el **poniente** cortando a línea recta a una ladera a un arroyo que está al pie de un cerro donde produce una especie de alumbre, luego sube haciendo una curva al punto Cosolatlaco, sigue recto a un arroyo llamado Chicoyoco a hacia, de aquí por una cuchilla a un cerrito de vado montañoso llamado Ahuallotlachiquil después por otra cuchilla al punto de Chamolatzintla, luego atraviesa una ladera a línea recta y va a un arroyo donde se *desvarranca* el agua, de allí sube a encontrar la cuchilla que conduce a línea recta hasta el punto del cerro de Teólotl mencionado al **principio**.

Hacia 1920<sup>9</sup> se ratifican las propiedades, y en la década de 1930 tienen lugar diversos procesos de reparto agrario que toman por sorpresa a los habitantes, quienes perdieron varios terrenos ante contratos ilegales avalados por una administración voraz y por los intereses arraigados de las oligarquías locales.

A los habitantes de Cuxhuacán les tocó jugar, como pueblo, un rol intersticial entre dos municipios: el de Molango, al que se encontraba adscrito, y el de Tepehuacán, ya que colindaba con el pueblo de Tamala de su jurisdicción, y con cuyos habitantes se presentaron los primeros conflictos de linderos con repercusiones municipales. Esto sucedió debido a que en Tepehuacán el "coronel" Honorato Austria, quien despachaba como diputado federal por el distrito político de Molango en el último período de gobierno de Lázaro Cárdenas, favorecía a quienes formaban parte de sus

---

<sup>9</sup> Escritura de terrenos propiedad de Cuxhuacán, 1920.

guardias blancas, mismas que le permitían resguardar el distrito político y afirmar su poder despótico.

Durante el año de 1958, siendo munícipe de Molango, quien en la década de 1980 llegara a ser promotor agrario de la región, Domingo Velasco, se enemistó con Francisco M. Austria, quien dominaba a los pobladores de la sierra alta. Ese mismo año Don Miguel Bautista<sup>10</sup> de Cuxhuacán, quien fue obligado a servir como soldado en las guardias blancas, había sido nombrado como Juez Auxiliar de su pueblo por mandato del viejo don Pancho (nombre con el que se dirigían al cacique Francisco M. Austria.) Entonces, Domingo Velasco, hastiado de tener que negociar las decisiones competentes a su municipio con el *viejo*, conminó a don Miguel a renunciar al cargo porque no era asunto ni de don Pancho, ni tampoco de Tepehuacán:

“En mi municipio yo mando, y, ¡para enfrentar a su *pinche* [interjección despectiva] padre hay que tener güevos!” [hay que tener valor]

Hacia la década de 1960, el presidente municipal de Molango, Alfonso Ábrego, se pronunció a favor de don Santos Bautista, por un problema de terrenos que el pueblo de Cuxhuacán demandaba para la comunidad. La decisión de Abrego respondía a un clima de tensión: Don Santos controlaba el peonaje, fungía como prestamista y lazos de compadrazgo lo unían al viejo don Pancho. En consecuencia, era incontestable, so riesgo de confrontarse con el cacique.

Pero la gente ya se defendía de los abusos. Romualdo Miguel, quien terminó la secundaria en Molango, encabezó un movimiento civilista de grandes repercusiones para la autonomía de Cuxhuacán. Ya no serían más un fetiche de los *caciques*.

El año de 1968 la asamblea comunitaria nombra a Juan Bautista, hijo de don Santos como Juez Auxiliar propietario. En protesta Romualdo presentó su

---

<sup>10</sup> Cuando don Miguel da fe de cómo fue elegido para formar parte del microejército de don Pancho, los ojos se le nublan, la vista se le humedece. Entonces, le propongo: “no tiene que hablarme de estas cosas si no quiere. Entiendo que pueda ser algo doloroso”, “Sí –dice-, luego me presiente la tristeza, pero un día me tenía que preguntar”.

inconformidad en el municipio y entonces fueron llamados a la presidencia de Molango los representantes de Cuxhuacán. Ahí, en pleno, el munícipe nombró a Romualdo como Juez Propietario y a Juan como suplente. Este acto intensificó los conflictos intraterritoriales que habría de culminar hacia la década de 1980 con la expropiación de los terrenos de bienes comunales que usufructuaban don Santos e hijos. La diferencia es que ahora el *viejo*, que había sido compadre de aquél, y padrino de alguno de los hijos, había muerto. En adelante los procesos de regularización de terrenos adquirieron otra connotación.

Durante el año de 1961 se elaboró el proyecto de plano definitivo de la comunidad, en el contexto de una política nacional de regularización de terrenos promovida por el régimen del entonces presidente de México, Adolfo López Mateos. Entonces, los topónimos nahuas del primordial de tierras de 1877 fueron desplazados por descriptores topográficos con fuertes repercusiones en la representación local e intervecinal de los linderos: ¿Cómo reconocer los linderos? Ya no se tenía por referente los topónimos nahuas, sino una fraseología cifrada por números.

Además la movilidad cambió entre los pueblos de la sierra. La caída de los precios de pilón afectó a las industrias locales de aguardiente. En parte porque las vías de comunicación permitieron la introducción del azúcar. Las carreteras y brechas abiertas a favor del eje minero han desplazado a los tianguis locales y han permitido la creación de nuevos puntos neurálgicos para el comercio, como la plaza hasta hoy conocida como *“La 300”*, nombre tomado de una referencia topográfica hecha por los trabajadores de la compañía Autlán próxima a la unidad habitacional Guadalupe-Otongo.

Hacia la década de 1980 tuvieron lugar las ratificaciones de bienes comunales y el registro de propiedades particulares. En esta época, don Chico Tomás principal comerciante de Cuxhuacán y personaje importante en la historia itinerante de la arriería al norte de Hidalgo, perdería la mayor parte de sus terrenos ante la falta de escrituras que avalaran sus propiedades. Sus comprobantes de pago efectuados en la receptoría

de rentas de Molango fueron insuficientes. La comunidad de Cuxhuacán se adjudicó los terrenos del otrora benefactor del pueblo, como terrenos comunales.

De haber sido un pueblo sometido a los mandatos de los intermediarios de poder, los habitantes de la sierra se comenzaron a defender. A finales de la década de 1980, el procurador agrario, Domingo Velasco, fue asesinado y mutilado de los genitales en el poblado de Atezca, en alusión a su dicho en contra de don Pancho (Bautista:2000b): *“Para enfrentar a su pinche padre hay que tener huevos”*. Pero quizá el suceso que más indignó a los campesinos y los hizo reaccionar frente a los abusos de autoridad, tuvo lugar en una propiedad de Tamala.

Mientras trabajaba un peón que había contratado don Salomón, para escardar la milpa, los agentes judiciales llegaron buscando responsables de sembrar marihuana, pues se había corrido el rumor de que el hijo de don Pancho, Francisco Austria Jr., sembraba el estupefaciente, sin que se le haya comprobado.

Los agentes exigieron una respuesta al peón, quien sólo atinaba a gesticular con los hombros que no entendía lo que solicitaban: Aquellos decidieron quitarle la vida descargando sobre el desdichado hombre, sus armas de alto calibre. La muerte del peón fue un escándalo porque se trataba de un sordomudo.

El rumor se extendió por los pueblos circunvecinos. Desde Tamala a San Miguel Ayotempa, Ixcuicuila, Cuxhuacán, San Simón, Acoxcatlán, Acuímantla, Tepehuacán, Chipoco, Chiconcuac. La noticia llevó a los pobladores a tomar la determinación de responder a las agresiones y atender solamente a los cargos imputados con documentos oficiales.

También a Cuxhuacán llegarían los agentes en la década de 1980 en busca de los hermanos Muñoz, de Ixcuicuila, acusados de sembrar marihuana en sus propiedades. Mientras se corría una carrera de caballos, los judiciales entraron a la cantina, preguntando por don Timo Muñoz. Este se encontraba a un costado del policía

judicial, quien no lo conocía. El suceso inspiró a los “favoritos” de San Simón para componer un huapango en honor de los Muñoz.

Desafiantes, los cuxhuatecos empezaban a dar fe de su propia manera de castigar a los delincuentes o transgresores: Mojar y mecatear (golpear con un lazo mojado) se convirtió en su principal herramienta. Cuando la judicial llegó para tratar el asunto de la tala inmoderada de la madera que se encontraba en propiedades ejidales del Cerro Colorado, y ya que iban dispuestos con armas AK 47, la gente se reunió y amarró a los policías, les reventó las llantas de su vehículo y los hicieron pedir perdón. En esos años las venganzas estaban a la orden del día.

En casos de justicia local no era diferente. Cuando los representantes del Partido Popular Socialista resultaron electos en Molango, a los activistas Irineo Hernández y familia les confiscaron sus bienes y ellos fueron exiliados del pueblo. La deslealtad en Cuxhuacán tiene un precio alto. Hoy se sigue una demanda interpuesta por los Hernández ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos. En Cuxhuacán los delegados que ordenaron los actos en contra de los Hernández se defienden bajo el argumento de “usos y costumbres”.

Tal vez por eso hacia la década de 1990 las autoridades locales con el apoyo de la asamblea comunitaria, se atrevieron a organizar un movimiento en contra de la minera Autlán, que no obstante los resultados nimios, mostraron su capacidad organizativa<sup>11</sup>. Lograron conjuntar a los pueblos de Tamala y Acayuca para demandar compensaciones por el daño al medio ambiente. El caso fue resuelto por el hijo de Domingo Velasco, el ingeniero Ricardo Velasco, quien despachaba como Coordinador de Atención a Comunidades en la Minera Autlán. Hacia 1998, cuando estuvo como presidente municipal de Molango, Aurelio Silva<sup>12</sup>, se integró un expediente para investigar el impacto ambiental de los trabajos de los mineros del manganeso, mismo

---

<sup>11</sup> Vásquez, Hermilo et.al. (21/09/2000): *El movimiento de protesta contra la minera*, entrevista colectiva, Cuxhuacán. V., Archivo de Cuxhuacán.

<sup>12</sup> Silva, Aurelio (2000): *Participación del municipio en el conflicto de la contaminación*, entrevista, Molango.

que fue turnado a gobierno en Pachuca, donde hasta la fecha no se han pronunciado. En palabras del propio Aurelio, se supone que habrían de dar cuenta de la calidad del agua del río claro, ante la desaparición de las especies acuáticas, análisis de contenidos tóxicos en la sangre de los habitantes ribereños, y un diagnóstico del impacto ecológico por emisiones de polvos.

La minera atendió a las recomendaciones de la SEMARNAP<sup>13</sup> y el polvo (producto de la calcinación del mineral) que durante muchos años (desde la década de 1960 hasta la de 1990), era expulsado por el respiradero del horno de la planta de Ayotetla (Unidad Molango), comenzó a ser capturado por filtros.

Actualmente se reúnen, a través de la COEDE (Comisión de Ecología del Estado), representantes municipales de los municipios que conforman el distrito manganesífero de Molango. Las utilidades por la renta de uso de suelo son de aproximadamente cien mil pesos anuales, lo que son retribuidos por la minera a los municipios. Estos funcionarios se ocupan de atender los problemas como asuntos de gobernabilidad más que de salud pública<sup>14</sup>.

Hoy, los cuxhuatecos viven otros tiempos, los de la erosión territorial: la desertificación y la migración de los jóvenes hacia las ciudades. En el pueblo están quedando viejos y niños en edad escolar. Los jóvenes, una vez terminada su educación secundaria, emigran a las ciudades, y recientemente hacia los Estados Unidos en busca de trabajos mejor remunerados.

Los que se quedan perpetúan las políticas de habitamiento del poblado. Se ciñen a las actividades agrícolas y ganaderas que les permiten una mínima reproducción social. Son cautivos de los programas de intervención comunitaria de los funcionarios

---

<sup>13</sup> Gonzalo (1999): *La contaminación en Molango*, entrevista informal, Molango.

<sup>14</sup> En un cuestionario realizado por la COEDE en Molango (1999), a cargo del profesor Manuel Velasco (2000), los índices eran tendenciosos. Como resultado, se responsabiliza a los campesinos de la deforestación y desertificación de la sierra Molango. Solamente los pueblos de Cuxhuacán, Naopa, Zacuala, Achocoatlán, y Acayuca, enuncian daños provocados por la minera Autlán al medio ambiente. Al preguntarles qué tipo de contaminantes (sus nombres), ninguno supo que responder. Llevado a un

municipales, quienes invariablemente condicionan los recursos económicos para los grupos que los favorecen con su voto. La organización del tiempo y el espacio corre a cargo de los funcionarios locales, quienes obligados a servir a su pueblo, no quedan bien con nadie. Invariablemente el hecho de pertenecer a un grupo político (PRI ó PT), secta religiosa (católica o evangélica), o familia (Trinidad, Vite, Alonso, Santiago, Tomás, Bautista, Vásquez, Cano, Miguel), es motivo de simpatía o enemistad.

### **3.2. Organización del tiempo y del espacio**

En Cuxhuacán los campesinos siguen haciendo milpa, aunque “ya nada más por gusto”. Otros reconocen que si no trabajan no comen. En cualquier caso dependen fundamentalmente de la siembra del maíz, frijol, chile, calabaza, y en menor grado del corte de café y alguno que otro de la molienda. El tiempo agrícola se divide en dos: la siembra de temporal, y las denominadas “aventureras”. Ambas temporadas son incentivadas por los funcionarios de Molango, quienes destinan parte de los recursos económicos del presupuesto (PROCAMPO) para proyectos de desarrollo agrícola en las comunidades.

La siembra de temporal abarca los meses de marzo a mayo. Para sembrar, los campesinos usan el sistema de tumba, roza y quema, debido a que invierten menos tiempo que si lo hicieran entre la basura. Previo a la siembra es importante “matlayar”, es decir, tumbar el “monte”, destruir la maleza y otras plantas que se consideran dañinas para el crecimiento de la milpa. Para esa labor se ayudan de una hoz (güingaro) y un machete. Debido a las condiciones montañosas de los terrenos de cultivo, que llegan a tener una pendiente de hasta 75 y 80°, el trabajo es de tipo manual. Las bestias solamente se usan para cargar tercios de leña, cargas de pilón y contadas ocasiones, costales de maíz. Entre febrero y marzo, algunos campesinos siembran maíz de humedad. Para ello se auxilian de marcadores temporales cifrados en la interpretación que hacen de la posición lunar en el poniente hacia finales de febrero. El grado de inclinación de la silueta lunar es un indicador de la cantidad de lluvias que se

---

lenguaje técnico, un campesino no podría decir que se trata de plomo, y menos podría demostrarlo.



esperan. Si la luna no tiene pendiente, los campesinos infieren que habrá una temporada de sequía, en consecuencia se abstienen de sembrar o se consuelan diciendo que “Dios tiene la última palabra”. Durante el mes de marzo, aquellos que tienen cañales, como don Libo y Benito contratan peones para la molienda que dura entre dos y cuatro semanas para una producción de ochocientas mancuernas de pilón, equivalente en peso a una tonelada. La semana de carnaval y la semana santa son el preámbulo para esta actividad, pues se consideran que ambas promueven una liturgia que debe respetarse: *“Las fiestas del diablo como del señor, se respetan”*. En el transcurso de los meses de marzo a junio, los campesinos se dedicarán a cuidar que las matas de maíz se desarrollen adecuadamente. Por lo tanto habrán de escardar la milpa con el güingaro para retirar la basura y las plantas dañinas. Cuando la mata de maíz ya va “jilote” como ellos dicen, entonces se auxilian de los perros para que ahuyenten en las noches a los animales de vereda: Como las tuzas y los tlacuaches, principalmente. Otros más pasan un par de noches en el monte, como don Lucio, para estar pendiente de que los animales no destruyan las plantas de maíz.

El 25 de julio, fecha en la que se festejan los elotes en Tepehuacán de Guerrero (la fiesta de los “tlamanes”), representa una posibilidad para sembrar maíz. La finalidad es, además de tener maíz para el autoconsumo, tener elote tierno para honrar al santo patrono San Francisco, el 4 de octubre.

MES	ACTIVIDAD
Enero	1 enero Zacahuile, Corte de café, cosecha de maíz de Cehualmilli
Febrero	Corte de café, matlayar, cosecha de maíz de Cehualmilli. Hacia finales de febrero se espera una señal en la pendiente de la luna creciente cuando se pone en el poniente. Este será el indicador de si va a llover, para que quienes hagan siembra de humedad en marzo se atrevan a hacerlo.
Marzo	Siembra de maíz de humedad. Corte de caña y molienda para hacer pilón. Dos primeras semanas o hasta cuatro semanas. Semana carnaval, semana santa.
Abril	Siembra de maíz y frijol de temporal. Escarda. Programa para sembrar en la basura.
Mayo	8 de mayo, San Miguelito. Siembra de maíz y frijol de temporal. Escarda
Junio	Escarda
Julio	Escarda, 25 de julio, siembra maíz para tener elote o maíz tierno el 4 de octubre. El mismo día se festejan los tlamanes en Tepehuacán.
Agosto	Escarda (Animales de vereda)
Septiembre	28 septiembre, San Miguel. Escarda (Animales de vereda)
Octubre	4 octubre, San Francisco. Cosecha de temporal, siembra, (Animales de vereda), Sacrificio puercos
Noviembre	1 y 2 de noviembre. Siembra, cosecha de temporal. Sacrificio de puercos.

Diciembre	8 de diciembre, 12 de diciembre, 31 diciembre. Cosecha, corte de café. Venta de ganado. Sacrificio de puercos. Nacimiento de becerras.
-----------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fuente: Sánchez, J.: *Trabajo de campo*, Cuxhuacán: 2000, 2001.

Entre los meses de octubre a noviembre hay quienes se arriesgan con las milpas aventureras para tener maíz hacia enero, febrero. Durante el mes de diciembre, además de la escarda, se ocupan en cortar el café, actividad poco remunerada y que se va posponiendo. Una vez que se corta lo ponen a secar: Una parte de ese café la encostalan para esperar posibles clientes que pagan el cuartillo (dos cuartillos hacen un kilogramo) a cinco pesos. Otra parte es de consumo. En este caso, el café una vez seco es depositado en bandejas de madera, donde se mortera para quitarle la cáscara. Ese café es el que se ocupa para las necesidades locales, lo tuestan en los comales, y después se muele manualmente en molinos mecánicos.

Adicionalmente al trabajo agrícola los comuneros cuentan con potreros y un promedio de cuatro a cinco vacas por familia. Contadas excepciones, tres familias consideradas como las más ricas y con influencia política tienen hasta una treintena de vacas cada una. Sus reses pastan en predios que no pertenecen a la comunidad de Cuxhuacán. Estos se localizan al sur en terrenos del poblado de Ixcatlán que fueron adquiridos mediante contratos de compraventa en los albores de la década de 1990.

El cuidado de las reses, para los pequeños propietarios, significa una inversión capitalizable en momentos de extrema necesidad o urgencia. Por ejemplo, cuando un familiar se enferma y es necesario pagar su traslado y hospitalización, o bien para saldar deudas. Habitualmente los “corredores”, personajes itinerantes que recorren los poblados con la finalidad de comprar ganado a precios bajos, negocian las reses con los habitantes. Una res puede alcanzar a lo sumo un precio de cuatro mil pesos. Los “carreros” disponen de camionetas de redilas para trasladar las reses hacia Ixtlahuaco, lugar que concentra la mayor actividad ganadera de la región serrana de Molango. Por su parte, los grandes propietarios como don Emiliano, hacen negocio no sólo con los “carreros”, sino también con los habitantes de la cañada. La clave del negocio es la reproducción ganadera. Cada cría habrá de representar un negocio donde se recupera el tiempo invertido y los cuidados prodigados durante su crianza.

Debido a la escasez de pastos y la falta de lluvias, la ocupación de los potreros particulares se alterna con los potreros comunales. Cuando la situación es apremiante los campesinos se ven obligados a buscar forraje en otros lugares, y, los que poseen recursos, a comprarlo.

Por su parte, los comerciantes organizan sus actividades de otra manera. Los que se dedican al negocio en pequeña escala, surten sus tiendas de abarrotes en lugares como la plaza de Otongo, lugar donde adquieren alimentos básicos y productos “chatarra”, que provienen de la central de abastos de Pachuca y los poblados de Ixtlahuaco, Tlanchinol y Xochicoatlán. Don Calixto y don Martín pertenecen a esta categoría. Ambos heredaron de sus padres el oficio, salvo que ellos ya no se dedican a la arriería. Abordan las camionetas de los comerciantes mayores, quienes realizan viajes cada sábado hacia la plaza de Otongo, para surtir sus camionetas con productos que a su vez habrán de revender en las comunidades serranas de San Miguel, San Simón, Tepehuacán, Ixcuicuila y otras.

Por último están aquellos que no organizan su tiempo, y más bien sus actividades dependen de los tiempos de otros, quienes ocasionalmente se emplean como albañiles en obras de la construcción y como cargadores en la recolección de piedra grava en los márgenes del río claro.

### **3.3. El espacio de visibilidad mutua (lo público)**

Lo *público* es el espacio de “visibilidad mutua” (Joseph:2000:49-56). Ahí donde nos encontramos y decidimos socializar nuestras ideas, donde tiene lugar el juego, las decisiones de la comunidad y muy seguramente, el intercambio de nuevas y de chismes, hablamos de lo público. La significación de la vida pública en Cuxhuacán varía de acuerdo con los elementos significantes en varias direcciones: contextuales, situacionales, estructurales, y claro, producto de la interacción social. Con esta distinción podemos hacer la siguiente tipología de significaciones del espacio público en Cuxhuacán.

En Cuxhuacán las cosas se hacen en pareja. Así, *con un compañero*, dicen, *las cosas son distintas*. Un hombre sin su mujer está triste, y la mujer que enviuda, debe buscar a su hombre para salir adelante. No siempre es así. Pero en la vida pública sí. A un delegado le subyace un subdelegado, los comisariados se auxilian de sus secretarios, porque si ellos no saben escribir, los que han estudiado complementan sus actividades. Así, experiencia y letra se articulan y se acompañan. En la iglesia católica sucede lo mismo, donde hay dos “fiscales” que se hacen cargo de las festividades y de organizar la liturgia diariamente. Dos santos se unen en la representación del pueblo: San Miguel y San Francisco. Cuando nacemos, decían los abuelos, ese mismo día nace un animal que representa nuestro espíritu: Serpientes, tlacuaches, conejos, venados, águilas, auras, alacranes. En el día somos uno y en la noche somos otros. Pero cuando expresamos nuestros pensamientos y sentimientos, somos uno solo. Por eso en Cuxhuacán todavía se escuchan frases como: *mi pienso*, es decir, mi pensamiento, opinión o parecer.

La vida pública es compleja: cuando contradecemos *los piensos* de otros, surgen controversias, las que con toda justicia deben ser resueltas por el delegado, quien imparte justicia con un criterio: *partes iguales*<sup>15</sup>.

Cada noche entre las ocho y las diez, los funcionarios públicos de la localidad se reúnen en la plaza central del pueblo para atender y resolver los asuntos relativos a temas del dominio de bienes comunales, ejidales, escolares, y de vecindad. Algunos eventos en el pasado les han ganado el mote de ser personas de trato difícil. Podría decirse que la comunidad se rige por usos y costumbres. Nadie puede estar más allá de la comunidad. Quien llega a transgredir las convenciones comunales es castigado mediante el retiro de sus propiedades.

El delegado es la autoridad que representa al pueblo. Este es designado por la asamblea comunitaria y su cargo es reconocido por las autoridades municipales.

---

<sup>15</sup> Porfirio Trinidad, quien ocupó el cargo de delegado hacia finales del año de 2000, reconoce que en Cuxhuacán son enseñados, cuando ocupan cargos como el enunciado, a que deben impartir justicia: “partes iguales”, es decir, equitativamente.

Anteriormente se les conocía como jueces auxiliares, propietario y suplente. Al delegado le compete resolver controversias entre vecinos, resguardar el orden público, y llevar un control sobre las faenas y participaciones comunitarias de los habitantes del pueblo.

Durante el año 2000 Domingo Trinidad, el delegado electo, quien hizo públicas sus inclinaciones partidistas fue acusado de maltrato a las mujeres de la comunidad que se aproximaban a él para solicitarle su apoyo. Doña Justina (Sánchez:E6), encargada del programa de apoyo comunitario, PROGRESA, y de una granja de tomate con sistema de riego, lo llevo a dimitir. Acuso a Domingo de tratar a las mujeres de manera despótica.

En Cuxhuacán se han presentado juicios emprendidos por mujeres en contra de los señores desde la década de 1950. El caso de don Luis Tovar fue ejemplar: un marido golpeador y ebrio que fue denunciado por maltrato en esa época. El caso fue turnado al Juez de Partes en Ixcatlán, y como el señor había servido al cacique don Pancho, fue exonerado. Pero en Cuxhuacán las cosas fueron distintas porque la comunidad le quitó sus propiedades y se las otorgó directamente a su esposa, quien hasta la fecha vive separada y se hizo cargo de los bienes y de las propiedades que eran competencia de don Luis. Los ejemplos enunciados son casos límite que nos permiten ilustrar el sentido de justicia local a *partes iguales*.

Un 70% de la población es priísta, es decir, favorece al PRI, porque no se conocía otro partido y los munícipes los han hecho creer que los recursos que son asignados para programas sociales y de apoyo a los campesinos los envía y son patrimonio del PRI. En la política local ha habido cambios que más que reflejo de una nueva cultura política, son la muestra de escisiones entre los puestos de mando medio y la cúpula priísta.

Los delegados de las comunidades son un eslabón de las decisiones municipales en la distribución de recursos económicos. Éstos son producto de la

elaboración de programas sociales y se derivan de la asignación de recursos estatales. Estos apoyos se efectúan a petición de las comunidades, y son evaluadas por los municipales, quienes tienen regularmente inspecciones de la contraloría de Pachuca para vigilar la asignación, destino y uso de los recursos.

Para una comunidad que se rige de manera comunitaria, es necesario que el delegado lleve un control de las faenas asignadas para chapolear (quitar la hierba) los potreros, pintar las escuelas, limpiar el río en las épocas de semana santa, quemar la basura, apoyar con peones al comisariado de bienes comunales y castigar a los transgresores de la paz pública.

Los comuneros ejercen coacciones muy fuertes sobre los miembros. Para conservar los derechos de propiedad comunal se debe “servir al pueblo”, es decir, todos los integrantes del cuerpo de comuneros, en algún momento de su vida tienen la obligación de ocupar los cargos que se les asignen. Además, si salen de la comunidad por un lapso mayor a un año sin permiso de la asamblea, se le retiran sus derechos.

Hay dos Comisariados, uno de bienes comunales, y otro de bienes ejidales. El primero se encarga de controlar y racionar el uso de potreros, milpas y terrenos comunales. En la temporada de secas se resguarda un potrero comunal al servicio de los peticionarios, quienes tienen derecho de tener en ese potrero no más de cuatro o cinco vacas para que coman de la pastura, con una cuota mínima, y que al cabo de una semana debe hacerse efectiva. La idea es que se debe rotar el uso del potrero para darle oportunidad a otros.

Las decisiones públicas que se toman en el pueblo tienen como criterio fundamental la sensibilidad de la comunidad. No hay lugar para la individuación o para las decisiones personales. Cuando no hay acuerdos, los pronunciamientos se diferencian a otra reunión de la asamblea de comuneros. Por ejemplo en lo concerniente a la asignación de solares y terrenos de labranza.

Por su parte, el comisariado de bienes ejidales tiene la función de atender las controversias intervecinales con otros pueblos. Por ejemplo, en ocasión de que los habitantes de Tamala derribaron una mojonera (una piedra que señala el límite entre los dos pueblos en un punto de un terreno), los habitantes de Cuxhuacán se indignaron y conminaron al comisariado de bienes ejidales para que elaborara una carta dirigida a su homólogo de Tamala con la finalidad de que se dignara resarcir el daño.

Casos parecidos ocurren con el uso de manantiales, los que pueden ser compartidos, siempre y cuando medie la palabra, pero si no hay acuerdos, y se toma el agua de los manantiales que se ubican en uno u otro pueblo, es motivo de controversia. Ésta se puede resolver localmente, y en caso de que no sea así, se convierte en un problema municipal.

Por otra parte están las comisiones de padres de familia vinculadas a las necesidades de las escuelas, preprimaria, primaria y secundaria. Las comisiones que se forman cada año tienen por función la de atender a las peticiones de los profesores. Generalmente estas consisten de organizar cooperaciones para la salida de los alumnos a eventos regionales como torneos de fútbol, basquetbol, voleibol y otros. Además se organizan faenas como pintar la escuela y trabajar en las huertas escolares.

### **3.4. Políticas de habitamiento y uso de suelo**

El patrón de habitamiento en Cuxhuacán es de carácter patrilocal, se encuentra en línea directa con el solar de los padres, quienes otorgan o asignan un espacio para los hijos varones que se casan. En la década de 1940 había un total aproximado de 107 viviendas y una población estimada de 350 a 400 personas<sup>16</sup>. Las casa eran hechas de lodo entreverado con chinamel y techumbres de zacate rojo. Quienes no tenían para comprar zacate rojo, entonces techaban como lo acostumbraban sus ancestros, con ramas y hojas del árbol de *cuixquauitl*. A estas edificaciones se les denominaba “casa de vuelo”. Para armar la estructura utilizaban cuatro troncos gruesos con forma de

horqueta, sobre los cuales asentaban travesaños que serían el soporte de unas tarimas, dejando un espacio entre estas y la techumbre de forraje. A este espacio se le denomina “tapanco”. En los tapancos se guardan los costales de maíz, frijol y café. Dentro de estas casas de vuelo se destinaba un lugar esquinado para la cocina.

Cuando se erigía una casa por primera vez se realizaba un ritual. En medio de la casa se ofrendaba un zacahuil relleno de carne de gallo. Se ofrecía un trago de aguardiente a cada una de las cuatro esquinas que semejaban puntos cardinales y entonces le hablaban a los cuatro vientos (*ejecames*) para que en el nuevo hogar no faltara el alimento. Adicionalmente, había quienes “curaban” (las bendecían) sus casas demarcando el exterior con petróleo y ajo molido. De esa forma ahuyentaban a las envidias. Esta versión de mundo compuesta de cuatro puntos cardinales y un centro no era privativa del espacio doméstico. Estos demarcadores se usaban en las milpas, cañales, y para cocer la piedra caliza. Quienes participaban de estas actividades eran convidados a comer del zacahuile y a compartir un trago de aguardiente. Hoy su uso es discrecional. Don Esteban, quien conserva esa tradición, lo hace para otros, pero cobra sus servicios.

Actualmente las casas son de diferentes materiales como el hormigón, tabique, techos de láminas y cemento armado. Solamente quedan algunas viejas casas de vuelo que son usadas todavía como cocinas, pues continúan utilizando como combustible la madera. Habitualmente en las cocinas pernoctan los padres de familia, mientras que los hijos lo hacen en las nuevas edificaciones.

Para el año 2000 se consignan 120 familias para un total de 850 habitantes. Entre 1995 y el año 2000<sup>17</sup> se presenta una tendencia de migración constante por parte de los jóvenes que terminan la secundaria, quienes se van a las grandes ciudades en busca de empleos.

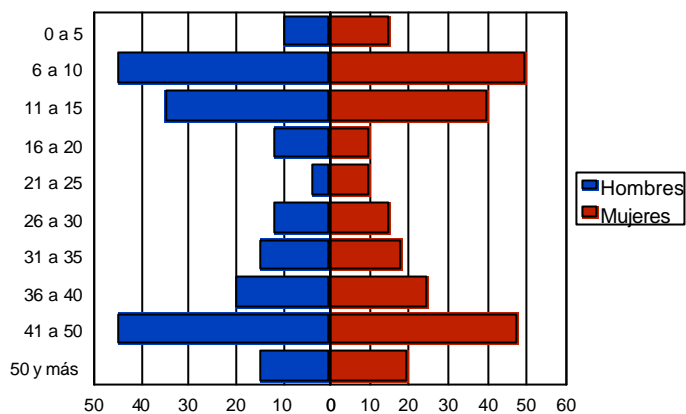
---

<sup>16</sup> Don Romualdo Miguel logra reconstruir los patrones de habitamiento con base a un mapa elaborado por él en la década de 1940 (septiembre, 2000.)

<sup>17</sup> Estadística de base para la asignación de recursos del programa PROGRESA a cargo de la Clínica de SSA de Cuxhuacán (marzo, 2000.)



## Población actual de Cuxhuacán



Fuente: Clínica de Salud

En el gráfico el rango de 11 a 15 años de edad refleja la estadía de los jóvenes en Cuxhuacán mientras estudian la secundaria. Para el siguiente rango, de 16 a 20, y de manera más notoria entre los 21 y 25 años de edad, la población juvenil disminuye. Al cotejar los nombres de los listados de las últimas tres generaciones de escolares de la secundaria egresados entre 1994 y 2000, con su estadía actual, la tendencia es abrumadora: el 98% de jóvenes que terminan la secundaria migran hacia la zona metropolitana de la ciudad de México (Simplicio:2000.)

Los cuxhuatecos idearon restricciones sobre el uso, pertenencia y conservación de los derechos de los terrenos comunales. Los habitantes de Cuxhuacán no permiten la individuación intraterritorial. Es decir, las decisiones colectivas sobre el uso del suelo se imponen dentro de la comunidad, y las decisiones individuales son contestadas por el discurso de la asamblea comunitaria. Sin embargo, las migraciones no se evitan porque ya no hay más terrenos comunales que compartir o repartir.

### 3.5. ¿En qué momento nos deslindamos?

El día 7 de abril de 1961 (Diario Oficial de la Federación:11 de abril de 1961) por resolución presidencial se aprobó el *plano proyecto* de Cuxhuacán elaborado

previamente por el Cuerpo Consultivo Agrario el día 13 de enero del mismo año. En la resolución se confirma y titula una propiedad de 691-00-00 hectáreas de terrenos comunales. La ejecutoria se hizo efectiva hasta julio de 1980 a favor de los comuneros de Cuxhuacán. Durante los siguientes años la inconformidad de la oligarquía local no se hizo esperar.

Don Santos Bautista Miranda, huérfano de padres, se habría de convertir en acérrimo rival de la comunidad de Cuxhuacán. Siendo muy joven se dedicó al comercio. Se presume que cuando trabajaba como peón en un rancho de la localidad al lado de un mudo, éste topó con la pala un material duro. Entonces quiso llamar la atención de Santos, quien al observar que se trataba de unas ollas de barro, distrajo al peón con engaños. Como el mudo era “güigüito” (estúpido), no era capaz de entender que aquello con lo que se había encontrado era dinero. Acaso tampoco sabía el valor del dinero, afirman nuestros relatores. Santos encontró la fortuna sin buscarla: centenarios y pesos de plata que presumiblemente los revolucionarios o bandoleros habían enterrado en ese lugar a su paso. Desde entonces le dicen de apodo “el güigüito”, por haberse aprovechado de una situación de la que tomó ventaja.

Por su parte don Santos (Sánchez:Diario de campo:E6), recuerda que no fue dinero lo que encontró, sino que tenía una forma diferente de concebir el trabajo. Comenzó pidiendo dinero a réditos al mayor prestamista de la región, quien vivía en la ranchería de Acuimantla, al noreste de Cuxhuacán. El dinero que recibió lo invirtió en el comercio. Compró mulas. Comenzó a recorrer otros pueblos llevando mercancías escasas y de esa forma inició su fortuna. Cuando reunió un capital considerable decidió comprar un “trapiche” y sembró caña. Contrató peones y pagó por adelantadas dos semanas, para comprometerlos a moler un promedio de cuatro a ocho semanas. Sus principales compradores se encontraban en Tepehuacán de Guerrero, quienes en los años cincuenta dominaban el comercio, las vías de comunicación y el peonaje. Entró en contacto con el viejo don Pancho, quien estaba casado con doña Juana Cabrera, beneficiaria del rancho Xochimilco en San Simón, lugar donde se fabricaba el

aguardiente “amarillo” de excelente sabor y gran consumo regional. Pronto hicieron tratos. Don Santos distribuía pilón para doña Juana Cabrera.

Su fortuna fue creciendo. Ganó prestigio. Con su primera mujer procreó a sus hijos Juan, Erasto y Gumersindo. Al fallecer su esposa, se casó con una mujer de Tepehuacán con la que procreó dos hijas, que hasta la fecha lo cuidan en su rancho de Epixtla, retirado ya de las decisiones públicas de las comunidades. Don Pancho se hizo compadre de don Santos. Una alianza de oligarquías locales que habría de durar hasta la década de 1960, solamente interrumpida por la muerte del *viejo*.

¿Quiénes serían un contrapoder para don Santos? Las resoluciones presidenciales en la titulación de las propiedades comunales desencadenaron una serie de acontecimientos que marcaron una nueva etapa en los procesos de territorialización en Cuxhuacán. Esta historia comienza en 1964 como una consecuencia de la resolución de 1961, y se prolonga hasta la década de 1990. Los campesinos se deslindaron de su anterior visión de los procesos de territorialidad. Aprendieron a moverse entre los huecos abiertos por la ley, entre los resquicios de la voluntad política, y con apego a los usos y costumbres locales.

Durante los siguientes años la resolución causó la inconformidad de don Santos Bautista, quien en el año de 1964 instigó a sus peones a oponerse a los representantes de la comunidad. El detonador del conflicto fue por un problema de malversación de fondos, producto de la venta de varias fanegas de maíz cosechadas de una parcela de la comunidad (Miguel:2000a,b,c; Vite, T.:2000:E5.)

En el enfrentamiento participó Romualdo Miguel (30/09/2000.) Por órdenes del viejo don Pancho, su jefe de armas, Bartolo Vásquez, habitante de Cuxhuacán, se dirigió en búsqueda de Calixto Cano para solicitar 60 peones para trabajar en el rancho de Ayoco, propiedad del viejo. Calixto ostentaba el cargo de Juez Auxiliar de la comunidad. Se armó un zafarrancho. Pistola en mano, Bartolo, último eslabón de un poder autoritario e ilegítimo que tuvo su origen en las postrimerías de la revolución mexicana, amenazó a Calixto. Romualdo, quien estudió la primaria en Cuxhuacán, y

más tarde la secundaria en la cabecera municipal de Molango, tenía el grado necesario que lo capacitaba como profesor rural, grado que rechazó a favor de su identidad social como “hombre de campo”. Así que conocía la constitución política de México, sabía leer y escribir, tenía conocimientos de historia. En los años gloriosos de don Pancho que alguien estudiara como Romualdo era imposible. Los diarios estaban prohibidos, y si alguien leía públicamente un documento era acreedor de sospechas de subversión. No amanecía al día siguiente.

Las intenciones de amedrentar al Juez no prosperaron. Romualdo amarró a Bartolo y le ordenó deponer las armas. A partir de ese momento este hombre sería la punta de lanza de cambios profundos y radicales en el pueblito de Cuxhuacán, pero también en las relaciones intermunicipales de Tepehuacán de Guerrero y Molango. Sería el primer pueblo que se oponía a los caciques.

El usufructo de la venta de maíz sin su consentimiento encolerizó a don Santos (Toribio Vite:E4). Las posiciones se dividieron en dos grupos: la mayoría de los comuneros (84) estaban con don Santos, pues era el único que pagaba por adelantado a los “semaneros” y peones que trabajaban en sus tierras de labranza. El grupo que encabezaba Romualdo y Marciano, era más reducido, de 30 personas aproximadamente. La inconformidad del oligarca era una reacción al cambio de régimen de propiedad. El resolutivo presidencial de 1961 comenzaba a tener sus primeras reacciones.

Lo que antes parecía ser una expresión de usos y costumbres se convirtió en anómalo. Los conflictos territoriales adquirieron un nuevo matiz. Los límites municipales se restablecieron. La gente “buena” de Tepehuacán, como se llamaban así mismos en alusión a la defensa “heroica y providencial” de su municipio en el pasado, y guiados por la intervención “divina” de su santo patrono, Santiago Apóstol y por su guerrero mayor, don Pancho, en contra de la “gente mala” de Tlahuiltepa, comandada por el coronel Cabrera; serían llamados al nuevo orden (Vásquez:2000:E4.) No fue una transición simple. Tanto que en 1964 el ejército del estado de Hidalgo mandó un

batallón para ocupar la plaza de Ixcatlán y desde ahí vigilar que la *gente buena* de Tepehuacán no tuviera la tentación de recuperar las posiciones que sus guardias blancas resguardaban con tanto esfuerzo y dedicación en Cuxhuacán y pueblos vecinos como Ixcuicuila y Tamala (Cano, N.:2000a,b.)

Los reclamos no se hicieron esperar (Miguel:Op.cit.) En la cantina del pueblo don Santos fue a tomar un trago de aguardiente. Se hizo de palabras con un comunero de las huestes del joven letrado, Romualdo. No se aguantó las ganas de pelear. Se le fue encima a los golpes a Ernesto Agustín, comunero del grupo de Romualdo. Como resultado de la gresca Ernesto resultó herido de una oreja. El problema trascendió fronteras. El agresor fue remitido al municipio de Molango por el juez propietario de Cuxhuacán. Ahí, las influencias de don Santos parecían vigentes. No tardó en sobornar a Domingo Velasco, quien ya estaba enfrentado con don Pancho. Ambos habían tenido serias diferencias que se derivaban de las presiones estatales por restaurar el orden. Sospecho que en el fondo se trataba de divergencias por lo que habría de significar un negocio pingüe para la región: El seductor mineral de manganeso y las participaciones económicas que se habrían de derivar de los pagos por uso de renta de suelo. Por eso el ejército mando resguardar la zona. Para atemperar las posibles divergencias por la presencia de los mineros.

La influencia de don Santos no lo eximió de pagar una fianza para salir de la cárcel local acusado por agresión. A su regreso quiso vengarse de las autoridades locales que lo enviaron a Molango. Pagó los servicios de un militar con grado de sargento. Este se dirigió a la casa del juez propietario, Nieves Cano (2000:a,b.) Tenían la consigna de llevarlo fuera para dialogar sobre el problema con don Santos. El militar estaba ebrio. Había cobrado por anticipado el encargo. Hábilmente Nieves Cano se negó a tratar asuntos “oficiales” a no ser que fuera en su oficina. El militar, quien no pudo comprobar el sentido legal de sus actos, desistió.

Las divisiones internas provocadas por un renovado régimen de “propiedad comunal”, con un resolutive presidencial que ratificaba sus posesiones comunales, y

que trabajaba en contra de las pretensiones de las oligarquías locales por explotar las tierras de labranza que venían ocupando por años, sería la última expresión de las formas de intervención territorial por parte de un injusto sistema de reciprocidad consistente en trabajar como peones en sus propias tierras y al servicio de una cadena económica que comenzaba con don Santos, pasaba por la destiladora de aguardiente de doña Juana Cabrera y terminaba con don Pancho. Se acabaron los tiempos en que los campesinos, siendo niños todavía, eran embrutecidos con un trago de aguardiente para aguantar las jornadas de trabajo, bien como peones, o como faena a favor de la “gente buena”. De ahí el dicho local: *“Para hacer algo fuerte hay que tomar algo fuerte”*, en alusión al aguardiente.

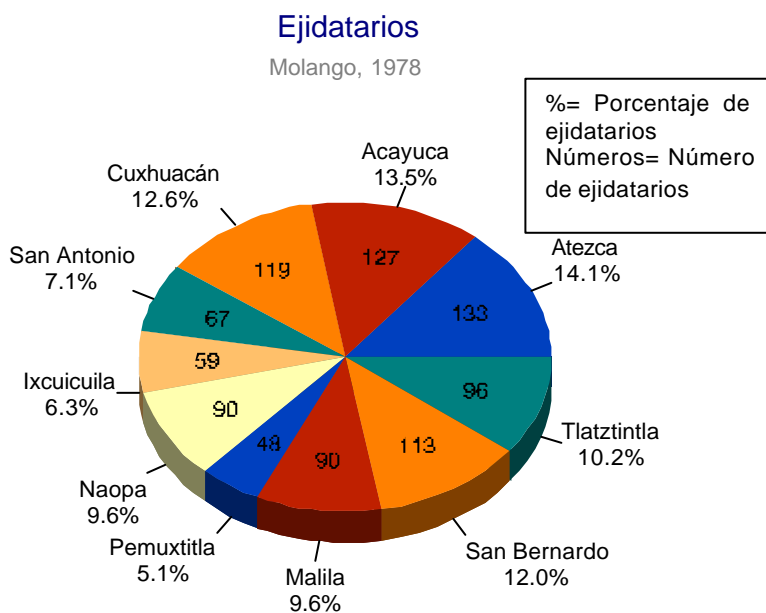
En 1964, el munícipe Alfonso Ábrego, quien ya había sido presidente municipal en el segundo lustro de 1950, intervino para unificar a la gente de Cuxhuacán. Reunió a los de Romualdo y de Santos. Su solución dividió más a la gente porque favoreció al grupo de don Santos. Ábrego había sido profesor rural como muchos de los funcionarios políticos de Molango. Conocía las localidades y a sus habitantes. Nadie se atrevía a desafiar a don Pancho. Y en el caso particular de los cuxhuatecos, afirma (Ábrego:2000) que ellos mismos estaban al servicio del cacique. Como profesor de la secundaria local de Molango educó a muchos jóvenes de la región, entre ellos a Romualdo. Pero el volado estaba en el aire. Fue hasta finales de la década, cuando al intervenir el munícipe Anselmo, los ánimos se calmaron. Romualdo fue electo como juez propietario con el aval de la presidencia municipal, y el hijo de don Santos, Juan Bautista, como auxiliar.

La década de 1970 fue de cambios controversiales. Comenzando por la muerte de don Pancho, y avanzando con el resurgimiento de su estirpe a través de Francisco Austria Jr. y el nieto de don Pancho, Pepe, quien cometía tropelías como todo un calígula local, insaciable y procaz. En conjunto verían la región de otra manera, cada vez menos de manera unilateral. El poder personal y omnisciente se fracturó. La veleta del tiempo cambió a favor de las elites locales. Manuel Sánchez Vite, primer

molanguense en convertirse en gobernador del estado de Hidalgo empezó por reorganizar su pueblo.

Una nueva consciencia de los límites municipales emergió. Ahora sus localidades serían orgullosamente molanguenses. Cuxhuacán doblemente, pues un paisano suyo, Otoniel Miranda, ocupó brevemente la gobernatura del Estado en 1974, por la salida precipitada de Sánchez Vite para comandar las huestes del Comité Ejecutivo Nacional del partido único de la nación, el PRI. Otoniel vivió su niñez entre el Calicanto y La Vega de Cuxhuacán (Miguel Bautista:2000q.) La esperanza de ser privilegiados por Otoniel duró escasos dos meses. Un movimiento de maestros, disfrazados de campesinos, obligó al congreso local a solicitar que el gobernador interino renunciara. El problema que originó el movimiento: Una declaración de Otoniel que descalificaba al magisterio por perezosos.

Los problemas locales por la posesión y titularidad de las tierras continuaron. Por doquier se escuchaba de muertos y heridos. Un escenario nada promisorio para los promotores agrarios. En el año de 1978, siendo todavía titular de la promotoría agraria número 8 del estado de Hidalgo, con sede en Molango, Domingo Velasco realizó un censo de ejidatarios y comuneros, en el que destaca el hecho de que diez localidades de un total de 25 poseen propiedad ejidal.



Fuente: Promotoría de Desarrollo Agrario No. 8

Y de las 25 localidades sólo Cuxhuacán posee ejidos y bienes comunales. Mientras que Ixcatlán cuenta únicamente con bienes comunales. El hecho de que dos poblados de 25 que son de la jurisdicción de Molango, sean los únicos que cuentan con bienes comunales es producto del impacto heterogéneo de la política porfirista de deslindes (Carbó & Sánchez:201; Katz:Op.cit.) y de la ley de desamortización de bienes proveniente de las leyes reformistas dictadas por el político liberal Ignacio Comonfort el 18 de febrero de 1856, ratificada el 25 de junio de 1856 como la Ley Lerdo e incorporada en la Constitución que aprobó el Congreso el 5 de febrero de 1857 (Argüello:156.) Además, con la Ley agraria del 6 de enero de 1915, redactada por Luis Cabrera, y que ganó adeptos campesinos al proyecto constituyente de Venustiano Carranza, muchos pueblos estuvieron en posibilidad de reclamar la devolución de las tierras que de manera ilegítima se las habían arrebatado, demostrando la posesión con títulos, o bien testificando su posesión (Gilly:361.) Cuxhuacán se erigió como pueblo con anterioridad al obtener su “primordial de adjudicación de tierras” en el año de 1877:

...en nombre de la Soberanía Nacional adjudico con perjuicio de tercero de mejor derecho a los Ciudadanos: [...], vecinos del pueblo de Cuxhuacán de este Municipio el terreno que solicitaron el día veintiseis de este mes [junio], según consta en el Registro de denuncias bajo la partida número 163 en la que los Ciudadanos Jesús Pedraza y Manuel Velasco como testigos declararon que los terrenos de que se trata los están poseyendo los solicitantes hace mucho tiempo, sin que hayan sido interrumpidos en ella, teniéndola fraccionada entre sí, y reconociendo cada uno la parte de que siempre ha hecho uso: que son de los de común repartimiento de este municipio están comprendidos en la Ley de desamortización y pueden adjudicarse a los peticionarios porque no resulta ningún perjuicio a tercero [...] Concediéndoles la propiedad de dichos terrenos a todos los expresados solicitantes en la parte que cada uno de ellos ha estado poseyendo dentro de los linderos relacionados para que los disfruten como cosa suya adquirida con justo y legítimo título y por la cantidad de cuatrocientos ochenta pesos en que han sido valuados pagará cada uno el censo legal que corresponde a la fracción de terreno que disfrute cuyo reparto lo harán entre sí según lo tienen concertado, y cuya conformidad han manifestado quedando obligados en cambio de las prerrogativas de que gozan a participar de todas las cargas inherentes a un pueblo. [...]

Pero el proceso de los deslindes no ha concluido. La vieja rencilla con don Santos Bautista e hijos prologó la década de 1980 y nuevas formas de organización territorial a través de las trayectorias sociales de los comuneros, quienes comenzaron a participar de redes políticas y sociales más amplias. A medida que se aproximaba la fecha en que habría de causar ejecutoria la resolución presidencial de 1961, los espacios en disputa reaparecieron. En julio de 1980 se ejecutó la sentencia. Los



comuneros se dirigieron a reconocer y a demarcar sus límites. Comenzaron por las presuntas propiedades de don Santos. El 15 de febrero de 1981, Ángel Vázquez (el compadre tlacuache) e Irineo Hernández (activista del PPS quien fue despojado, diez años más tarde, de sus propiedades por acusar deslealtad a las clientelas locales del PRI), fueron encarcelados en el municipio de Tepehuacán de Guerrero. ¿La causa?:

Fueron encarcelados por calumnias del Sr. Santos Bautista y su hijo el Sr. Juan Bautista, alegando con el agente del Ministerio Público, 5 carretes de alambre de púas y 190 postes, y dos hectáreas de terreno “que lo estábamos despojando, y que pertenece a la Comunidad”.

Para poder liberar a ambos comisariados, de bienes comunales y ejidales, la asamblea del pueblo decidió contratar un abogado del pueblo de Acayuca. Gastaron seis mil pesos para que fueran liberados y conminados a pagar tres mil pesos como fianza. En caso contrario serían consignados a dos años de prisión. Desde la perspectiva de don Santos, las propiedades en disputa pertenecían a la jurisdicción de Tepehuacán de Guerrero, o por qué no decirlo, era tiempo de buscar alianzas con la “gente buena”. Después de todo había sido íntimo de don Pancho. Suceso que no deberían olvidar sus descendientes.

Los comuneros opinaban distinto. No se trataba de un asunto de “propiedades” en sentido estricto, sino de poderes. La frase: *¡Cómo iba a poder más un pinche viejo, él sólo contra un pueblo!*, demuestra que era una cuestión de honor.

El 17 de febrero del mismo año deciden mandar una representación a la “Vieja Guardia Agrarista de México” perteneciente a la C.N.C (Confederación Nacional Campesina), con sede en las oficinas del Comité Estatal de Hidalgo del PRI en Pachuca. Los recibe y escucha Vicente Trejo Callejas, secretario general de la CNC. En ese tiempo para resolver cualquier trámite legal no había más opción que hacer una cadena de peticiones a través de funcionarios de la burocracia política.

A su vez, Trejo Callejas envía un oficio dirigido al Presidente del H Tribunal Superior de Justicia en el Estado, Lic. Carlos Vieyra Salgado. Su colaboración para

resolver el caso incluye la interpretación del procedimiento “legal” ejecutado por las autoridades de Tepehuacán, y una tematización del ámbito o dominio de su resolución:

En virtud de tratarse de un asunto de tierras comunales, el cual solo debe ventilarse en la Delegación de la Secretaría de la Reforma Agraria y que no está dentro de las Funciones del C. Juez de Primera Instancia y menos aún de otro Distrito Judicial, apreciándose también la parcialidad de dicha Autoridad, a favor de los Srs. Santos Bautista y su hijo Juan del mismo apellido, ya que anteriormente estuvieron encarcelados Ángel Vásquez e Irineo Hernández por el mismo supuesto delito y habiendo pagado \$6,000.00 Seis mil pesos en efectivo para salir en libertad y ahora nuevamente les exigen \$3,000.00 Tres mil pesos a cada uno según citatorio que se acompaña. Por lo anteriormente expuesto rogamos a usted su oportuna intervención a fin de evitar que los referidos Ángel Vásquez e Irineo Hernández sigan siendo extorsionados.

La década iniciaba con problemas. Además de los deslindes, la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA) inició el proceso de dotación ejidal a favor de Cuxhuacán. El 17 de octubre de 1985 la SRA, región 2 con sede en Molango, y representada por su titular, C. Armando Hernández Velásquez realizó una asamblea con los representantes ejidales de Cuxhuacán: Toribio Vite (presidente del comisariado de bienes ejidales), Eleuterio Francisco Esteban (secretario), Elodio García (tesorero). También estuvo presente el Comité de Vigilancia local: Marciano Bautista (presidente), Cipriano García (secretario) y Miguel Bautista (tesorero).

Dos años más tarde, el 30 de agosto de 1987 los conflictos de linderos tomarían un rumbo que los distinguiría de los antiguos procedimientos de deslinde. Ahora la SRA parecía prescindir de los intermediarios locales. Debido al cambio en los descriptores nahuas por enunciados numéricos del plano de 1961, los hitos reconocibles en el habla y versión del espacio local, desaparecieron. Las confusiones surgieron como un torrente desafiante de la memoria local y sería aprovechada por los habitantes de Ixcuicuila. El desacuerdo no se resolvía ni con el polígono plasmado en el plano. Esta confusión, como podrá apreciarse a partir del capítulo tercero y hasta el quinto, instaura la pertinencia antropológica para el estudio de los lenguajes espaciales de los habitantes de Cuxhuacán: *¿cómo usan los lenguajes-mundo los habitantes de Cuxhuacán?*

A los conflictos internos ahora se sumaban otros de carácter externo. En las diferencias, la consciencia de sí mismos de los habitantes de Cuxhuacán (¿quiénes

somos?) habría de proyectarse en el mundo como la afirmación de sus límites territoriales (¿dónde estamos?)

Por sus fueros, don Timo Muñoz de Ixcuicuila, quien fuera pistolero de don Pancho, invadió cinco hectáreas de las propiedades comunales de Cuxhuacán. Su osadía no tenía límites. Una ocasión bajó al pueblo de Cuxhuacán, procedente de Ixcuicuila. Se dirigió a la cantina y después de embriagarse montó en su caballo. Con sorna el jinete entró a las oficinas del Comisariado Ejidal con todo y cuadrúpedo. Don Felipe Torres (TC:2000:E4), huapanguero de oficio, y presidente del comisariado reaccionó con enojo. Don Timo fue colgado de un peldaño de madera dentro del comisariado para exhibir su atrevimiento. Al día siguiente, su papá, con lágrimas en los ojos, suplicó a las autoridades que lo perdonaran.

Así que lo que sucedió el 30 de agosto era algo más que un evento ocasional. Los cuxhuatecos solicitaron la intervención del Lic. Francisco Enrique Reyes, agente del ministerio público de Molango. Denunciaron que en virtud de que los particulares que habían invadido sus propiedades no atendieron a sus exhortaciones, decidieron recorrer sus linderos. El hecho descrito fue acompañado de fotografías y testimonios. Entonces hicieron una descripción detallada de la invasión y de los invasores: El señor Santos Bautista, con tres hectáreas y media, la señora Catalina Martínez, una hectárea, Rufino Juárez con media hectárea. El temible don Timo con cinco hectáreas. Y en general el pueblo de Ixcuicuila con 120 metros de longitud por 2 metros de ancho. Los pobladores de Ixcuicuila se habían aprovechado de la confusión introducida por la resolución presidencial de 1961. La palabra se desgastó. Sin acuerdos porque la memoria ya no cuenta. Dicen los pobladores de ambos lugares que: *son los papeles los que ahora pelean.*

El 18 de noviembre de 1987 la habilidad política de los cuxhuatecos quedaría probada. Dirigieron una carta al Ingeniero José Meza Silva, candidato a presidente municipal de Molango. En su misiva han pasado de las recomendaciones pacíficas formuladas a los presuntos infractores, hacia las acciones que por derecho propio han

decidido efectuar. Argumentan que en julio de 1980, el ingeniero Nicolás Cruz González había realizado el deslinde definitivo (“Acta de deslinde definitivo”: AC). Este procedimiento fue la base para rectificar el alambrado de los invasores. Carlos y Marcos Vásquez, autoridades locales de Cuxhuacán, habían hecho su parte.

Marcelo Bautista (hermano menor de don Miguel Bautista) consolidó la estrategia local de ganar adeptos con poder político. Por la tarde del primero de diciembre de 1987, el Comisariado Ejidal, Marcelo, en compañía del Comisariado de Bienes Comunales, Carlos Vásquez, reunieron a 125 comuneros. Ahí decidieron reapropiarse de los terrenos que les había invadido don Santos Bautista, Catalina Martínez y Reymundo Hernández. Las tres fracciones de tierra serían utilizadas para llevar a cabo el programa de naranjales promovido por la CONAFRUT (una institución de asesoría técnica para cultivar huertos frutales mediante injertos). Toribio Vite, encargado del programa de desarrollo de CONAFRUT en la comunidad, sería la punta de lanza.

Siguieron un proceso. Una estrategia planificada. El día 20 del mismo mes enviaron tres exhortaciones para los infractores. Tenían como plazo límite para levantar su alambrado entre el 20 y el 21 de mes en curso: “o de lo contrario la comunidad no responde” (20/12/1987:AC.) Al mismo tiempo, una comitiva salió para Molango. Su objetivo: Entrevistarse con el Jefe de la Promotoría Agraria de Molango, Domingo Velasco. Había llegado el momento de capitalizar la estrategia que tenía como detonador a un programa de gobierno para el desarrollo regional: La CONAFRUT. Carlos Vásquez, Cenobio Torres y Reyes Hernández no se equivocaron. El primero de febrero, Domingo, en su calidad de Jefe de la Promotoría Agraria turna el caso para que se lleve a cabo una diligencia de investigación sobre conflictos internos (PDA/M/025: 01/02/1989: Promotoría Agraria # 8: Molango).

Alfredo Castillo Ortega, promotor agrario, se hace cargo de la investigación. Celebra una reunión en Cuxhuacán con 104 comuneros (para un censo oficial de 207) del poblado el día 16 de febrero con carácter de asamblea general extraordinaria. En esta asamblea se expusieron los hechos y como resultado de la misma, Castillo Ortega

levantó un acta con los puntos de interés para la promotoría agraria: Que “la resolución presidencial de reconocimiento y titulación de bienes comunales de fecha 7 de abril de 1962, ampara a 694-00-00 hectáreas para 207 beneficiados” (16/02/89:AC.) El problema sigue latente. No es costeable para nadie. Simultáneamente los problemas con Ixcuicuila adquirieron otro tenor. En 1991, el presidente del comisariado de bienes comunales de Cuxhuacán, Anastasio Trinidad Hernández, fue exhortado por Alfredo Castillo (PDA/M/212) a respetar el artículo 85 de la Ley Federal Agraria, donde se prescribe que no se le puede privar de sus bienes comunales a ninguna persona, porque se trata de propiedades federales y que se debe decidir en asamblea legalmente constituida con la participación de la Secretaría de la Reforma Agraria.

La década de 1990 ha significado años de aprendizaje. Sin una clara consciencia de las leyes nacionales, y con un claro criterio de los límites y exigencias comunales, los habitantes de Cuxhuacán se arrogan una forma de ejercer justicia. La Procuraduría agraria ha cambiado de sede a Huejutla. Hasta 1996, año en que Benito Tomás, presidente del comisariado de bienes comunales de Cuxhuacán es conminado por el Ing. Héctor Bernal, presidente de la procuraduría agraria de Huejutla, a comparecer por el reclamo hecho por el “ejido” de Ixcuicuila, los conflictos por deslindes continúan. Cuxhuacán define las tierras ocupadas por los habitantes de Ixcuicuila como propiedad comunal de Cuxhuacán, mientras que los de Ixcuicuila arguyen que se trata de ejidos. Hoy es tierra de nadie.

Las demandas ante la comisión de derechos humanos han sido el detonador de un acuerdo de paz realizado en el municipio de Molango, exhortando a los habitantes de Cuxhuacán a respetar las diferencias de opinión y las posiciones políticas de sus habitantes (30/01/1996: Acta de asamblea:AC.) Se presentaron dos quejas por privación de la libertad, maltrato, y en un caso despojo de bienes. Los quejosos comparten haber militado en partidos políticos de izquierda.

Actualmente el Distrito Político de Molango, constituido por los municipios de Molango, Juárez Hidalgo, Lolotla, Tepehuacán, Tlanchinol y Xochicoatlán, consta de 44

ejidos y 18 comunidades agrarias o de bienes comunales. Como se observa en el siguiente cuadro, en 1990 el municipio de Tepehuacán de Guerrero es el que concentra la mayor cantidad de ejidos y comunidades agrarias, mientras que Xochicoatlán ocupa el segundo lugar con 11 ejidos y tres comunidades agrarias. Molango se mantiene con 10 poblaciones ejidatarias y tres comunidades agrarias, una más que la reportada en 1978. Se trata de la comunidad agraria de Acayuca en la que se ha realizado hasta la fecha la tercera ampliación de tierras producto de la insatisfacción y demanda de los lugareños.

**Ejidos y Comunidades Agrarias por Municipio: VII Censo Agropecuario, 1990**

Municipio	Ejidos	Comunidades Agrarias
Molango	10	3
Juárez Hidalgo	0	4
Lolotla	9	1
Tepehuacán	23	7
Tlanchinol	0	0
Xochicoatlán	11	3

El carácter comunal del régimen de propiedad en Cuxhuacán le otorga una especificidad sin igual con relación a otras comunidades. Hay una mayor regulación en la asignación de tierras y derechos de propiedad. Al igual que los pobladores de Ixcatlán, se ven obligados a hacer faenas y a tomar decisiones colectivas que los definen como "comunidad". En el siguiente cuadro se puede apreciar como en 1978 Cuxhuacán contabilizaba 207 propietarios de bienes comunales para un total de 694 hectáreas, es decir, 2.6 hectáreas por propietario.

**Propiedades ejidales y comunales  
Molango, Hidalgo: 1978**

LOCALIDAD	EJIDATARIOS	HECTÁREAS	COMUNEROS	HECTÁREAS
ATEZCA	133	58.8		
ACAYUCA	127	326.4		
CUXHUACAN	119	154.4	207	694
SAN ANTONIO	67	1913		
IXCUICUILA	59	432		
NAOPA	90	231.37		
IXCATLAN			68	362
PEMUXTITLA	48	70.2		
MALILA	90	610		
SAN BERNARDO	113	62.8		
TLATZINTLA	96	1215		

Fuente: Promotoría de Desarrollo Agrario No. 8 (1978)

La correlación es diferente en Ixcatlán. Ahí se registran 68 propietarios de bienes comunales, a los que les corresponde en promedio un total de 5.3 hectáreas por

persona, las que hacen un total de 362 hectáreas. Las diferencias no son solamente poblacionales. Hacia 1990 la población total de Cuxhuacán es de 786 por 302 de Ixcatlán, es decir, dos veces más grande. Esta correlación entre hectáreas y propietarios de bienes comunales ha cambiado en la actualidad. Parte de la explicación se infiere de un cisma local. En Cuxhuacán los conflictos religiosos entre evangelistas y católicos han provocado una fractura en la idea de comunidad. Los primeros rompieron con el sistema de cargos y las festividades religiosas que se realizaban hasta la década de 1950 a través de las mayordomías. El espacio religioso fue fraccionado en dos partes: Los evangélicos fueron ubicados en la parte alta del poblado, mientras que los católicos conservaron su posición en el centro del poblado. Hacia finales de la década de 1960, lo que parecía un conflicto de tolerancia religiosa se dirimió como un asunto de civilidad. Siendo representante del pueblo, don Ángel Vásquez reconoció los derechos de los evangélicos preservando sus derechos de prédica y ocupación del espacio. Igualmente se respetó su decisión de romper con las mayordomías. Los años subsecuentes observaron el declive de las festividades religiosas. Hoy quienes participan de las celebraciones patronales lo hacen con una sola consigna: “de voluntad”. Actualmente hay 124 comuneros de diverso signo: Católicos ó evangélicos, aunque predomina la mayoría católica.

Los comuneros de la actualidad, descontando a los que fallecieron o que han salido del poblado para no regresar, se adjudican un promedio de 3 a 5 hectáreas, procedentes tanto de la dotación ejidal como de bienes comunales. El reparto es diferenciado. Se conservan parcelas comunales en predios como La Vega de una extensión de 12 hectáreas y que es utilizado como un espacio regulado. Una parte de La Vega es utilizada como potrero comunal mediante una cuota de recuperación que avala de dos a cuatro semanas de uso para que las vacas pasten ahí. Otra parte ha sido destinada a programas de desarrollo comunitario en la siembra de maíz, cuyo usufructo será distribuido para los participantes del programa. En lo particular, cada comunero tiene sus lugares de trabajo reconocidos. La distribución de bienes comunales observa una estricta regulación que confiere el título de pertenencia a la comunidad de Cuxhuacán para quienes sirven al pueblo, cooperan con faenas, y

participan en las asambleas comunitarias. En la medida en que no se cumplen las funciones públicas y las que encomienda la asamblea, sean evangélicos o católicos, priístas (PRI) o petistas (PT: Partido del Trabajo), se pierden los derechos comunales.

Cuando se celebran las asambleas comunitarias se exponen los problemas de vecindad, asignación de predios comunales en desuso, y contratos de transferencia de propiedades, previa recuperación monetaria para la comunidad y que los pobladores denominan “dieta”, es decir, una reserva de dinero que será utilizada para los consumibles que se requieren: Cercas de alambre, mangueras para realizar conexiones hidráulicas de un ojo de agua hacia los potreros, e inclusive para contratar la música de banda los días festivos y pagar los traslados de los alumnos a los poblados de otras localidades donde se efectúan los juegos regionales de basquetbol y fútbol.

En las asambleas el papel de algunos participantes ha sido central. Durante mucho tiempo don Miguel Bautista fue el memorioso del grupo. Sabedor de la historia de cada terreno, quién fue su propietario, a quién pasó después. Si se vendió, se compró o se heredó. Sus intervenciones son aleccionadoras y han orientado decisiones más fundamentadas. Hoy se ha retirado de las asambleas. Un hombre viejo ya no debe hacer faenas. Así que se siguen respetando sus derechos como comunero, y se le ha concedido, a regañadientes, dejar de asistir a las reuniones. Con la salvedad de que se trate de problemas que requieren del conocimiento preciso del territorio: Dónde está el lindero limítrofe, los ojos de agua, cuál es la historicidad de las propiedades. Ahí es donde está don Miguel: El guardián de la memoria.

El comisariado de bienes comunales se encarga de regular los problemas de uso de suelo, así como los períodos de ocupación de los terrenos comunales. Las faenas son una obligación que se debe cumplir para beneficiar los terrenos comunales. Quien cumple su faena cumple una obligación cívica: “*servir al pueblo*”, y también una legal ya que es imperativo servir al pueblo para tener derechos de propiedad como comuneros.

Las decisiones sobre uso, regulación y distribución de tierras se toman en asambleas que organiza el comisariado de bienes comunales. En gran medida ahí se



han establecido las políticas de habitamiento y uso de suelo. Nadie puede pasar sobre el comisariado de bienes comunales, pues su investidura representa lo que los propios campesinos denominan: “*un solo cuerpo*”. Es decir, Cuxhuacán mismo.

El trabajo se organiza familiarmente. Si un padre de familia cuenta con una parcela, huerta, potrero y cafetal, el padre no puede estar en todos los lugares al mismo tiempo. Por lo tanto, los hijos se convierten en auxiliares con los que se reparten o dividen el trabajo. En caso de que el padre fallezca o ya no pueda trabajar, la esposa de éste sigue teniendo derechos ejidales o comunales, según sea el caso (no todos son ejidatarios ni comuneros). Ella, continúa aportando su cuota anual (consistente hasta la fecha de 100 pesos) y debe contribuir con las faenas que se le exijan para seguir conservando sus derechos. Si el hijo menor, que es el que está predestinado a ocupar el lugar de “sucesor” y posible heredero, no cumple el compromiso moral (porque no se trata de un convenio escrito), entonces deja de tener derechos. Los hijos restantes, aun cuando ya estén casados cooperan con el trabajo familiar. Muchas familias organizan su trabajo de esta manera. No obstante, las propiedades siguen siendo del padre, y salvo que estén generando derechos y sirvan al pueblo, entonces el comisariado abre la posibilidad de otorgarle parcelas disponibles mediante la recuperación de una dieta.

Cuando alguien se casa puede solicitar a través del padre (comunero) un solar para construir su casa. Este es el ejemplo de varias personas que habitan en la Laguna y cuyo promedio de edad es de 30-40 años. Estos predios de la Laguna están contemplados para uso habitacional, así como una franja de terrenos que se extienden de sur a norte por el costado oriente del poblado.

La selección de matrimonios tiene una carga impositiva. Al hijo mayor de don Lucio se le negó la posibilidad de contraer nupcias con la hija de su tío, don Toribio Vite, pues la novia venía siendo como la prima de don Lucio, y al casarse con el joven hijo de don Lucio, su propio hijo se convertiría en su primo. Tanto don Lucio como don Toribio se negaron a comprometerse, pero los jóvenes decidieron hacerlo por su cuenta. Ellos ahora viven fuera del pueblo desde hace diez años. Se casaron en México, donde

actualmente viven. Este ejemplo de carga impositiva también influye en la posibilidad de tener un solar en el poblado.

Si alguien decide vender parte de su solar debe consultar primero al comisariado de bienes comunales. Este decide si se otorga o se niega el permiso de venta. El criterio que rige es de pertenencia. Por ejemplo, don Lucio refiere a que un profesor que en su juventud hizo cosas que contrariaron a Cuxhuacán, se arrepintió de más viejo y entonces se presentó en estos días a solicitar la adquisición de un solar. Entonces llegaron a un acuerdo en precio con un propietario. La comisión decidió analizar el caso y como vieron que estaba arrepentido y dispuesto a cooperar con la comunidad, decidieron ceder. Con la anuencia de la asamblea comunitaria el propietario vendió en 12 mil pesos.

### **3.6. Narradores y narrativas locales**

Cuxhuacán como muchos otros pueblos de la sierra es un pueblo de hábiles narradores, muchos de ellos “abuelos” que se consideran hombres de experiencia y conocimiento por el tiempo vivido. Una ocasión, al calor de unas cervezas, don Libo, don Miguel y yo, arañamos la memoria. Humedecida la palabra, nuestro tema de la conversación era una fiesta de huapango que tuvo lugar en Tepehuacán. Por más esfuerzos, don Libo no pudo sino acariciar un viejo recuerdo. La participación de don Miguel por el contrario fue más acuciosa. Ante la fineza de su memoria y por apego a la verdad, don Libo no tuvo más remedio que reconocer: *Usted lleva más experiencia, en ese entonces yo era cría, y usted ya tenía juicio*. Durante mi estancia en Cuxhuacán me percaté de los diferentes estilos narrativos de mis pares. Los agrupe en distintas categorías: Cuentos, testimonios, narrativas normativas, mitológicas, e históricas.

Los narradores de cuentos de la edad de don Luis Tovar, alrededor de los 75 años, tienen un estilo peculiar para contar. Los personajes que forman parte de la trama son animales: Tlacuaches, conejos, grillos. Sin embargo, llama la atención la habilidad de los narradores para reproducir diálogos tomando las voces de los personajes con una secuencia de sucesos articulada y que supone a dónde llegar.

Cuando don Luis asume su papel de narrador, formaliza el inicio de la historia enunciando a los personajes principales, y conforme se desarrolla la trama, y tiene un contexto que considera haber hecho inteligible para el escucha, exclama: *“primeramente Dios, ora si ya se compuso y la historia se va ir pa’bueno”*.

Los narradores exigen respeto, es decir, atención. Y que el escucha no se ría, que tome en serio las palabras. Los narradores se distinguen entre sí no sólo por su capacidad para estructurar un relato, sino también por su gestualidad que atrapa a los escuchas y los lleva de principio a fin con atención.

Las historias que se cuentan como herencia del pensamiento de los “abuelos” requieren de narradores especiales y de escuchas especiales. Cuando se logran dar estos dos factores, no sólo podemos afirmar que cada autor tiene su audiencia ó público, sino que se establece una estrecha relación que se denomina “íntima”. Entonces el autor (relator) se adjudica el derecho de elegir a sus audiencias. En estos casos, se dice del que escucha con atención las palabras del narrador: “se estima y se respeta”. Estos narradores son como encontrar una aguja en un pajar.

*“De lo que no conozco no puedo hablar”*: Con esta frase se abre otro tipo de narrativa, aquella que los cuxhuatecos enuncian con referencia de causa. En cierto sentido, son testimonios, es decir, discursos que aluden a experiencias y acontecimientos. La frase no alude a un compromiso con la verdad, sino a una relación intrínseca entre participante y suceso. El chisme, como un estilo narrativo con énfasis aumentativo no podría ser del tipo “de lo que no conozco no hablo” porque parte de una forma de enunciación diferente: *Dicen que, otros dicen, cuentan que*, frases que cumplen la función de resguardar el anonimato de los chismosos.

El chisme en Cuxhuacán es castigado mediante un sortilegio. Se manifiesta, a decir de Porfirio Trinidad y doña Pablita, como un ardor detrás de la oreja. Este evento es interpretado como que alguien está hablando a espaldas de nosotros. Es decir, está

chismeando. Su lengua semeja una flama porque nos quema. Entonces para castigar al chismoso es menester untarse ceniza tomada del comal, detrás de la oreja, en el lugar exacto donde el calumniado sintió el ardor. Las consecuencias de este acto habrán de indicar a la persona que nos calumnió, porque no tardando, a los tres o cuatro días, su cara habrá de presentar sendas manchas.

Otras narrativas condensan elementos de la propia biografía de los hablantes, pero también son composiciones que nos permiten entender diversos eventos vinculados con un suceso o época. También se trata de un valor derivado de las narraciones. Por ejemplo, el lector informado puede situar o inscribir un relato sobre caciques en la década de 1930, en el contexto de las políticas del cardenismo, y otorgar un valor “histórico” a las narraciones que constituyen el horizonte de vida de una persona que, por citar un ejemplo, fue soldado de los caciques.

Los cuxhuatecos también relatan sucesos que transcurren en un mundo creado, emancipado de toda posibilidad de constatación, y que nos obligan a atender a la naturaleza de las enunciaciones: metáforas, relatos cortos con desenlaces míticos, entre otros.

Las narrativas de las mujeres son diferentes. Nos hablan de su capacidad para manejar oráculos como el maíz, leer la lumbre del comal, hasta la socialización de las enseñanzas de las abuelas transmitidas en historias cuyos personajes centrales son mujeres. Estas narrativas tienen un contenido normativo y ejemplar.

Los jóvenes tienen otros estilos narrativos. Síntoma de que han cambiado los tiempos y que ya no se acercan a los abuelos para aprender de sus experiencias. Sin embargo, algo en común tienen las narrativas de Cuxhuacán que los hace ser reconocidos en la región con un apodo: *para brujos y burlistos, Cuxhuacán*. Esta es la forma en que los habitantes de pueblos como Acayuca se refieren a sus vecinos de Cuxhuacán. Aunque el sentido de la proposición se deriva de un absurdo, al mismo tiempo confirma el carácter de patraña del mismo. En ocasión de que en la década de

1930 los pobladores de Cuxhuacán peleaban un terreno en colindancia con los de Acayuca, estos últimos decidieron acudir a sembrar. Recortaron la maleza y al poco tiempo se encontraron una serpiente venenosa. Lo mismo ocurrió los siguientes días. Llegaron a la conclusión de que conforme segaban un palo, este se convertía en serpiente. Por tal motivo expresaron ante la burla de los cuxhuatecos: *Para brujos y burlistas, Cuxhuacán.*

La “patraña” caracteriza a los cuxhuatecos:

Mientras conversamos, Don Miguel Bautista y yo, César, el niño que ahora es reconocido como el “ayudante de antropólogo”, hace como que duerme, parece que va a caer en vilo, y cuando logra captar nuestra atención, abre los ojos y exclama: “¡aah!”.

Este código de comunicación está reforzado por la gestualidad. El cuxhuateco parece evaluar constantemente sus palabras en los gestos de quien le escucha. Eventualmente su conversación puede dar un giro de 180°. Repentinamente sus palabras se hacen acompañar de interjecciones como la de César, y el que escucha, como cumplido a las intenciones del hábil narrador y gesticulador, exclama a su vez: “Ni cierto”, con lo que se cierra el ciclo de la *patraña*. Es decir, la *patraña* o broma ha sido entendida y ha logrado el objetivo fundamental de promover el chiste, que además los lleva a hacer una definición de sí mismos, “*aquí somos puro relajó*”.

### **3.7. La toponimia y el espacio**

Cuxhuacán como muchos pueblos de la región Molango cuenta con una vasta toponimia en náhuatl a través de la cual está organizado el espacio. Los topónimos hacen referencia a características variadas que nos permiten hacer una tipología de los mismos y un tratamiento diferente como descriptores de la microgeografía.

1. - Representaciones del espacio sensible.- Los lugares cuyos nombres promueven el reconocimiento de características fisiográficas, son expresiones de la

experiencia sensible, es decir, de la manera en que el cuerpo se relaciona con las características del espacio. Un ejemplo de este tipo es:

*Tlahuelompa*.- Que en náhuatl significa lugar donde se rueda la tierra por su calidad arenosa.

2. - Nombres de lugares míticos.- Son aquellos topónimos cuya función es promover el reconocimiento de los lugares rituales, en los que se activa la memoria colectiva y las creencias locales. Por ejemplo:

*Huahuateixpa*.- Que significa “cerro de las huahuas”, es decir, un lugar donde había unas aves que ladraban como perros, hasta que el señor del trueno mandó desde lo alto un estruendoso rayo que acabó con aquellas aves.

3. - Metáforas.- Promueven el imaginario territorial en diversas direcciones. Como experiencia sensible o como enunciados figurativos que promueven la antropomorfización de las características de los lugares. El siguiente ejemplo ilustra una metáfora.

*Pochotzintla*.- Árbol frondoso (ceiba) donde se siente la frescura. Bajo el cobijo de la ceiba, los pueblos nahuas fueron fundados, porque sus ramales representan su capacidad de concentración de los habitantes.

Como podemos observar los topónimos de Cuxhuacán poseen diversas funciones, a través de las cuales podemos clasificarlos. Insistiremos en que los topónimos son descripciones constitutivas de la microgeografía y de la manera en cómo el espacio es figurado, socializado y experimentado por los habitantes de Cuxhuacán.

Los topónimos conforman las claves de interpretación de una peculiar manera de relacionarse con el espacio. Son verdaderos mapas cognitivos, recursos

mnemotécnicos que nos permiten orientarnos y aludir a los rasgos del entorno. Es decir, promueven el reconocimiento de los lugares y de *el* mundo habitado

Una mención especial amerita la noción de tierra: *Tlaticpactli*, palabra usada por don Miguel Bautista para decir: “Estamos sobre la tierra, estamos vivos”. El sentido de esta palabra nos habla ya no de un contenido referencial (lenguaje-objeto), sino de un lenguaje-mundo. Su intención es la de comunicar una idea existencial del mundo habitado. Ambos lenguajes (objeto/mundo) son constitutivos de la versión de mundo de los habitantes de Cuxhuacán. El primero expresa la epistemología local a través de los mapas cognitivos, y el segundo, la ontología, que se extiende a los seres vivos, e inorgánicos.

### **3.8. Coda**

A diferencia de la metodología regional, propongo una perspectiva cognitiva, con la idea de que cuando buscamos solucionar un problema elegimos un camino e incorporamos herramientas a la mano, o bien nos las ingeniamos para incorporar elementos dentro de una composición. Cuando se hace la composición de una región, expresiva de la relación entre ambiente y sociedad, es común caer en reduccionismos. Se impone el espacio a los *anthropos*, o se imponen los *anthropos* al espacio. ¿Cuál es la lógica de predicación de lugar? Para responder es necesario buscar en la manera como construimos esas representaciones. Cuando el antropólogo acude a campo, tiene ideas generales de los referentes espaciales y de las comunidades, grupos humanos, ó “sociedades” a las que se habrá de referir el estudio. La yuxtaposición de mapas con características tan divergentes nos permiten representar y delimitar los ámbitos de la actividad humana. Las regiones se devuelven plenas de sentido porque en ellas, al transponer la fisiografía a los asentamientos humanos, las características climáticas, económicas y de movilidad, *configuramos* áreas o regiones desde una perspectiva “objetiva”.

Ésta geografía humana “objetiva” es diferente una vez en el terreno cuando planteamos como principal inquietud, no sólo la yuxtaposición de características

antropológicas y geográficas, sino ¿Cómo nos representamos el entorno? Por este camino la definición de áreas se enfrenta a una paradoja: Cómo es posible que el concepto de *territorio* no sólo no aparezca en el lenguaje y vocablo de los habitantes, y en cambio sí la de linderos, así como una vasta toponimia y diferentes experiencias de relación *con el espacio vivido*. Esta perspectiva sería la de una “geografía humana subjetiva”.

En el apartado dedicado a Molango he destacado algunos rasgos que nos permiten tener una idea de la dinámica socioespacial de las personas vecindadas en aquel lugar; pero toda representación será parcial y nunca podrá agotar el sentido de las descripciones y relatos territoriales porque la experiencia no es la misma en Molango que tomando una perspectiva desde Cuxhuacán. La definición de un lugar articula esta idea. Al tomar una perspectiva se pone a circular la idea de orientación, referencia, posición y disposición espacial. Pero va más allá, pues son mecanismos de relación con el entorno que son inherentes a toda actividad humana. Como siempre, la experiencia tiene impacto en la significación y por lo tanto en lo que entendemos como lugar, no cualquier lugar: *el lugar de los hablantes, el lugar de los habitantes*.

En los capítulos siguientes se estudian las representaciones locales del espacio, sus usos e itinerarios; y por último, realizaremos un viaje al interior del imaginario local que nos permitirá regresar con una lección de vida a manera de conclusión: **No nos vamos a ir como venimos**. En el camino nos nutrimos de descripciones, experiencias y metáforas. Cada una de estas dimensiones representan aspectos ecumenales: el decir, el hacer, el pensar y el sentir de los habitantes de Cuxhuacán.

#### **4. Figuraciones ¿Somos lo que miramos?**



#### 4.1. Figurar

Las imágenes y proposiciones que nos hacemos al referirnos al espacio alimentan las representaciones que tenemos del mismo. En esa dirección es que proponemos el título: ¿Somos lo que miramos?

Supongamos la siguiente imagen como representativa. Lo es desde el momento en que el autor de la imagen ha capturado un momento, un lugar, y creemos, con una intención.



Cuxhuacán

En *ésta* fotografía se *muestra* una imagen del pueblo de Cuxhuacán. La perspectiva fue sugerida por el compadre “tlacuache” cuando regresábamos de San Miguel Ayotempa, poblado vecino que se localiza al noroeste de Cuxhuacán, en camino ascendente dentro de la jurisdicción del municipio de Tepehuacán de Guerrero. Ambos pueblos, San Miguel y Cuxhuacán, comparten una historia fundacional. Entre ellos se tejen historias de redes familiares y compadrazgos. Si de Cuxhuacán se decía que era un pueblo de “brujos y burlistos”, a los de San Miguel se les otorga el mote de “naguales”. En la fotografía el compadre “tlacuache” tomó como criterio la posición desde la cual se podía tener una visión integradora de lo que consideraba “es” el

pueblo. Es decir, el conjunto de casas, y lo que los habitantes refieren como “el plan” o “el centro”. Esta perspectiva es una reducción que no alcanza a mostrar “el” pueblo porque excluye los límites con otros pueblos. Además, los cerros del poniente y el lado norte escapan a la vista. En consecuencia, toda representación deberá ser necesariamente figurativa más que mimética. Inclusive, como en el caso de la perspectiva seleccionada por el compadre Tlacuache, se trata de una cuestión de escalas. Para éste una fotografía no dice nada porque en ella se han perdido los límites. En cambio el recorrido que realizamos por los hitos limítrofes del poblado cobró sentido a partir de las evocaciones que el compadre Tlacuache manifestó con fundamento en el “Primordial de Terrenos” de 1877: uno a uno fue reconociendo los lugares de la enunciación de linderos.

Tanto una imagen como una representación no dejan de ser abstracciones. En consecuencia no podemos pronunciarnos por la preexistencia de un mundo absoluto y un ser relativo. Es decir, partimos de predicar el mundo<sup>18</sup>: “Esto es Cuxhuacán”, ¿y lo que queda fuera de la imagen? En ese sentido, no debemos confundir el mapa con el territorio, la imagen con la realidad.

Una ocasión, recuerda Don Miguel, llegaron a Cuxhuacán unas personas que venían diciendo que podían fotografiar “*hasta a los muertos*”. Se cuestiona Don Miguel, ¿cómo podían hacer eso? La frase descontextualizada es oscura: “Sacar fotografías de los muertos”. ¿La palabra significa que aquellos podían reproducir fotografías antiguas? ¿Que, en una suerte de animismo, podían tomar la “impresión” de alguien que no dejó registros fotográficos? Los supuestos fotógrafos cobraron su trabajo por adelantado, dijeron que regresarían con las fotografías de los fallecidos para que en Cuxhuacán

---

<sup>18</sup> Jerome Bruner(1986 [2001]) define a la predicación como “...una manera más evolucionada de hacer comentarios sobre temas que nos permiten asignar una “función de verdad” a la expresión (:34.)” Así en el ejemplo: “Oedipo reniega de su pueblo”, Oedipo es lo dado, mientras que el predicado es lo nuevo. Por lo tanto el enunciado u oración puede traducirse en una proposición formal o lógica, y entonces verificar si es verdadera en el contexto en que se realiza. Por el contrario, Berque propone que los enunciados predicativos muestran el sentido inverso: que Oedipo es un ser relativo, y que la proposición de lugar, “su pueblo” es la nada absoluta, porque Oedipo, no conoce la totalidad de pueblo, y quizá sólo reniega de una parte de su pueblo, o de su familia, en consecuencia, por ese camino el predicado de lugar es abierto y flexible.

tuvieran un recuerdo, y jamás regresaron. Deduce Don Miguel que se trató de un engaño.

Del relato podemos derivar una paradoja: ¿Una fotografía reproduce a *uno* como *él mismo*? (Enaudeau:1998 [1999];Barthes:1980 [1999].) Una fotografía como cualquier imagen es ya una reducción. Lo que hace necesario buscar no solamente en la fotografía, sino en la intención del autor y el lector. La significación de una fotografía es subsidiaria de su momento, pero no soporta una sola lectura. Este procedimiento se denomina “*fotoelicitación*” y consiste en elicitar la perspectiva del fotógrafo (Henny:1986.)

A partir del reconocimiento de los lugares físicos en correspondencia con los topónimos de Cuxhuacán, y en contraste con los recorridos realizados por los colaboradores, se pusieron a prueba algunas imágenes que desencadenaron diversos relatos. Los habitantes reconocieron y se reconocieron en una: *La Ceiba*. Las proposiciones referenciales de los cuxhuatecos toman como *relatum* el pueblo y como emblema a *la ceiba*.

La “ceiba” constituye una imagen fuertemente relacionada con la representación de un hito característico de Cuxhuacán. Su significado asocia características sensibles (medio físico) y vivenciales (usos del espacio). Pero para referirse al hábitat o mundo habitado, los cuxhuatecos realizan descripciones de proximidad. Las peculiaridades de estas proposiciones de lugar se acompañan del uso de indécicos y gestos. En los siguientes apartados se muestra la especificidad y límites de las referencias de lugar. Los datos nos permiten concluir hacia una tipología del lenguaje espacial local y la pertinencia de su uso. ¿Por qué los cuxhuatecos no usan sistemas de orientación espacial de tipo cardinal? La pregunta es de tipo epistemológico: ¿Cómo conocen el mundo? La respuesta nos muestra la forma en cómo los habitantes miran el mundo y se orientan en él.

#### **4.1.1. La Ceiba**

La palabra nahua *Pochotzintla* de uso local designa a “la ceiba”. Si tuviera un sinónimo en español podría sustituir a “centro”, porque tiene un carácter fundacional y concéntrico para los habitantes de los pueblos serranos del noreste de Molango como Cuxhuacán, Tamala, San Simón y Tepehuacán. Don Tobías Cabrera (2000b) relata cómo se organizó el comercio en el poblado de Tamala, al norte de Cuxhuacán, bajo el auspicio de una ceiba. El encargado de organizar el ritual para convocar a los pueblos a la nueva plaza, ordenó traer tierra de siete lugares diferentes. Alrededor del frondoso árbol enterraron la tierra, mientras que siete parejas de niños se afianzaban de las manos alrededor del árbol. Las ramas de la fronda semejaban los “ramales” o pueblos subsidiarios que habrían de ser allegados al pueblo.

El carácter de centralidad de un árbol como la ceiba dentro de los pueblos nahuas se inscribe en su propio significado:

Pochotl: [Bombax ceiba], árbol hermoso y grande, de cuyas raíces se sacaba un jugo que se utilizaba como febrífugo. En s.f. [sentido figurado] pochotl significa padre, madre, jefe, gobernante, protector. [La siguiente frase tomada por Rémy de Fray Andrés de Olmos ilustra el sentido figurado de la palabra ceiba]: ma ihuicpatzinco tihuian in tlatocacihuapilli, in ma yuhqui pochotl, ahuehuatl, ma itlantzinco titocehualhican (Car.) [Traducción de Carochi, Horacio], situémonos cerca de nuestra reina, es un pochotl, un ahuehuete, pongámonos a su sombra (Rémy:389)

Para Don Miguel, Pochotzintla, es un “lugar de frescura”, porque Pochotl significa “árbol frondoso” (hermoso y grande), y al ser frondoso, el viento se recrea en él. La terminación es una convención que designa su carácter de lugar. Si somos consecuentes con la traducción y uso que refiere Rémy en la nota anterior, podemos realizar una correspondencia entre el significado de Pochotl como ahuehuete, o árbol viejo que nos cubre con su sombra y que nos otorga protección, y el de *Tata Huehuetzin*, principal deidad de los antiguos habitantes nahuas de Cuxhuacán. El padre viejo es también una reminiscencia del dios del fuego nahua, *Huehuetotl*, como podemos derivar del cuento regional de dominio popular, “Juanito el flojo”, a quien se le pide que resguarde el fuego de los fogones de las cocinas.

La imagen de frescura que promueve Don Miguel, es un rasgo que se puede experimentar. En consecuencia, el término “pochotzintla” promueve la experiencia

sensible, una realización del cuerpo en el mundo como forma de aprehensión ambiental. Es decir, es algo más que una figuración en sentido referencial u ostensivo. Su significado literal puede considerarse como figurativo, pero su significación es del ámbito de las metáforas. Los límites de las representaciones radican en la naturaleza de las proposiciones porque sus condiciones o circunstancias de enunciación nos informan del sentido referencial. Por el contrario, una metáfora, más que describir el mundo, lo recrea.

La Ceiba de Cuxhuacán es considerada un emblema. Don Calixto Cano relata como bajo su sombra uno de los músicos huapangueros más elegantes de la región serrana, don Eleuterio, nativo del vecino poblado de Ixcatlán, hacia finales de la década de 1930 tocó las notas de una de sus más bellas creaciones conocida como “*el árbol de la noche triste*.” En ese momento de evocación la nostalgia se apodera de don Calixto quien mira con tristeza al frondoso árbol que está llegando a su fin. “La Ceiba se está muriendo.”

Don Calixto ilustra los límites referenciales. La ceiba no es sólo un referente de lugar, sino un lugar de evocaciones capaz de conmovernos. Ninguna figuración que traduzca parcialmente un significado referencial da cuenta de las sensaciones, imágenes y emociones que recrean nuestras versiones del mundo y nuestra forma de verlo. En cierta forma *somos lo que miramos*, es decir, “proyecciones”. Esta manera de proyectar nuestra forma de ver el mundo dibuja los contornos de una epistemología local o universal. El uso de los lenguajes referenciales por los cuxhuatecos nos permite reconocer la diversidad cultural. Veremos sus límites.

#### **4.1.2. Los límites de mi mundo son límites de lenguaje**

¿Cómo se construyen las representaciones figurativas del espacio? ¿Podemos sostener la idea de representaciones “absolutas?” Si las descripciones espaciales que realizan los habitantes de Cuxhuacán tienen sentido, ¿en qué radica la especificidad de

la manera en que se representan el espacio? Estas preguntas ilustran problemas de cognición y lenguaje. Eve Dazinger (1998) sintetiza esta preocupación con una pregunta: ¿Cómo aprendemos a orientarnos en el espacio? La respuesta tiene variantes culturales (Levinson:1998), pero en cualquier caso, se asume que el lenguaje proporciona los elementos para la aprehensión del entorno. Por su parte, Haviland (1998) ha explorado las diferencias y el papel del lenguaje gestual en las funciones de iconicidad, anclaje y señalización en la construcción de proposiciones referenciales. El enunciado: “Fernando está al norte de la Ceiba” ilustra este tipo de proposiciones. Además la frase puede ser acompañada de movimientos corporales para indicar el lugar referido, y ser utilizada como un recurso para socializar y reforzar el aprendizaje de los mecanismos de orientación. Las “representaciones” del espacio son recursos mnemotécnicos de orientación, movilidad, selección y discriminación de rasgos del entorno, útiles para solucionar problemas.

En un experimento de psicología cognitiva que realicé con alumnos de primero a sexto de primaria (seis a once años de edad) y del tercer año de secundaria (quince años de edad), consistente en solicitar a los jóvenes de Cuxhuacán que dibujaran y describieran a su pueblo, respondiendo a las preguntas ¿cómo era antes? y ¿cómo es ahora?, el resultado fue que para mostrar a Cuxhuacán todos eligieron como referente el oriente. Esto tiene consecuencias cognitivas a propósito de los sistemas de perspectiva que usamos para orientarnos en el espacio.

Por ejemplo, para un cartógrafo, los referentes orientacionales son distintos a los de uso local, ya que habitualmente tiene como *referente* al norte, mientras que un habitante de Cuxhuacán privilegia el oriente. Esta característica es excepcional porque se trata de diferentes versiones de referencia espacial. La manera de mirar y reconocer el pueblo, al mismo tiempo que reconocerse en él, es peculiar de un *sistema de perspectiva*. Es decir, cuando se realiza una proposición para referir o describir el espacio, sea que se tenga o no una visión del entorno, elegimos una perspectiva con el objetivo de abstraer relaciones espaciales que sean reconocibles y comunicables. Levelt (1996) aplica esta para estudiar aquellos ejemplos en que se tiene una imagen

física, mientras que mi punto de vista es que no importa que no se tenga, la gente construye modelos mentales y establece relaciones que nos permiten entender una proposición locativa que responde a la pregunta ¿dónde vive?

En particular, el sistema de perspectiva que usan los habitantes de Cuxhuacán es geocéntrico y de anclaje local. Por sistema geocéntrico entendemos aquellas referencias espaciales que privilegian rasgos inherentes al entorno. Por anclaje deberá entenderse aquellos mecanismos cognoscitivos que además de cumplir una función de indexación del entorno, son recursos mnemotécnicos para orientarse y orientar a otros. Los sistemas de perspectiva son cuestiones de escala. Las referencias orientacionales como el norte, sur, oriente y poniente, no son usadas en español por los cuxhuatecos. Es posible que la transición de la lengua náhuatl al español haya imposibilitado el significado de las orientaciones en sentido referencial.

El sistema orientacional de los cuxhuatecos varía según la escala y la posición del hablante. En el plano local, el oriente articula su idea de “lugar” en el mundo, mientras que las versiones geocéntricas se combinan con aquellas otras derivadas de proposiciones deícticas, como nombres de lugar y lugares de enunciación o pronombres personales.

En suma, cuando nos referimos al espacio usamos sistemas de perspectiva (Levelt) o marcos de referencia (Levinson:1996) que pueden ser de tres tipos: 1) intrínsecos o que suponen una relación de proximidad con los objetos de referencia, 2) relativos o que cambian según la posición de quien describe, y 3) absolutos, es decir que se privilegia un referente. La utilidad de las descripciones espaciales radica en que nos permiten comprender que una representación no sólo figura la realidad a partir de enunciados proposicionales. También el sentido referencial de las descripciones locativas y el sistema de perspectiva desde el cuál se organizan las referencias. Mi posición argumental es que además de *proyectar* un sistema de perspectiva, los cuxhuatecos *introyectan* la relación de ego (hablante) con el entorno (espacio referido),

para dar lugar a dos perspectivas: *egocéntrica* (el referente es el hablante) y *geocéntrica* (el referente es un punto en el espacio con relación a otros.)

- Le dieron de ahí de la ceiba hasta el río

Esta proposición (que forma parte de un discurso) es *geocéntrica*, no porque refiera a convenciones orientacionales, sino porque el *relator* ha elegido *relacionar* dos puntos que se erigen como el inicio de un recorrido, y que a su vez será la descripción de un viaje cuya culminación tendrá como resultado el reconocimiento de los linderos que dan forma y diferencia a Cuxhuacán. Pero, descontextuada de sus circunstancias de enunciación no vamos muy lejos. No se trata de una descripción que se limite a indexar el entorno de manera verbal. Mientras se realizaba esta descripción, don Miguel acompañó la frase de los siguientes gestos:

“De ahí (levanta la cabeza en dirección a la ceiba), hasta el río (indica con un giro de su cabeza hacia la derecha)

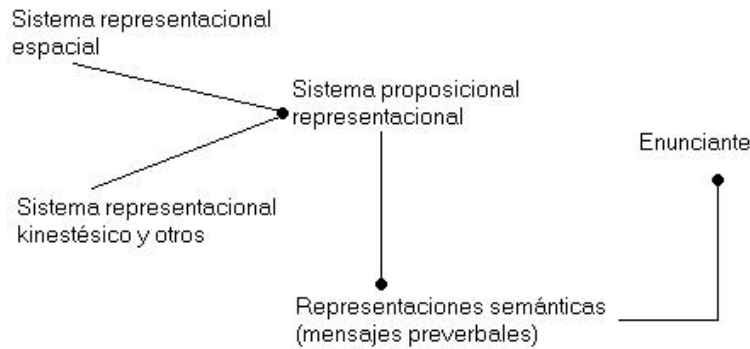
Los gestos cumplen una función que Haviland (1993) ha denominado “*anclaje*”. Es decir, cumplen una función de *señalización* para el reconocimiento de los lugares. Si don Miguel hubiera señalado con su cabeza hacia el monte que queda justo enfrente de nosotros para indicar “el río”, hubiese provocado un desconcierto en sus interlocutores, sabedores de que no es así. Por esa razón los gestos tienen una función de anclaje.

Si la proposición es *egocéntrica*, los gestos de anclaje se derivan de la movilidad o representación *kinestésica* figurada por el *relator* o *ego*, por lo que la proposición es al mismo tiempo, *egocéntrica* y *geocéntrica*. En consecuencia, las figuraciones son *trayectivas*. Nuestro cuerpo es un límite del mundo.

El siguiente esquema tomado de Levelt caracteriza un árbol mental, es decir, ilustra el proceso cognitivo y semántico de la representación del espacio. La idea subyacente es que se trata de un proceso de abstracción. Por mi parte agregaría que



es un acto cognitivo (aprendizaje) y un recurso mnemotécnico (experiencia como conocimiento) cuya función es variable y determinada por las circunstancias.



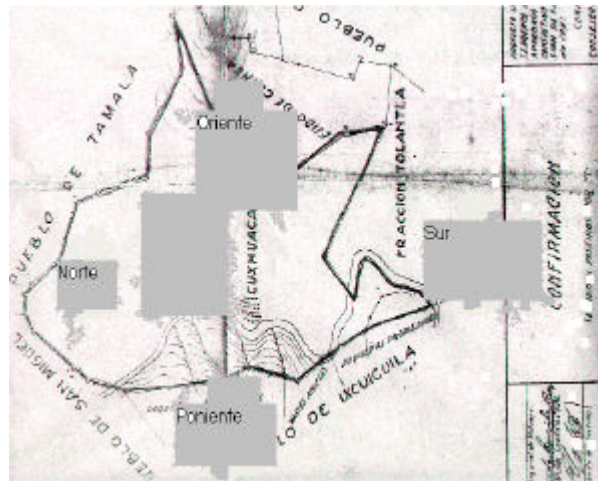
Modelo representacional de Levelt

Los sistemas representacionales múltiples del árbol mental (modelo de Levelt) pueden interactuar mutuamente. No obstante, para formular cualquier representación lingüísticamente, se requiere su traducción dentro de un código proposicional o semántico.

Antes de abordar las proposiciones espaciales de los habitantes de Cuxhuacán, vamos a ilustrar su manera de ver el mundo: ¿Cómo podemos explicar el hecho de que Ángel Tomás (habitante de Cuxhuacán que ha participado de los deslindes hacia la década de 1990) tuviera dificultades para reconocer la ubicación y los referentes del plano definitivo de 1961? Ángel acomodó el plano de manera que pudiera tener como *relatum*<sup>19</sup> el oriente. No porque haya enunciado el oriente, sino porque identificó el pueblo de Acayuca como *referente* para reconocer aquello que comunica el plano.

---

<sup>19</sup> Para describir se requieren tres condiciones: 1. Centrarse en alguna porción de la escena de cuya disposición espacial (lugar, sitio de orientación) se expresará (Talmy 1983.) Podría llamarse a esta porción el "*referente*." 2. Centrarse en alguna porción del campo con respecto a la cual el referente de la disposición espacial será expresado. Podría llamarse a esta porción el "*relatum*" y, 3. La relación espacial del referente al relatum (o expresando la orientación del referente) podría llamarse "*sistema de perspectiva*".



El plano de 1961 es confuso tanto proposicional como visualmente. Los antiguos topónimos que figuraban en el “primordial de adjudicación de tierras” de 1877, y que han formado parte de los recursos cognoscitivos de reconocimiento del pueblo fueron desplazados por una prosa topográfica que relaciona puntos como números. Para entender la perplejidad de Ángel, intentemos leer la siguiente frase:

ODREIUQZI OIREFSIMEH

Si habitualmente leemos de izquierda a derecha, encontraremos que son un conjunto de letras que no nos dicen nada que sea comprensible. Ahora, coloquemos un espejo a un costado de la letra inicial del lado izquierdo, veremos que la palabra comienza a cobrar sentido: “hemisferio izquierdo.”

¿Cómo representamos? El mundo, podemos afirmar, no es un reflejo de sí mismo, y tampoco podemos asumir una separación tajante entre sujeto y objeto a la manera del dualismo cartesiano. Suponer que el mundo es *a priori* nos lleva a la separación del sujeto y el objeto. La intervención del hombre en su entorno no se diluye en el acontecimiento. Nuestros actos constituyen parte del proceso de *antropización*

(Berque:2002), es decir, la transformación del medio ambiente por la intervención del hombre. Mientras que la descripción del mundo supone ya una experiencia relacional en doble sentido: *proyección* <-> *introyección*.

En el caso de Ángel podemos inferir que para reconocer los referentes del plano definitivo, ha tenido que tomar como *referente* el oriente, y como *relatum* su propia trayectividad, expresada en una incertidumbre: “¿dónde estamos? Estamos aquí, en Cuxhuacán”. Este sistema de perspectiva tiene su explicación en dos aspectos cognitivos de la historicidad orientacional de los cuxhuatecos: *modelación* y *modulación*. La modelación (proyección) es un proceso cognitivo que supone que somos capaces de construir modelos o figuras, en este caso, del espacio sensible, mientras que la modulación (introyección) es el efecto del entorno en nuestra respuesta de adaptación.

El esquema de Levelt de la página anterior es un modelo. Es el modelo mental de Levelt sobre el sentido referencial de las palabras. Al mismo tiempo, diremos que es la versión de mundo que los pragmáticos comparten. Mientras que la modulación está vinculada con nuestra actividad psicomotriz. Como por ejemplo cuando los campesinos trabajan en las laderas de Cuxhuacán es necesario que mantengan erguido el tronco del cuerpo y caminen de manera horizontal de un surco a otro. En este caso el entorno modula nuestra respuesta de adaptación.

Veamos otro ejemplo más. Pensemos en cómo podríamos responder a la pregunta: ¿Dónde está don Chico Tomás?



¿Dónde está don Chico? Para responder a esa pregunta "ego" debe elegir un referente y un relatum, y tomar una perspectiva. Las variaciones o diferencias que se encuentran entre las personas, son límites de lenguaje.

Podemos decir:

1.- Don Chico está del lado izquierdo de su familia.

Si ego cambia su perspectiva, puede decir:

2.- Don Chico está adelante de la casa.

3.- Don Chico está al sur de su casa.

Las descripciones referenciales suponen que ego toma una perspectiva desde la cual elige referirse al espacio. En consecuencia, las proposiciones referenciales tienen tres dimensiones fundamentales: kinestésica, cognitiva y figurativa.

La respuesta sería diferente si alguien más dijera:

- Don Chico está sobre la tierra.

Con lo cuál se quiere decir:

- Está vivo.

En consecuencia, observamos los límites del sentido referencial de las representaciones. Una frase como aquella es una emancipación del espacio lógico de la proposición. Requiere de otra mirada ya que posee sus propios valores (v., Capítulo VI.)

Las siguientes proposiciones referenciales de los habitantes de Cuxhuacán son un ejemplo de cómo modelan su relación con el espacio.

#### 4.1.2.1. ¿Egocentrismo ó geocentrismo?

*Lejos, aquí nomás, ahí luego, en la orilla, cerca de, enfrente de, en el centro.* Son algunas de las palabras con las que los *cuxhuatecos* se refieren a los lugares de su pueblo. Podemos encontrar diversos sistemas de perspectiva que se articulan a referentes, y que disponen de mecanismos de orientación que son aprendidos desde la infancia. La experiencia de socialización de la hija de Porfirio es ejemplar al respecto. Conoció el *arriba* del barrio de la Laguna, en contraste con el *abajo* del plan, donde viven los abuelos, simplemente porque lo ha experimentado. Para ir a la casa de los abuelos se le enseña no a referir las distancias, sino al punto exacto, por eso la niña balbucea “abuelos” señalando hacia la casa de éstos. El uso de referencias como “arriba” o “abajo”, son relativos a la posición del hablante, y en ocasiones pueden ser usados teniendo como referente no al proferente, sino a un hito, como el nombre de los cerros. En el uso del habla nahua (Bautista, 04/10/2002) para referirse a un cerro se usaba el nombre *altepetl*, que también significa “pueblo” (Rémy,p.21.) En Cuxhuacán se usaba el designativo *altepeco* para decir “pueblo”. Esta condición es constitutiva de la mundanidad de los pueblos nahuas. Actualmente para referir a los límites o colindancias, se usa la frase: “nos colindamos”, o bien se alude a “las mojoneras”, cuyo símil es una derivación de *pueblo: altepetepantli* (Fray Alonso de Molina, p.4.) En parte esto se explica porque los *cuxhuatecos* han transitado de su lengua materna, el náhuatl, hacia el español. En el camino se han presentado transferencias, y desplazamientos. Pero en cualquier caso no se registra el arriba y abajo como referencias cotidianas. Rara vez se usan.

La gente no se refiere a los lugares como arriba o abajo, sino por sus nombres. Los referentes, norte, oriente, poniente, sur, tampoco son usados. El hecho de que no los usen amerita una explicación. Don Miguel sabe los nombres en náhuatl de lo que puede ser el equivalente de los puntos cardinales. Los campesinos que aún realizan rituales para conjurar los vientos cardinales, lo saben. Su aplicación sólo tiene sentido en ciertas circunstancias y temporalidades. Don Cosme (23/10/2000) afirma que los signos calendáricos se vinculan a la invocación de los "ejecames" (puntos cardinales) con mayor eficacia para la fertilidad de las milpas.

Habitualmente, los campesinos de Cuxhuacán han elegido los terrenos del lado oriente (tomando como *relatum* la ceiba) de su pueblo para hacer milpa, mientras que el lado opuesto, poniente, el lindero está indefinido por conflictos con el pueblo de Ixcuicuila. Con excepción de algunos cañales, el uso característico de esos terrenos consiste en potreros, huertos y algunos cafetalitos. La razón es que en el lado oriente las milpas tienen mayor beneficio climático que en el poniente.

Pero también disponemos de una explicación cognitiva. Suponga el lector la siguiente imagen. En ella el relator se encuentra ubicado en el centro del poblado:



Levinson (:113-114) realizó un experimento en el que probó como la rotación del cuerpo nos permite crear mecanismos de reconocimiento de lugares situados en el espacio. La rotación del cuerpo vinculado a los procesos de memoria, crean sistemas kinestésicos de representación.

Si nos enfrentamos a un problema como el del dibujo, consistente en articular descripciones espaciales con movimientos de rotación de nuestro cuerpo, para responder a la pregunta: ¿Dónde se encuentra el oriente? Además debemos resolver un dilema: ¿Cuáles son los límites de cada una de nuestras referencias? Por eso, como veremos a propósito de cómo ha sido descrito Cuxhuacán, las referencias espaciales pueden significar algo más que representaciones espaciales *absolutas*. Esto dependerá

del enunciante y de las circunstancias de enunciación, así como de su *sistema de perspectiva* contenido en el uso de lenguaje.

#### **4.1.2.1.1. El sistema de perspectiva local**

Los datos que se presentan se han extraído de una serie de entrevistas semiabiertas realizada en Cuxhuacán con 56 personas de ambos sexos para un total poblacional estimado de 761 habitantes. No se ha pretendido una representatividad estadística, más bien se ha considerado que las respuestas a las preguntas, realizadas de manera secuencial en el orden que se enuncian: ¿Dónde vive? ¿Dónde está? y ¿Cerca de...? Son representativas del universo discursivo de orientación espacial de los habitantes.

Estas preguntas son solamente una parte de un ejercicio más amplio donde se juegan diversos indicadores y variables de tipo cognitivo (v., *etogramas*: Capítulo 5.) Las entrevistas se realizaron en diversos lugares a tres grupos de personas, distribuidos de manera equitativa entre hombres y mujeres. Estos son: Niños de primaria, jóvenes de secundaria y adultos. A todos se les aplicó de manera individual. En el primer y segundo caso, la entrevista se efectuó en un cubículo, de manera que no había posibilidad de que se viciaran las respuestas por imitación. Además, las entrevistas se realizaron de manera diferenciada entre grupos de edad a lo largo de dos semanas. Y en el caso de las personas adultas, se les entrevistó en la calle a algunos, a otros en su casa, pues considerando que los campesinos tienen una vida itinerante, era mejor estrategia buscarlos en sus domicilios hacia la tarde. Como veremos los resultados nos permiten apreciar el sistema de perspectiva local.

#### 4.1.2.1.1.1. Organización de los resultados

En Cuxhuacán las personas se ubican en su territorio de una manera específica. Para interrogarnos por la forma de relación con el espacio, las teorías cognitivas han privilegiado la perspectiva egocéntrica. Es decir, que uno se refiere en el espacio, o a objetos del espacio de manera disposicional, estableciendo relaciones en las que *ego* se convierte en el eje de referencia.

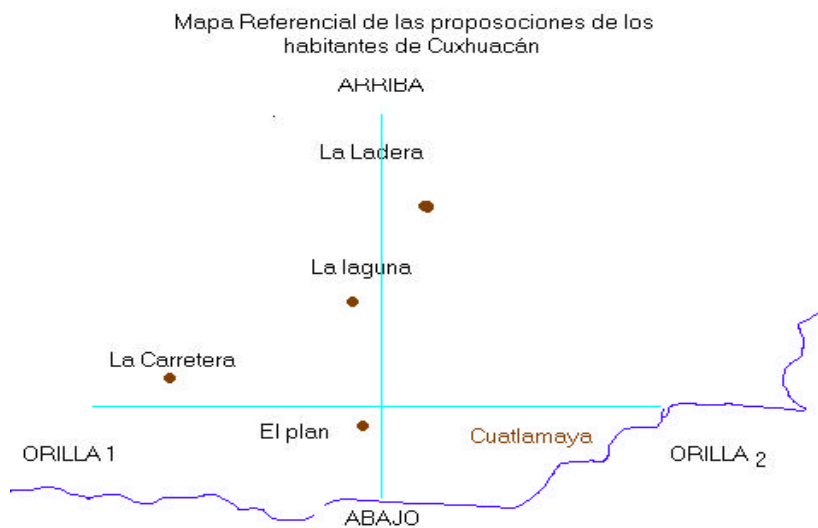
Los resultados nos muestran datos que rebasan la perspectiva egocéntrica. Los hablantes no sólo describen el espacio desde su posición como relatores, también asumen una perspectiva geocéntrica al relacionar puntos seleccionados en el espacio. Las variaciones son indisolubles del vínculo entre cierto tipo de preguntas y respuestas. En consecuencia, para hacer inteligible nuestra relación con el espacio, acudimos a la naturaleza de las proposiciones.

En sentido wittgensteiniano podemos decir que se trata del espacio lógico de las proposiciones. En una segunda dirección, se trata de diferentes formas de responder a preguntas sobre ubicación, localización y referencia. Ambas características han sido agrupadas en dos categorías: 1) sistema de orientación, 2) tipo de proposición. Adicionalmente, añadí dos categorías que nos permiten ordenar la información de manera que podamos contestar el problema cognitivo del egocentrismo espacial: 3) señalización y 4) perspectiva. La señalización se refiere a los gestos que los entrevistados hacen para referirse a los lugares, es decir, se trata de una *deixis gestual* con una función bien particular, orientar al interlocutor. Y la perspectiva se refiere al tipo de descriptores que usan para relacionar objetos o a sí mismos con objetos. Salvo algunas excepciones, como veremos, las respuestas trascienden una referencia egocéntrica. Se usan referencias que son ejemplos de mapas cognitivos o expresiones de microplaneación (Levelt), y de modelación del espacio teniendo como referentes emblemas que condensan la simbólica del microespacio. Es decir, se describen lugares u objetos reconocibles para todos: la iglesia, el centro, la ceiba, los vecinos, el río, entre otros. En ningún caso hay referencias absolutas sino disposicionales, como en el ejemplo siguiente:



- ¿Dónde vive?
- En el centro

El relator elige como *relatum* el conjunto de aquello que suponemos, constituye el pueblo. Por las referencias, restantes, uno podría decir que los lugares enunciados son justamente los que forman un espacio habitacional más definido: La Laguna, el Centro, La ladera, y las casas aledañas a la ribera. Esto es relativamente constatable en el contexto por la manera en que se comunican las convocatorias emitidas por el delegado de la comunidad a través de sus emisarios. Habitualmente el dignatario local dispone de cinco “alguaciles”, cada uno es encargado de notificar comunicados, por ejemplo, encargos para realizar faenas, o simplemente asistir a una junta. Entonces el espacio habitacional de Cuxhuacán se divide en cinco rumbos: La laguna, el Plan, Cuatlamaya (orilla del río), la ladera y la carretera.



Esquema de los lugares descritos teniendo como eje las distancias. El arriba se refiere al oriente del poblado (El Plan/Centro), mientras que la orilla 1 es el norte, y la orilla 2 el sur. El poniente no es descrito mediante lugares porque ahí no hay hitos habitacionales. El gráfico debe leerse como un ejemplo de proximidad entre el hablante y su hábitat.

La orilla 1 es descrita como la salida del pueblo e históricamente, es decir, conforme se ha ido extendiendo la zona habitacional, se podría decir que el enunciado (25):

- Vivo en la última casa

Sólo tiene sentido en un plano deíctico articulado a la posición del relator. En este caso, su posición al norte del poblado (orilla 1), le permite enunciar “vivo en la última casa”, señalando la orilla 2. Pero al mismo tiempo es egocéntrica, pues es una referencia que tiene como *relatum* no al pueblo, sino al hablante. Sin embargo, en este caso particular se trata de una triple perspectiva bajo la cuál el enunciado podría ser resultado de un anclaje correcto entre dos puntos de vista: 1) Egocéntrico, porque se deriva de la posición del relator, y 2) urbano, porque si se toma en cuenta que es la última casa que asignó la asamblea para una nueva familia que ya forma parte de los comuneros, entonces el *relatum* cambia. Éste tiene como referente la *historicidad* de los patrones de poblamiento respecto a un área primordial como “el centro”.

Otro de los enunciados:

- para allá
- por el río

Tiene un doble sentido. El primero expresa una *deixis* acompañada de un *señalamiento*. Mientras que la segunda parte, es geocéntrica. En consecuencia, no podemos hablar de una tipología pura, sino de cómo los usos de una proposición referencial están determinados por las circunstancias. Ante la vaguedad del referente, “para allá”, la segunda parte del enunciado tiene un papel de precisión, “por el río”. En esta proposición se conjugan la *deixis* y una perspectiva geocéntrica.

**Sistema representacional del espacio en Cuxhuacán**  
**Fuente: Sánchez, J. (2000:Trabajo de campo)**

¿Dónde vive?	Sistema de orientación	Tipo de proposición	Señalización	Perspectiva
1 El Centro	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
2 El Centro	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
3 En el centro	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
4 En el centro	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
5 En el Centro	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
6 El Plan	Intrínseca	R/O	No	Geocéntrica
7 La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica

8	La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
9	La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
10	La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
11	La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
12	Barrio La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
13	La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
14	La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
15	La Laguna	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica
16	La ladera	Intrínseca	R/O	No	Geocéntrica
17	La ladera	Intrínseca	R/O	No	Geocéntrica
18	Junto al río	Deíctica	Ostensiva	Sí	Geocéntrica
19	Junto al río	Deíctica	Ostensiva	Sí	Geocéntrica
20	A la orilla del río	Deíctica	Ostensiva	Sí	Geocéntrica
21	En la orilla del río	Deíctica	Ostensiva	Sí	Geocéntrica
22	Cerca del río	Deíctica	Ostensiva	Sí	Geocéntrica
23	Para allá por el río	Deíctica	Ostensiva	Sí	Geocéntrica Egocéntrica
24	En la calle principal	Intrínseca	Referencial	No	Geocéntrica/Histórica
25	La última casa	Deíctica	Referencial	Sí	E/G/H
26	En la orilla del pueblo	Deíctica	Referencial	Sí	Geocéntrica
27	Al lado de la iglesia	Deíctica	Referencial	Sí	Geocéntrica
28	Para arriba	Deíctica	Referencial	Sí	G/E
29	Para arriba	Deíctica	Referencial	Sí	G/E
30	Para arriba	Deíctica	Referencial	Sí	G/E
31	Hasta para arriba	Deíctica	Referencial	Sí	G/E
32	Para arriba	Deíctica	Referencial	Sí	G/E
33	Abajo	Deíctica	Referencial	Sí	G/E
34	Allá	Deíctica	Referencial	Sí	E
35	Aquí	Deíctica	Referencial	Sí	E

Las proposiciones referenciales de los habitantes de Cuxhuacán, conforman la siguiente tipología respecto a la pregunta, *¿dónde vive?*

1. Deíctica<sup>20</sup> y, 2. Intrínseca.

La proposición tipo 1 soporta las siguientes combinaciones:

- 1.1. Seis enunciados son de tipo deíctico, ostensivo y geocéntrico (18-23.) Mientras que de estos seis, uno de ellos, además es egocéntrico. En todos los casos el sentido referencial de las proposiciones se cumple porque se realizan señalizaciones. En consecuencia, podemos afirmar que mientras los enunciados aluden a rasgos ostensivos del *referente*, los gestos anclan la orientación que permite ubicar y reconocer el sentido proposicional.
- 1.2. Los enunciados 25-35 se distinguen de los anteriores porque en ellos aparece explícitamente el sentido referencial. De ellos, 26 y 27 tienen una sola perspectiva: la geocéntrica. Mientras que los enunciados 28-33 expresan un doble sistema: egocéntrico-geocéntrico. Ello se debe a las circunstancias de enunciación. En estos casos, el *relator* se encuentra fuera del campo visual. En consecuencia, toman como *relatum* su posición localizada entre la orilla 1 y la carretera. Pero desde una perspectiva geocéntrica, como se puede apreciar en el “mapa referencial de las proposiciones...” su apreciación es correcta. La fisiografía de Cuxhuacán es correctamente evocada para referir el lugar “donde viven”. Por su parte, 34 y 35 cumplen con el criterio de referencialidad solamente porque son acompañados de señalizaciones. En este caso el *relatum* es la posición del *relator*. Por eso son de tipo egocéntrico.

Mientras que para la proposición tipo 2, tenemos:

- 2.1. Las proposiciones 1-17 y 24 son intrínsecas, porque aluden a rasgos del entorno que se erigen como referentes característicos y en cierta medida *ostensivos*. Por ejemplo, todas las referencias que aluden a “La Laguna”, podrían ser ostensivas, pero la laguna no existe más, fue rellenada y sobre el lugar se construyó una cancha deportiva.

---

<sup>20</sup> Levinson (1989:47-87) define la deixis como señalamiento e indicación. Los ejemplos típicos de la deixis son: el uso de demostrativos, pronombres de primera y segunda persona, el tiempo verbal y los adverbios de tiempo y lugar como “aquí”, “ahora”, todos ellos vinculados al contexto de enunciación.

2.2. Los enunciados 6, 16 y 17, además, son *ostensivas*. La fisiografía de Cuxhuacán nos lo permite constatar.

En ambos casos (2.1. y 2.2.), se privilegia una perspectiva geocéntrica, y no es necesario que los *relatores* señalen el lugar porque se trata de rasgos *intrínsecos* al entorno.

La siguiente pregunta, “¿dónde está?”, obligó a las personas a precisar el lugar de localización. De un conjunto de rasgos debieron seleccionar aquellos que permiten orientar a alguien. En algunos casos se trata de proposiciones relativas, porque dependen de la perspectiva del relator, quien establece referencias entre lugares, prescindiendo de señalizaciones porque se trata de elementos que no obstante que estén próximos a su campo visual, refieren a elementos que les son familiares, tales como relaciones de vecindad o lugares emblemáticos como las canchas deportivas, la iglesia y el camposanto.

<i>¿Dónde está?</i>	<i>Sistema de orientación</i>	<i>Tipo de proposición</i>	<i>Señalización</i>	<i>Perspectiva</i>
36. Frente a la cancha	Relativa	R	No	E
37. Frente de don Eligio	Relativa	R	No	E
38. Enfrente de la Clínica	Relativa	R	No	E
39. Frente al campo mortuorio	Relativa	R	No	E
40. Arriba, al otro lado	Intrínseca Relativa	O/R	Sí	G
41. Para arriba, arriba de la carretera	Intrínseca Relativa	O/R	Sí	E/G
42. Allá arriba	Deíctica Intrínseca	R/O	Sí	E/G
43. Arriba	Intrínseca	R	Sí	E
44. Del otro lado para arriba	Relativa Intrínseca	R/O	Sí	E/G
45. Atrás del Comisariado	Relativa	R	No	E
46. Atrás de la Ceiba	Relativa	R	No	E
47. Abajito de la	Relativa	R	No	E

ceiba				
48. De los cuartos de los maestros, abajo	Relativa	R	No	E
49. En la orilla, junto al río	Relativa Deíctica	R/O	No	G
50. En la orilla	Relativa	R	No	E/G
51. Por la orilla	Relativa	R	No	E/G
52. Junto del Pozo	Deíctica	R/O	No	G
53. Cerca del río	Deíctica	R/O	No	G
54. Entre Acohuixpa y Chicoyoco	Geográfica Absoluta	N	No	G
55. En la esquina	Intrínseca	R	No	G
56. En la curva	Intrínseca	R	No	G
57. El río	Intrínseca	O	No	G
58. En el centro	Intrínseca	R	No	G
59. En la Carretera	Intrínseca	R	No	G
60. Donde está el transformador	Intrínseca	R/O	No	G
61. La Ceiba	Intrínseca	O	No	G
62. En el Cerro del conejo	Intrínseca	O	No	G
63. En la Cancha de fútbol	Intrínseca	O	No	G

En el cuadro tenemos cuatro tipos de respuestas a la pregunta *¿dónde está?*

1. - Relativas.- Los enunciados 36-39, 45-48 y 50-51, son proposiciones en las que el *relatum* es la casa del *relator*. El *referente* es un elemento cercano, que bien puede ser la casa de un vecino o un elemento de la fisiografía. En estos casos los relatores no consideran necesario señalar el lugar, porque los referentes son conocidos. En estas descripciones se usa un sistema de perspectiva egocéntrico. En cada caso lo que se entiende por “enfrente”, “atrás” y “abajito” es *relativo* porque depende de la posición del enunciante (ego).

2. - Intrínsecas.- En la respuesta 43 es necesario que el relator hubiese referido con una señalización el arriba donde habita. Mientras que de la 55 a la 63 los relatores prescinden de señalizaciones y en algunos casos, como en la enunciación del río, se

trata de una proposición ostensiva. Salvo 43, las demás oraciones son egocéntricas porque relacionan elementos del entorno que son independientes de la posición del relator.

3. - Mixtas.- 40, 41 y 44 son intrínsecas y relativas, sencillamente porque conjugan dos tipos de referentes, uno inherente al entorno, y el otro, subsidiario de la posición del relator.

- Del otro lado, (relativa)
- Para arriba (intrínseca)

En consecuencia se trata de un tipo de proposición referencial y ostensiva que conjuga una perspectiva geocéntrica y egocéntrica. Por lo tanto, las representaciones del espacio son subsidiarias de la corporalidad y el movimiento, pero también son intrínsecas por la forma del entorno al que se alude.

Se podrá objetar que las proposiciones descriptivas dependen del contexto de enunciación, y fundamentalmente de que hay un campo visual. En la mayoría de los casos se prescindió del campo visual, y las funciones, tanto de la deixis verbal como gestual se complementan, es decir, se trata de modelos mentales donde convergen los rasgos constitutivos de la trayectividad: Proyección e introyección, modelación y modulación. Las formas descriptivas son subsidiarias de la relación entre cuerpo y entorno. Por lo tanto, una proposición figurativa en el lenguaje-objeto de los habitantes de Cuxhuacán, condensa una doble relación con el entorno: Egocéntrica y geocéntrica.

La tercera pregunta, “Cerca de...”, es un mecanismo de control del experimento cognitivo. Se induce la posibilidad de relacionar el lugar dónde viven con algún elemento que les resulte significativo. En este caso, las proposiciones son homogéneas, adquieren un carácter de intrínseco.

<i>Cerca de...</i>	<i>Sistema de orientación</i>	<i>Tipo de proposición</i>	<i>Señalización</i>	<i>Perspectiva</i>
64. La carretera	Intrínseco	O	No	G

65. La cancha de fútbol	Intrínseco	O	No	G
66. La cancha de fútbol	Intrínseco	O	No	G
67. Del río	Intrínseco	O	No	G
68. la oficina del comisariado	Intrínseco	O	No	G
69. la clínica	Intrínseco	O	No	G
70. la cancha	Intrínseco	O	No	G
71. Del pozo de agua	Intrínseco	O	No	G
72. Del palo de ceiba	Intrínseco	O	No	G
73. Del río	Intrínseco	O	No	G
74. la calle principal	Intrínseco	O	No	G
75. la cancha de fútbol	Intrínseco	O	No	G
76. la ceiba	Intrínseco	O	No	G
77. Del cafetal de doña Sofía	Intrínseco	O	No	G
78. la carretera	Intrínseco	O	No	G
79. la cancha	Intrínseco	O	No	G
80. árboles y casas	Intrínseco	O	No	G
81. la escuela primaria	Intrínseco	O	No	G
82. la calle donde pasan los carros	Intrínseco	O	No	G
83. Del camposanto	Intrínseco	O	No	G
84. la escuela primaria	Intrínseco	O	No	G
85. Del jalamate	Intrínseco	O	No	G
86. la ceiba	Intrínseco	O	No	G
87. Del cerro del conejo	Intrínseco	O	No	G
88. la clínica	Intrínseco	O	No	G
89. Acohuixpa	Intrínseco	O	No	G
90. La barda de la primaria	Intrínseco	O	No	G
91. Arriba de la carretera	Intrínseco	O	No	G
92. La clínica	Intrínseco	O	No	G
93. La orilla del río	Intrínseco	O	No	G
94. La curva, la veredita	Intrínseco	O	No	G
95. Del camposanto, del río	Intrínseco	O	No	G
96. La carretera, la curva	Intrínseco	O	No	G
97. La orilla de la carretera	Intrínseco	O	No	G



98. La carretera	Intrínseco	O	No	G
99. Del arroyo grande	Intrínseco	O	No	G
100. De la cancha	Intrínseco	O	No	G
101. Doña Isabel, don Bonifacio, atrás de la casa de los maestros	Intrínseco	O	No	Nominal

En cada una de las repuestas no importa si se tiene frente una imagen. Las representaciones son una abstracción. Podemos afirmar que invariablemente las personas recrean en su mente un modelo que expresan en proposiciones. El acto de relacionar dos objetos, o de ubicarse de manera imaginaria en un área es una construcción, un modelo mental.

El modelo característico de los habitantes de Cuxhuacán, da respuesta a una pregunta cognitiva con repercusiones existenciales: ¿Dónde estamos? Como en el caso de Ángel al interpretar el plano de Cuxhuacán, la respuesta a esta pregunta nos habla de la posibilidad de hacer inteligible el territorio.

En suma las versiones orientacionales de los cuxhuatecos poseen una doble dimensión: 1) Cognitiva y 2) existencial. Esta última dimensión adquiere mayor complejidad cuando las circunstancias de referencia se ven sobrepasadas por otras miradas del mundo que requieren interpretar más que analizar. La siguiente síntesis sobre el sistema de perspectiva de los cuxhuatecos ilustra la dimensión cognitiva de las versiones figurativas del espacio.

*¿Dónde vive?* Los habitantes de Cuxhuacán privilegian una doble referencia, deíctica acompañada de señalamientos, e intrínseca, que no necesariamente requiere de señalamientos. Las primeras son trayectivas (conjugan egocéntrica con geocéntrica), mientras que las segundas son geocéntricas.

*¿Dónde está?* La forma de la pregunta obliga a relacionar elementos del entorno. En consecuencia, las respuestas son en un doble sentido: relativas e intrínsecas. Para este tipo de proposiciones, los relatores pueden prescindir de señalamientos.

Y la última, “*cerca de...*” es una pregunta control, obliga a relacionar elementos de familiaridad, las repuestas si bien son tematizadas como intrínsecas, su carácter es fundamentalmente nominal.

Las representaciones espaciales poseen elementos de familiaridad constatables o relacionales que conforman el espacio lógico de una proposición. Pero ¿qué sucede cuando un relato configura el mundo e inaugura la idea de pueblo? Veremos dos ejemplos de relatos geográficos, y un contraejemplo que será el límite a las figuraciones y la versión de mundo constatable. Este será el preámbulo para acceder a la segunda dimensión, existencial, de las versiones del mundo habitado.

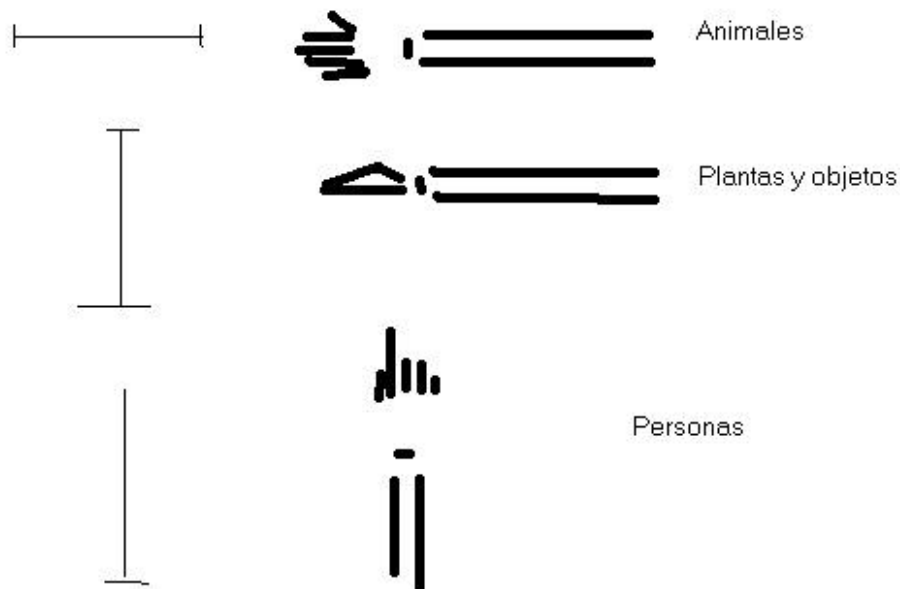
#### **4.1.3. Relatos geográficos**

En Cuxhuacán las personas gesticulan mucho. Acompañan interjecciones con gestos para denotar incredulidad, o para referir el tamaño de las personas, árboles, y animales. Pero, sin duda alguna, los códigos que se recrean entre don Miguel y su hijo, Santos, nos permite acudir a otras formas de indexación del lenguaje. Santos es sordomudo.

- Me señalaba pa'fuera (mueve el brazo derecho con un movimiento de abajo hacia arriba, indicando la salida)
- Que vayamos a ver
- No le entendía
- Ya cuando le hizo así (mueve la mano con la palma extendida hacia abajo, a la altura de las rodillas, y con el dedo índice extendido, semeja la cabeza de una serpiente, acompañando esta figura con un movimiento ondulante.)
- ¡Era una víbora!

Para comunicar experiencias como la del reptil es necesario emplear diversos recursos expresivos. Los gestos, en este sentido tienen una función de anclaje porque son índices que refieren y no solamente otorgan mayor énfasis a las palabras. Inclusive, sustituyen palabras, creando un efecto parecido al de las elipsis, aunque sin enviarnos a un sentido figurado. Si alguien describe el tamaño de un niño con la indicación para un animal, como en el siguiente esquema:

### El lenguaje de las manos en Cuxhuacán



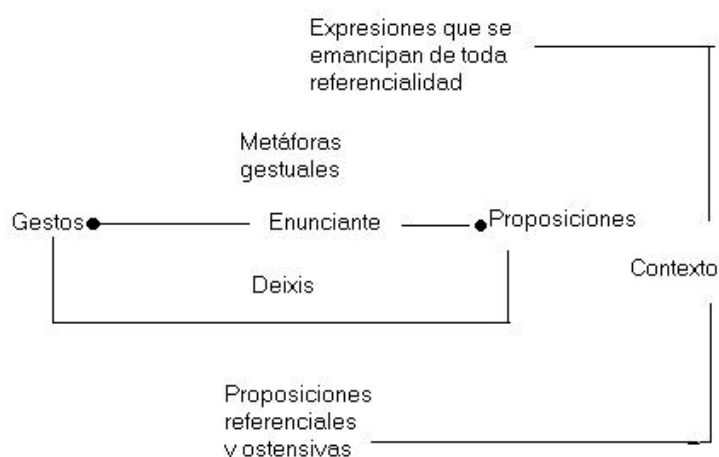
- Ya está así de grande,
- No pueda ser, je, je, je...
- Por eso, que ya está grande pa'hacer carnitas

Entonces sucede una broma como la acaecida, donde Porfirio ríe ante la posibilidad de confundir un signo para medir un puerco con la estatura de un niño. En la figura se ilustran los tres signos básicos para referir el tamaño de un animal, una planta (cosa) y una persona. Estos gestos tienen una explicación:

1. Los animales se miden por su longitud y no sólo su altura. Por ejemplo, si se va a vender un puerco y el interlocutor no lo tiene a la vista, para ponderar el precio, solicita de su par que le ilustre el tamaño del cerdo. Entonces, tanto el brazo como la mano semejan la longitud y al mismo tiempo el tamaño.
2. Las plantas crecen hacia arriba, al igual que las personas, pero habrá un momento en que alcancen su máxima altura. Entonces, para describir el tamaño de un cafetal, basta con indicar con la mano un tope, que es la altura del arbusto.

3. Para describir el tamaño de una persona los habitantes de Cuxhuacán realizan una señal con el índice hacia arriba. La razón, explica Porfirio, es que las personas siguen creciendo, como por ejemplo un niño. Pero referir a un adulto por su altura, con un signo diferente es una ofensa. Porque el límite es la muerte. Envejecer también es crecer: “*estamos crecidos en años*”.

La discusión sobre la función deíctica de los gestos, según Haviland<sup>21</sup>, va más allá de referencias enfáticas de una frase. En el siguiente cuadro sintetizo la perspectiva o versión pragmática de Haviland sobre las representaciones espaciales.



Modelo de Haviland: la combinatoria de gestos y proposiciones deícticas depende de las circunstancias y del tipo de descripción.

Vamos a ilustrar la función referencial de las proposiciones espaciales de los siguientes dos relatos “geográficos”. En la *descripción de linderos I*, el *relator* ha seguido una “georeferenciación” absoluta, privilegiando una mirada geométrica del espacio que nos permite imaginar a Cuxhuacán como la erección de un espacio que comienza en el norte con diversos trazos que van diseñando un espacio delimitado en

<sup>21</sup> En un estudio realizado entre hablantes de la lengua Gugu Yimithirr de Australia, Haviland (2000) descubre que algunos gestos se emancipan de la referencialidad, sobre todo cuando los lugares descritos escapan del arco perceptual. Estos gestos son semejantes a una metáfora. Sin embargo, cumplen una función cognitiva: permiten el reconocimiento de los lugares.

un recorrido donde se precisan los cambios de rumbo: Norte – oriente – sur - poniente, y de regreso al norte para terminar de trazar el área. Este viaje expresa la mirada del relator y también se convierte en el documento “fundacional” de Cuxhuacán. Su valor no sólo es histórico, sino mnemotécnico porque permite reconocer los lugares enunciados, y, en algunos casos, donde le ha parecido obvio al relator, se los identifica por sus características fisiográficas.

Este primer documento difiere del relato, *descripción de linderos II*, realizado el año 2000 por don Miguel Bautista, quien evoca un recorrido de 1934 para deslindar a los pueblos de Ixcuicuila, Cuxhuacán y Tamala. Si el anterior es un viaje fundacional, este segundo nos muestra el territorio en conflicto. Incluso, este problema de linderos entre Ixcuicuila y Cuxhuacán es vigente.

#### **4.1.3.1. Descripción de linderos I: “Primordial de Adjudicación de Terrenos otorgado al pueblo de Cuxhuacán, 1877”**

1. Por el norte un cerrito llamado Teólotl a Acapita,
2. baja por una cuchilla de cerro llamado Tequauitl,
3. punto al Río Grande
4. luego cruzando el mismo río va en línea recta (a la punta) a la
5. punta de un cerro grande,
6. sigue a línea recta a un aguaje que sale de una laja de piedra
7. continúa a recta al punto nombrado Chuechoyoco donde están dos piedras grandes
8. sobre atrás sigue a línea recta a concluir a una loma alta a donde hay dos palos de pemuche
9. continúa al plan de Teletla.
- 10 De aquí por el **Oriente** sube a línea recta a una peña que está en un pequeño plan,
11. sigue haciendo una pequeña curva al paraje Nahualatl donde hay un manantial que tiene su origen en el cerro de Acayuca
12. continúa a línea recta por un plan al punto llamado TeCruz donde está un Tezacual hecho a propósito,
13. baja después por una cuchilla a un cerro que se llama Tenacastla junto al camino que sube para Acayuca.
14. De este punto por el **sur** baja a línea recta a un ojo de agua que está en una pequeña cañada donde hay también árboles de naranja,
15. sigue recta por una cuchilla cruzando el camino de Ixcatlán hasta un Tetzacual que está entre un ocotal
16. baja a línea recta al punto llamado Acatitlán,
17. encuentra el Río Grande donde sube el camino a Ixcatlán,
18. sigue bajando por todo el río al punto llamado Momuapa donde se une el arroyo de Tetelpa,
19. continúa a línea recta cruzando el río y un cerro en su cima al punto de Ocotenango
20. continúa a línea recta a concluir a la punta de un cerro más elevado que se ve de Cuxhuacán nombrado Ocotepec.

21. De aquí por el **poniente** cortando a línea recta a una ladera a un arroyo que está al pie de un cerro donde produce una especie de alumbre,
22. luego sube haciendo una curva al punto Cosolatlaco,
23. sigue recto a un arroyo llamado Chicoyoco a hacia,
24. de aquí por una cuchilla a un cerrito de vado montañoso llamado Ahuallotlachiquil
25. después por otra cuchilla al punto de Chamolatzintla,
26. luego atraviesa una ladera a línea recta y va a un arroyo donde se *desvarranca* el agua,
27. de allí sube a encontrar la cuchilla que conduce a línea recta hasta el punto del cerro de Teólotl mencionado al **principio**.

Las proposiciones 1, 10, 14 y 21 figuran las orientaciones cardinales. Los intervalos formados para cada una de aquellas conforma un sector del polígono geográfico que está siendo narrado por el enunciante. Para hacerlo usa descriptores geométricos: línea recta (4, 6-8, 10, 12, 14-16, 19-21, 23, 26-27), curvas (11, 22) y puntos (3, 7, 12, 14, 18, 19, 22, 25, 27), los que, como podemos apreciar en 18, son sinónimos de lugares limítrofes. En consecuencia, los nombres de lugares que son enunciados en el recorrido, conforman los límites que unidos en el recorrido de los intervalos, norte, 1-9, oriente, 10-13, sur, 14-20, y poniente, 21-26, hasta regresar al norte, 1; configuran un área denominada “Cuxhuacán”.

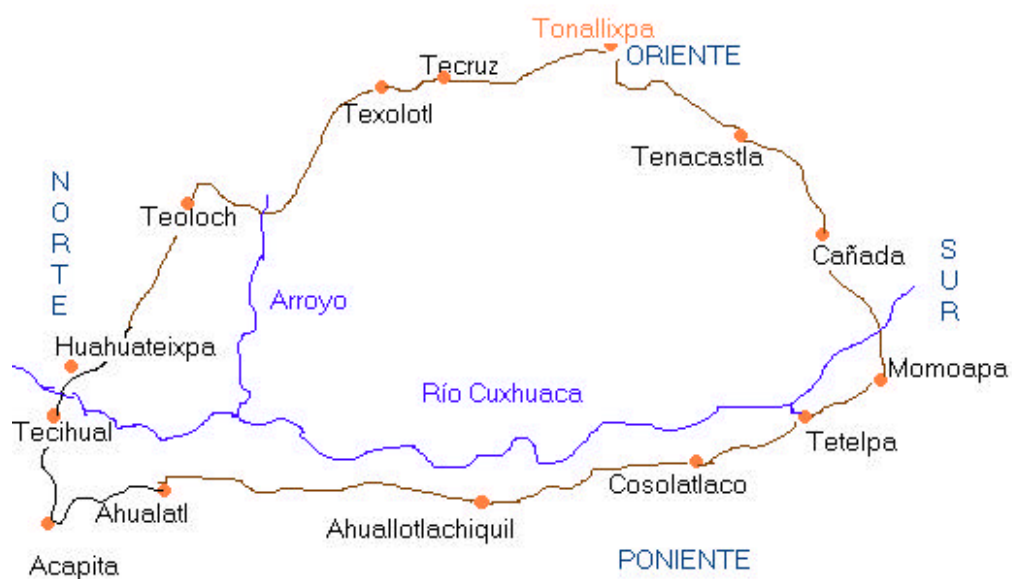
La descripción de este recorrido se realizó privilegiando un sistema de perspectiva “absoluto”, es decir con referentes orientacionales de tipo cardinal. El relator tomó como *relatum* el cerro de Tecihual, ubicado al norte del poblado. Los caminos descritos no sólo son vistos como líneas rectas o curvas, sino por sus características fisiográficas. Así, el “sube” de las proposiciones 10, 13, 17 y 22, se refiere no sólo a la experiencia visual del recorrido, sino a la kinestésica vinculada a las deprecaciones geográficas. Esta función del “arriba”, es sustituida por los descriptores: “a la punta” de los enunciados 4, 5 y 20. La misma apreciación, visual y kinestésica se cumple para aquellos descriptores que aluden a los caminos decurrentes de la palabra “baja” de 2, 13, 14, 16 y 18.

Por último, el relator usa los deícticos: *De aquí, de este punto, después por, continúa a, de allí*, que son proposiciones de lugar del tipo,

A-----↘B

Mismas, que le permiten articular diversos puntos del espacio enunciado.

En consecuencia para definir los límites y área de “Cuxhuacán” el relator usa proposiciones de lugar que articulan puntos situados en el espacio, de los se hace una mención no sólo nominal, sino complementaria, bajo la forma: “Donde ...” (7, 8, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 21 y 26.) Al mismo tiempo la investidura del relator le confiere la legitimidad para hacer de la descripción un acto de habla. La descripción espacial se convierte en performativa porque le otorga a los habitantes de Cuxhuacán el título de propietarios y los mecanismos de reconocimiento para futuros deslindes que les permitirán dirimir controversias territoriales. En adelante se acudirá no sólo a los títulos de propiedad, sino al reconocimiento de los hitos señalados en el espacio descriptivo de las proposiciones.



MAPA DESCRITO EN 1877

Es posible que el notario, quien escribió la anterior descripción desconociera los nombres nahuas de la toponimia de Cuxhuacán. De otra forma la riqueza de sus descriptores hubiera sido mayor a las que refiere (“donde”). Incluso ha cometido

algunos errores: Téolol, es un lugar denominado Tecihual, cuyo nombre figura una imagen de una mujer.

En el relato presentado no tenemos más posibilidad de recrear el contexto. Sin embargo, llegamos a mejor inteligibilidad sobre la forma de las proposiciones, porque para referir a los lugares el relator utiliza descriptores que responden a las “circunstancias de enunciación”: ¿Dónde? Por eso mismo nos es posible derivar la experiencia visual y kinestésica, así como corroborar la elección de su sistema de perspectiva cardinal o absoluto, que se corresponde con el itinerario que se propone eligiendo como punto de inicio o *relatum* un lugar situado al norte del poblado.

En el siguiente ejemplo, veremos que las circunstancias de enunciación no solamente configuran el uso de proposiciones referenciales que cumplen con la forma: A- $\sphericalangle$  B. En la perspectiva literaria de Ingarden (1960,1998), las representaciones se construyen a partir de tres conjuntos de “circunstancias” (p.228): 1) los que afirman un contenido tal como es (“Teoloch está al norte de Cuxhuacán”), 2) los que afirman un contenido tal como se ve (“Un arroyo que está al pie de un cerro donde produce una especie de alumbre”) y, 3) los que afirman un contenido de “así pasa” (“De allí sube a encontrar la cuchilla que conduce a línea recta hasta el punto del cerro de Teólol mencionado al principio”). Enseguida desarrollo estos tres conjuntos de circunstancias figurativas: *lo que es, lo que se ve, y lo que sucede*.

#### **4.1.3.2. Descripción de linderos II: Límites en conflicto<sup>22</sup>**

En 1936, después de haber sido agredidos por un grupo de habitantes del pueblo de Tamala, los habitantes de Cuxhuacán solicitaron la intervención del coronel Honorato Austria, diputado federal por el Distrito Político de Molango. El *coronel* aceptó a condición de que los peticionarios aceptaran las armas que los comprometía a formar parte de su microejército. En el futuro se verían obligados a llevar peones a los ranchos de los caciques para trabajar en la molienda, la fabricación de pilón y aguardiente.

---

<sup>22</sup> Bautista, Miguel (01/11/2000): Entrevista: *Conflictos de linderos, 1936, Cuxhuacán*.



También, cada que hubiera mítines políticos se verían obligados a prestar su servicio, acudiendo a las plazas principales de la región. En este contexto, un problema de linderos se llegaba a convertir en un asunto de vida o muerte. La siguiente descripción refiere a un deslinde efectuado por el “coronel”, y del que don Miguel evoca el recorrido que le narró su abuelo:

- 1- Le dieron de ahí de la ceiba hasta el río  
(Mueve la cabeza hacia adelante/movimiento de brazo derecho hacia fuera del cuerpo)
- 2-y de allí para allá  
(cabeza, giro derecha-izquierda)
- 3- De aquí, agarraron por medio todo el terreno colindante  
(índice mano izquierda hacia atrás -cabeza, brazo izquierdo flexión hacia lado izquierdo.)
- 4 -Empezaron en Tecihuapil  
(mirada, cabeza)
- 5 -Michteco, de ahí hasta donde está el ojo de agua,  
(mueve la cabeza hacia delante y arquea las cejas)
- 6 -hasta un bordo (figura el bordo con ambas manos), encinal, agarraron hasta el arroyo hondo,
- 7 -y de ahí sube recto hasta Temesa (eleva las manos),
- 8 -de Temesa atraviesa hasta Tecruz (mueve cabeza hacia la derecha, de izq. A derecha),
- 9 -de Tecruz acá hasta Tenacastla (señala con un movimiento de cabeza de abajo hacia arriba en dirección del lugar (derecha de ego).

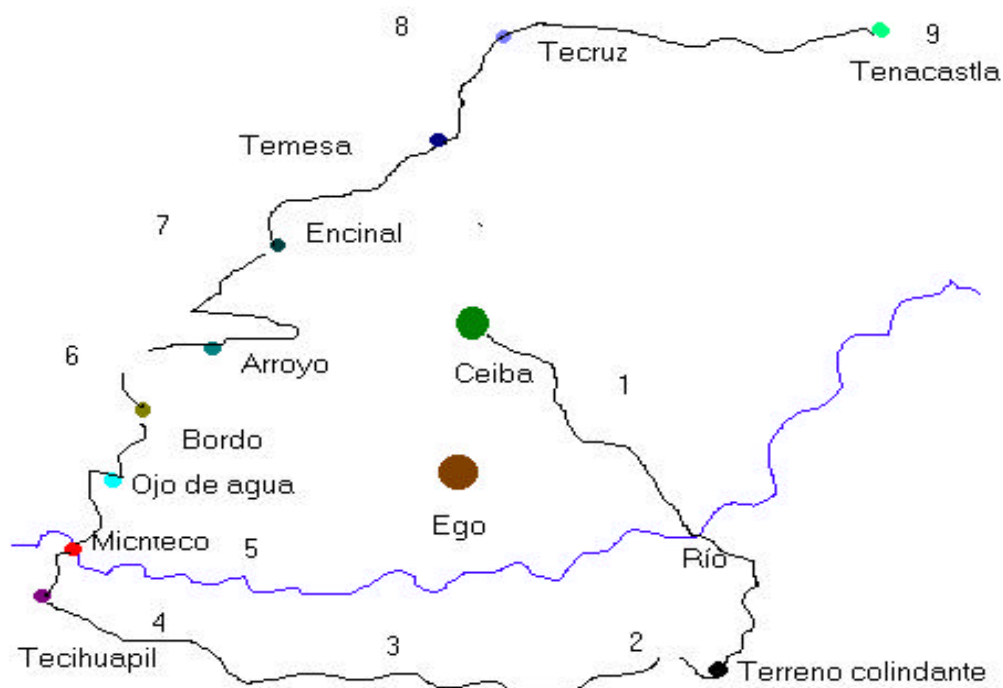
Vamos a aplicar a nuestro relato la propuesta de Ingarden sobre los conjuntos de circunstancias a partir de las cuáles una representación figura la realidad. Adicionalmente, habremos de complementar el análisis con las funciones adicionales de anclaje de los gestos.

#### 1. - Afirmaciones (lo que es):

En 1, 4, 5, 6 y 9, don Miguel sustituye la pregunta ¿qué es? por la enunciación de los nombres de los lugares. En consecuencia, no es necesario que defina las características de los lugares. Aunque podemos preguntar, ¿qué es Temesa?, y la respuesta se habrá de referir en primer lugar al significado del topónimo: “El cerro donde hay una mesa (“tetzacoatl hecho a propósito” en el relato de 1877). La proposición es una cacofonía. Este primer conjunto de circunstancias está vinculado con gestos cuya función es diversificada.

En 1, el movimiento de la cabeza de don Miguel, quien se encuentra sentado con la vista hacia el oriente, se corresponde con una señal adecuada. La Ceiba se encuentra, vista desde su posición hacia el oriente. Enseguida, para indicar la trayectoria inicial del recorrido, el movimiento de su brazo derecho, hacia fuera del cuerpo, indica, aunque no lo menciona, el único lugar en el río que habitualmente utilizan los campesinos para atravesar hacia los terrenos colindantes en disputa con Ixcuicuila. El lugar señalado se llama Acohuixpa, y está reconocido como “el camino hacia Ayotempa e Ixcuicuila”.

Si el relator hubiera señalado con su cabeza hacia otra dirección, cualquiera que conozca la ubicación de la ceiba y el río, tomando en cuenta la posición de interacción de los hablantes, se percataría de que el hablante estaría incurriendo en un error. Los gestos de anclaje no se reducen a señalamientos, por ejemplo para indicar la ubicación de un lugar, sino que además conforman un índice de lenguaje no verbal, que permite la socialización de lugares y el aprendizaje, mismos que posteriormente se convierten en recursos mnemotécnicos. Así, por ejemplo, a partir del enunciado 2 hasta el 6, los lugares referidos quedan fuera de nuestro campo visual. Pero los gestos realizados nos permiten trazar un mapa como el siguiente.



## 2. - Descripciones (lo que se ve)

En este relato no hay descripciones verbales de los lugares, como reconocimos en “afirmaciones”, pero ello no quiere decir que no se cumpla con el segundo conjunto de circunstancias. Primero, como la mayor parte de los referentes son conocidos por el interlocutor, su descripción verbal es reducida a “elipsis” gestuales. En consecuencia, además de que los gestos tienen una función de anclaje, le permiten al relator ahorrar palabras (en 6 sustituye la descripción del bordo con la figuración del mismo a partir de sus gestos.)

## 3. - Acontecimientos (así pasa)

De 1 a 9, cada uno de los enunciados describe un itinerario o acontecimiento. El relator utiliza los deícticos: ahí, hasta, allí, aquí, acá. Para vincular puntos de un recorrido, al igual que en el caso del relator de 1877, usa conectivos de transición: de-a, de-hasta. En estos caso, los gestos pueden tener más bien un rol enfático, algo así como una deixis gestual.

A diferencia del relato de 1877, don Miguel no usa un sistema de perspectiva absoluto, sino más bien deíctico. La explicación no descansa en su ausencia, sino a que asume otra forma y otra lógica.

Para preparar el camino hacia los límites de las representaciones en sentido pictográfico o figurativo, propongo el siguiente contraejemplo, donde no solamente hay la ausencia de referencias, sino que, además, se trata de una versión de mundo diferente: ¿El mundo del texto ó el mundo de la obra? Al mismo tiempo, este ejemplo ilustra la especificidad de la versión figurativa del mundo de los cuxhuatecos.

## **4.2. Emancipación referencial u ostensiva**

Las proposiciones referenciales del mundo habitado de Cuxhuacán, responden a tres condiciones: 1) La posición del relator respecto al objeto descrito, 2) el uso del

lenguaje (denotativo ó figurativo), y 3) el tipo de pregunta. En cada caso, la corporalidad o el aspecto kinestésico de las descripciones de lugar, nos indica que los habitantes de Cuxhuacán manejan una perspectiva geocéntrica, egocéntrica y mixta. En ningún caso podemos hablar de referencias “absolutas”. ¿Por qué no se privilegia una perspectiva absoluta? Regresemos al ejemplo constitutivo de ¿cómo es legible el territorio para alguien como Ángel Tomás? Para responder a esta pregunta que nos lleva directamente a la versión pictográfica de la *ecumene* de Cuxhuacán, debemos poner límites a las proposiciones referenciales. El siguiente es un ejemplo de emancipación de las proposiciones referenciales y ostensivas. Para comprender esta versión del mundo debemos estar dispuestos a imaginar.

#### 4.2.1. Fragmento de la historia del maíz negro<sup>23</sup>

- En ese día que se fue (la hermana),
- Se formó ese arroyo,
- ¡Nomás se vino un aguacero!
- ¡Unos relámpagos!
- ¡Uta! Aquel arroyo aumentó,
- Y se fue

Le preguntó al viento

- Que si no le daba razón de por dónde esta su hermana
- Está bien –dice- ¿por qué la corrieron?
- ¿Por qué me pregunta?
- Lo que hicieron ya no está bien
  
- Pero si quieres te llevo donde está tu hermana
- Nomás con mucho cuidado
- Con mucho respeto –dice.

Él pensaba que iban a ir caminando

- ¡Se vino un aire!
- No supo como lo vino a traer
- ¡Lo hizo llegar!
- ¡Mira! Ahí está su casa de tu hermana.

La versión de mundo de los cuxhuatecos no se agota en las proposiciones referenciales de tipo denotativo y/o figurativo. En este relato, el lector no podrá encontrar referencia alguna de lugar que sea verificable. Y si quiere llegar a mejor

---

<sup>23</sup> Bautista, Miguel (05/11/2000): *Historia del maíz negro*, entrevista, Cuxhuacán.

inteligibilidad sobre los recursos creativos utilizados por el relator deberá abandonar la idea de la constatación. El autor del relato ha creado las condiciones “literarias” para recrear una versión del mundo. En ésta el relato parece responder a la inquietud “¿cómo nació el maíz negro?” Para llegar a mejor entendimiento requerimos otro camino: el de la interpretación.

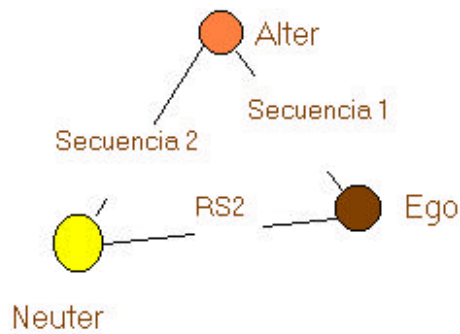
En el texto el relator evita dar cuenta de cómo se fue la hermana, dónde está, y cómo llegaron con ella. La frase de don Miguel: “el pensaba que se iban a ir caminando”, nos lleva ya a otra dimensión, a un mundo creado o inventado. He ahí la emancipación de las “representaciones”.

Si queremos entender el relato, hay que imaginar. Hay que estar dispuesto a entender el significado, “cómo sí”, y abandonar el “así es”. Para comprender la mundanidad de los cuxhuatecos hay que estar abiertos a su propia mirada del mundo. El siguiente apartado nos da cuenta de qué tipo de orientaciones tienen y el significado de los gestos que se emancipan de las versiones referenciales.

#### **4.2.2. El camino, la mirada y el gesto**

Al despedirme la primera ocasión de los pobladores de Cuxhuacán, desde la cantina algunos amigos me hicieron un gesto que, ahora lo entiendo, significaba: *“que tenga buen camino, que dios lo cuide, y que lo traiga de regreso con bien”*.

El siguiente esquema ilustra como *alter* (Santiago, quien se despide de mí) realiza una primera secuencia (como una pequeña narrativa que inicia en algún lugar y va a concluir en otro), en respuesta a la señal de despedida de ego (yo, el etnógrafo). Una segunda secuencia es organizada por alter, quien primero mira a ego, y después (secuencia dos) señala hacia el oriente (neuter: el referente que vincula a ego-alter), revolviendo las manos hacia atrás, en señal de que ego vuelva a regresar al poblado.



La significación no sólo está en la relación intrínseca que se puede establecer entre el gesto y lo que se dice, sino en una alegoría que promueve una relación *corporal y vivencial*. El caso descrito alude a una ética de los caminantes. Hay explicaciones locales que hacen más inteligible el sentido y significado del saludo acompañado del gesto. Don Miguel nos explica que cuando se “encamina” a una persona, y se indica hacia el oriente, se quiere comunicar buenos deseos: “*Que Dios lo cuide*”. El oriente o más aún el sol, está vinculado con el nacimiento. Por eso, afirman nuestros pares, cuando un gallo canta en la mañana, saluda al sol. Pero, si un caminante encuentra en Cuxhuacán, sobre su camino, un gallo muerto, es un signo, de acuerdo a la interpretación local, de que alguien más desea que el caminante que pase por ahí ya no regrese.

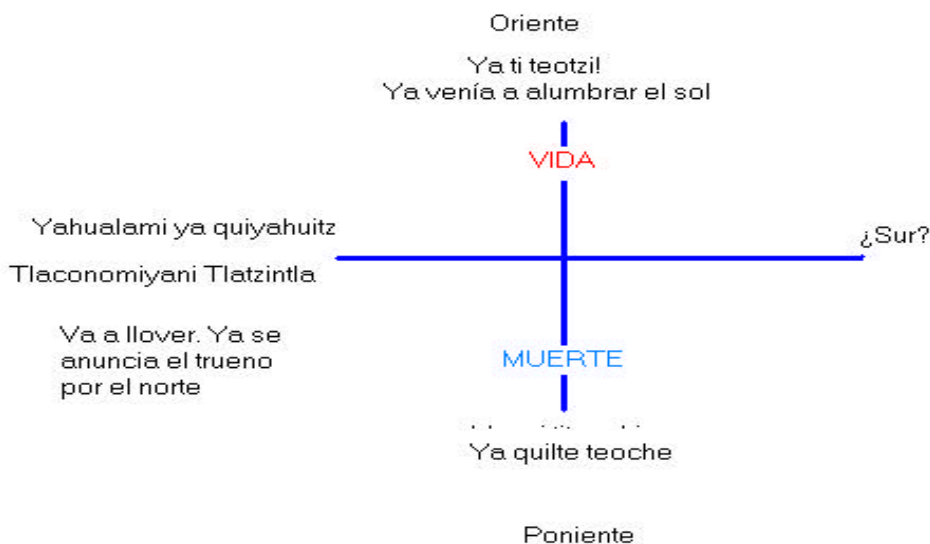
Como ver, que el sol se asoma en el oriente. Por eso se le dice “Tonalte”, quiere decir, que ya viene el sol. El sol es lo que nos da la vida.

Por esa razón si me hubieran señalado el poniente, ríe Don Miguel:

Entonces si ya la fregamos, porque de una vez quiere decir que quisieran mandarlo al hoyo.

Es decir, el poniente, representa la muerte. La palabra náhuatl “teotlaquilte”, que significa que “el sol se está yendo”, que el sol se está ocultando, marca el momento en que el día se convierte en noche. En el siguiente gráfico, el lector podrá entender el por qué del sentido en que se usaban las referencias orientacionales no han encontrado un

buen par en su traducción al español, que es ahora la lengua que se habla mayoritariamente en Cuxhuacán. Cada una de las orientaciones alude a un evento: el oriente a la salida del sol, el poniente al advenimiento de la noche, el norte a las lluvias.



Las orientaciones: los abuelos que vivían decían

### 4.2.3. El arte de interpretar

Al igual que la función de anclaje nos permite reaccionar a las inconsistencias referenciales, en Cuxhuacán hay reglas de interpretación. Vamos a mostrar tres ejemplos que ordenan un conjunto de prácticas locales en torno a la siembra del maíz, la cacería y el oráculo del maíz. Todos ellos son “representativos” de la manera de mirar y orientarse en el mundo por parte de los habitantes de Cuxhuacán.

#### 4.2.3.1. Desplazamientos y préstamos

La década de 1950 fue un parteaguas en Cuxhuacán. Los tiempos cambiaron. Los habitantes vieron surcar el cielo por aviones. Los caminos se extendieron en circuitos más rápidos. Los naguales comenzaron a mermar: Su principal atributo se volvía innecesario, el traslado de un lugar a otro desafiando el tiempo real se vio

desplazado por el uso del teléfono, aunque fuera para que los caciques controlaran la palabra escrita y hablada.

Hacia la década de 1960 otra manera de apropiarse de la tierra tuvo lugar. La compañía minera Autlán, asentada en el corredor minero del distrito manganesífero de Molango, comenzó a explotar los yacimientos de manganeso de la región. La presencia de los mineros, como en cualquier ejercicio de otredad<sup>24</sup>, es decir de diferencia entre semejantes y extraños, llevó a los campesinos a cuestionarse por su lugar en el mundo. Cuxhuacán como otros pueblos fueron desplazados del comercio interregional por una nueva geografía de las comunicaciones que modificó los procesos de interacción entre condiciones fisiográficas y actividades económicas. Bataillon (1967,1978) caracterizó esta dinámica de los polos de desarrollo como regiones socioeconómicas.

Debido a las imposiciones comunitarias ejercidas para el resguardo de los derechos “comunales”, los campesinos de la generación de la década de 1930-1960, han permanecido en Cuxhuacán. Sus hijos han emigrado, y los más jóvenes lo siguen haciendo. Además, los desplazamientos han tenido lugar en el ámbito de las comunicaciones y por supuesto en la socialidad. Se presentan constantes préstamos sociolectales (formas de hablar, modismos, y expresiones locales) de las ciudades hacia los poblados. Las televisiones y los radios han llegado a las comunidades, donde los habitantes, asociados, comparten los gastos de renta de televisión por cable. Por qué no habría de extenderse la mirada de mundo de los cuxhuatecos. Tal vez su mirada ha cambiado, pero su relación con la tierra los devuelve a una condición existencial: Son “hombres del maíz”. El dictum: “si no trabajamos no comemos” sólo adquiere sentido cuando se ha pasado una larga temporada con ellos.

El desplazamiento más impactante que ha tenido lugar es el de las “cabañuelas”, un sistema de predicción climático, importante para programar los períodos de siembra, y que consistía en observar sistemáticamente el comportamiento climático, asignando a los primeros doce días de enero la representación de cada uno de los meses del año

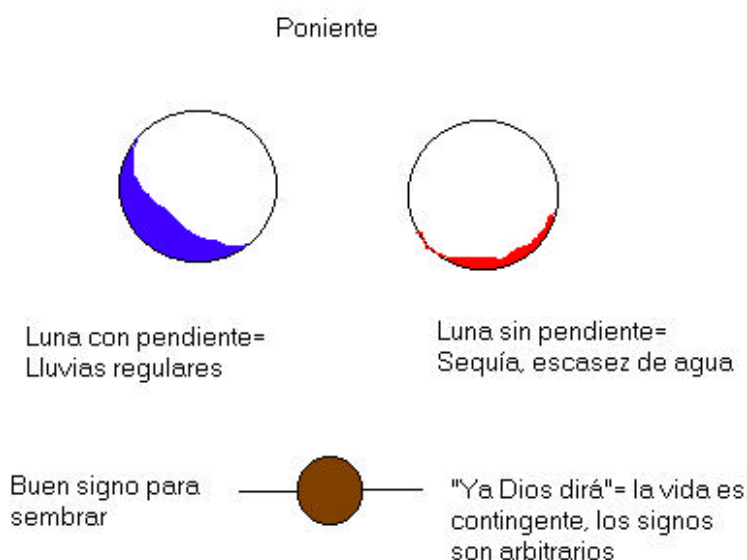
---

<sup>24</sup> Es a través del otro, en las diferencias, que nos percatamos de quienes somos. Esta idea ha sido explorada desde Mead (1982) hasta Gergen (1992), y en la literatura es una condición de la polifonía (Bajtín:2000.)



hasta completar diciembre. En cambio, se mantiene vigente la interpretación de la pendiente lunar para el pronóstico de las lluvias.

#### 4.2.3.2. La silueta de la luna



En el esquema, la luna del lado izquierdo muestra una pendiente prolongada, la que es interpretada por hombres y mujeres de Cuxhuacán como un signo de que el tiempo será regular, con buenas lluvias para la siembra del maíz. Por el contrario, si en el inicio de la luna creciente no se observa pendiente alguna, la tristeza asoma al rostro de las señoras, quienes en la frase: "Ya Dios dirá", se conceden préstamos entre su mirada del mundo y la de la iglesia católica.

Pero no sólo, la frase, desde mi punto de vista, expresa un *dictum*: La vida es contingente, es decir, frente a toda prescripción, los acontecimientos pueden suscitarse de otra forma. Por eso, podemos derivar de esta perspectiva que para los cuxhuatecos los signos son arbitrarios *in situ*, y significativos en su devenir.

Los campesinos han aprendido otras técnicas de cultivo. De manera que se efectúan préstamos entre diferentes formas de intervención territorial. Por ejemplo, para que una milpa se componga, usan abonos, en otros casos, riegan "torzol", una

sustancia química que elimina los arbustos perniciosos que impiden el crecimiento de la mata de maíz. Pero estos préstamos y el haber sido capacitados para cultivar una huerta de naranja, o para transplantar al tercer año un cafetalito para beneficiarlo, no han desplazado su sistema interpretativo de las lluvias. Esto podría no cumplirse para las hortalizas. Las mujeres han participado en un reciente programa de tomate, cultivado en invernadero, en el que usan agua de riego tomada del río claro. Pero el dilema de la contingencia es igual de aplicable que para el cultivo del maíz: Si no llueve, el río merma, si hay una sequía, la tierra se afecta por igual. En consecuencia, no hay un desplazamiento apabullante de su mirada del mundo, sino la incorporación y apropiación de técnicas que les permiten mejorar o modificar las formas de intervención territorial o los cultivos.

En el siguiente ejemplo, la mimesis juega un papel importante en las interpretaciones que conforman la versión de el mundo por los habitantes de Cuxhuacán. También nos muestra los límites de las representaciones figurativas del espacio. Las representaciones figurativas y/o denotativas promueven el reconocimiento. Su éxito depende de su vigencia para referir a hechos o estados de cosas, mientras que la interpretación cuyo recurso es la metáfora, intenta convencer de lo verosímil.

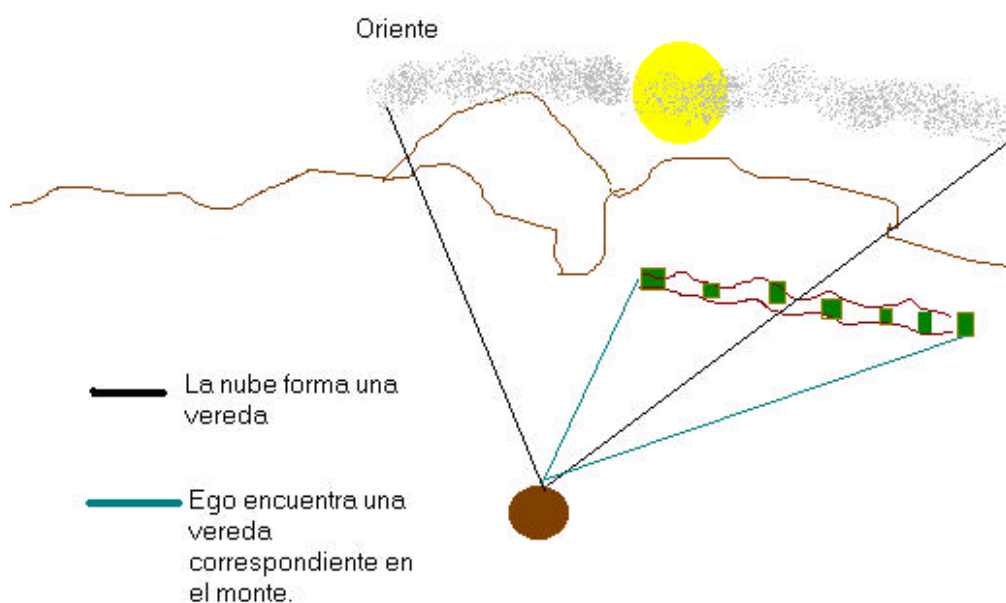
#### **4.2.3.3. Tiempo de veredas**

Propusimos establecer límites a las representaciones como subsidiarias de la función referencial de las descripciones espaciales mediante tres conjuntos de circunstancias: Lo que es, lo que se ve, y lo que sucede. El relato de la sirena, nos permitió demostrar la emancipación de la referencialidad y la necesidad de otra forma de abordar el problema de la *correspondencia entre lenguaje y objeto*. Si las figuraciones referenciales son cautivas del “así es”, ahora nos enfrentamos a “representaciones” cuyo sentido es más bien responder al “como si”.

En aquella dirección es que la mirada del mundo de los cuxhuatecos se emancipa de los criterios de referencialidad del “así es”, y se encamina hacia una teoría

tensional de las correspondencias entre lo que se observa y lo que se hace. La mimesis incorpora una tensión entre sentido propio y sentido figurado.

Una tarde don Lucio comenzó a describir como las nubes recorrían el monte, figurando lo que a su modo de ver era un camino. Ese camino, y el hecho de que se suscitara en los albores de las fiestas de octubre, sólo podía tener un sentido: “Son veredas”.



En el dibujo se observan las nubes en la parte oriente del poblado. Don Lucio, quien heredó de su suegro las artes de la cacería, aprendió a colocar los “tlapehuales”, trampas de madera que al paso de un animal de “vereda” como el armadillo, activa un mecanismo de palanca que se vence y deja caer sobre el animal una techumbre de madera con piedras. El animal muere aplastado. A estas trampas de peso se les conoce como “camas”, para que los animales se “descansen”, pues el verbo descansar en Cuxhuacán es sinónimo de morir.

Para nuestro amigo, las nubes “son como si” fueran veredas. Conocedor de las veredas por donde pasan los armadillos, colocó siete tlapehuales, y en todos ellos consiguió atrapar armadillos.

La teoría interpretativa de las correspondencias de los cuxhuatecos se expresa mejor en una palabra que usa con frecuencia don Miguel para referir a las relaciones entre los personajes de sus relatos: "*Hacen contacto*". El trueno hace contacto con la tierra, el maíz hace contacto con el trueno, que es el dueño del agua. Y en esa lógica, cuando va a llover, es común que un campesino anticipe su predicción, enunciando: "Cada que va a llover mi pie me duele. Es que hace contacto con la lluvia".

#### 4.2.3.4. Lo que no vemos lo consultamos

El siguiente ejemplo es más elaborado. Ha sido usado en casos de vida y muerte, y proviene de la época prehispánica. En Sahagún<sup>25</sup> encontramos referencias a su uso que nos pueden llevar a asombrarnos, pero al mismo tiempo a reconocer que su interpretación no es arbitraria. Tienen sus reglas como cualquier lenguaje.

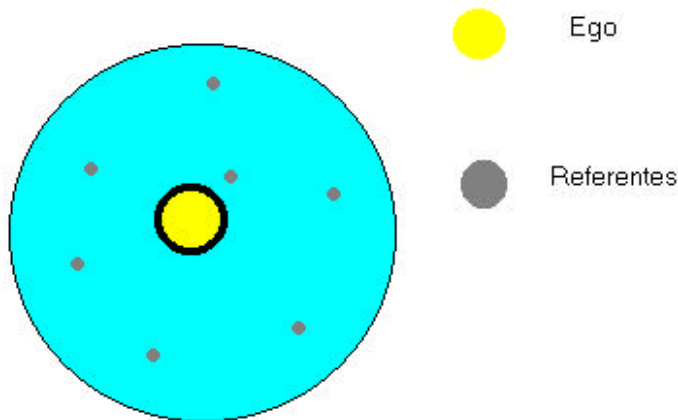
Doña Flora Vite nos describe en qué consiste la interpretación de las "rifas" de maíz. Se les dice rifas, porque semejan una suerte, donde a cada pregunta que se realiza, cada uno de los siete granos utilizados nos habrá de indicar una respuesta: *Sí ó no*.

En el gráfico se observa en el centro de lo que es una bandeja de agua, un grano de maíz. Este es "ego", es decir, representa el objeto, persona o animal por el que se pregunta.

---

<sup>25</sup> Sahagún, Fray Bernardino (1956,1999.) La siguiente cita nos permite encontrar un correlato a las rifas del maíz que se practica en Cuxhuacán. "La que ve algo en el agua. Roe granos de maíz, echa en el agua en una cazuela de madera verde azulada. Enseguida la tapa y la destapa; ve si los granos no se han dividido de cierta manera. Y con esto dice a los dueños del niño: No estará enfermo, sanará. Pero si ha de morir, no se dispondrán de ese modo los granos, sino que quedarán esparcidos sobre la superficie del agua. Dice: Seguirá enfermo, morirá. (p.908.)

### La rifa del maíz



Por ejemplo:

- ¿Dónde está la vaca de Gertrudis?

En este caso, un diente de maíz colocado al centro de la bandeja de agua representa la vaca de Gertrudis. En seguida se asigna un nombre de lugar a cada uno de los siete granos de maíz, los que uno a uno se van arrojando a la bandeja de agua.

Tirada 1. - ¿Está en Ahualatl?

Si el “maicito” se levanta y aproxima al grano de maíz que se encuentra en el centro de la bandeja, entonces la respuesta es afirmativa. La vaca está en Ahualatl. Cada grano de maíz representa un lugar en dónde el consultante supone que podría estar su vaca. El oráculo del maíz no se sujeta sólo a esta posibilidad. También se usa para preguntar por la salud de un enfermo y si tiene posibilidades de sanar. Esta práctica nos muestra otra dimensión de la modelación del espacio y de las interacciones que tienen lugar en él. Obedece a una lógica: Lo que no se conoce, como afirman en Cuxhuacán, se debe llevar a “reconocer”, palabra que es sinónimo de “interpretación”. Pero que también instauro otro mundo posible. El de la mimesis y el de la correspondencia. Los lenguajes referenciales y su función figurativa que hacen

posible el reconocimiento del mundo no agotan la versión de *el* mundo de los cuxhuatecos.

#### **4.3. Conclusiones I: Representaciones espaciales y políticas de reconocimiento**

Las descripciones espaciales de los habitantes de Cuxhuacán constituyen mapas cognitivos que se fundamentan en la elección de un sistema de perspectiva con una doble función: Referir y orientarse en el espacio. Pero además tienen una función figurativa: ¿Cómo reconocemos en el espacio? y ¿cómo nos reconocemos en el espacio?

El reconocimiento de los límites es un ejercicio de alteridad. En un nivel de diferenciación instauran y hacen posible las políticas de reconocimiento. Se responde a ¿quiénes somos? mediante la respuesta a ¿dónde estamos? El reconocimiento de los límites en el ejemplo de los linderos de 1877 es elocuente. Se trata de un acto de habla, donde se hacen cosas con palabras. Ahí el notario tiene la investidura para decretar el otorgamiento legal de los terrenos que constituyen y definen territorialmente a Cuxhuacán como un poblado. Desde ese momento la relatoría se convierte en un modelo que será referido para siguientes deslindes.

Las políticas de reconocimiento establecen una fuerte tensión entre lenguajes y objetos. Los usos de las representaciones como *modelos de* reconocimiento suponen una tensión entre lenguaje y objetos. Es decir, ponen a prueba la veracidad de las referencias y posibilitan un lenguaje tensional porque las políticas de reconocimiento suponen una correspondencia entre los descriptores y el objeto descrito. Podemos derivar de este uso de los lenguajes-objeto una teoría de la correspondencia de tipo falsable. El éxito o vigencia de la referencia depende de la dinámica histórica del territorio, es decir de la trayectoria social de las personas. Las representaciones de pertenencia territorial son negociables.

Por ejemplo. Un conflicto entre los pobladores de Acayuca y Cuxhuacán, que se resolvió a favor de los primeros cuando demostraron haber comprado un terreno a un

particular de Cuxhuacán, introdujo modificaciones en el modelo de linderos introducido por el “primordial de tierras de 1877”. En la década de 1930, con la reforma agraria, el lema “la tierra es de quien la trabaja”, fue aprovechado por algunos vivales, quienes se apropiaron de algunos terrenos de Cuxhuacán con la consigna verbal de que necesitaban un lugar a préstamo para trabajar. La comunidad, consecuente con la palabra, otorgó predios a particulares, quienes pagaban su respectiva renta por uso de suelo en el municipio de Molango, demostrando con este acto ser los “legítimos” dueños de las propiedades. La compraventa del terreno que antes era de Cuxhuacán se celebró con legitimidad a favor de los nuevos ocupantes.

La dinámica de las representaciones territoriales está sujeta al cauce de los acontecimientos. La experiencia actualiza los modelos de representación territorial, pero los orientacionales son más persistentes. Los cuxhuatecos tienen puesta la mirada en el oriente. Cuando se refieren al espacio y a su lugar en él, utilizan tanto descriptores egocéntricos como geocéntricos. Pero estas descripciones figurativas tienen límites. El criterio de correspondencia entre referencia y significado propio del uso del lenguaje-objeto no se cumple de manera literal en la predicación no pertinente (uso de metáforas.) Para el caso de los actos de habla, las implicaturas completan o permiten encontrar el significado de aquello que no está presente en lo que se dice, pero que se infiere por el contexto. Esta vía permite realizar inferencias. Pero sus límites son los de una teoría de las correspondencias entre sujeto y predicado. Es decir, su forma canónica es la de una predicación absoluta: “S es P”. Los relatos no permiten la inferencia. Donde no hay un referente denotativo o figurativo para completar el significado es necesario imaginar. Los ejemplos locales de la interpretación nos llevarán a esta otra modalidad de pensamiento. No sin antes acudir a la dimensión de la experiencia territorial: Si la versión figurativa del territorio es vigente ello se debe a que la experiencia actualiza nuestras representaciones.

## 5. Itinerarios ¿Somos lo que hacemos?

### 5.1. Caminar

Después de trabajar en el monte se acostumbra tomar un baño en las aguas del río claro. Con el cuerpo limpio, y fresco, la mente tiene más tranquilidad. Entonces uno puede convocar a la palabra, y reunirse para conversar. Ese era “el costumbre” del finado don Chico Tomás, quien no se fue de este mundo sin antes despedirse de sus amigos y parientes, sabedor de que había llegado al último trecho de su vida.

Don Chico hablaba náhuatl, y le gustaba contar historias de la manera en que habían ido viviendo los “abuelos”, los anteriores, los que nos precedieron en esta vida y que ya se adelantaron. Una de esas noches contó el peregrinar de los aztecas (Bautista:Noviembre:2000.)

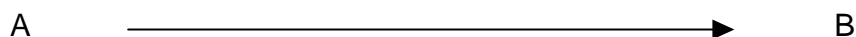
Era el tiempo de que tenían que caminar, mucho, para llegar al lugar donde iban a fundar su pueblo. No se podían detener, pero tenían un problema: ¿cómo iban a saber cuando habrían de llegar? Es que un pájaro se les aparecía y con su graznido les decía: ¡tiyahuíz!, ¡tiyahuíz!, que en náhuatl significa, ¡Vamos!, Vamos! Exhortándolos a seguir su camino.

Una ocasión, mientras regresaba del monte con don Lucio, nos ganó la noche. La lluvia comenzaba su pertinaz golpeteo sobre la tierra. Al dar la vuelta en un camino decurrente, saltó un ave de regular tamaño (20 centímetros de altura aproximadamente), y cayó delante de nosotros lanzando un graznido insistente. A los pocos metros de haber avanzado en la penumbra, iluminados por la luz de la luna, vuelve el pájaro a caer delante y a graznar repetidas veces. Apuramos el paso a causa de la llovizna. Ese pájaro es conocido como “estorbacaminos”. Siempre que se le hace tarde a uno, ahí se va acompañándolo, hasta que agarra su propio rumbo. En náhuatl le dicen: *pouchaquahuitz*, y su graznido es asimilado a la palabra náhuatl: *tiyahuíz* ¡Vamos!



El objetivo de este capítulo es describir diversas experiencias territoriales que denomino itinerantes. Un itinerario, significa: dirección, ruta, rumbo, derrotero, órbita, guía, recorrido, trayecto.

Un itinerario consta de dirección, es decir, tiene sentido:



En la imagen, A y B son nombres, los nombres son puntos argumentales en un espacio infinito (los límites son invenciones cuya finalidad es definir o figurar.) La flecha que conecta A con B es una proposición. Decimos entonces que una proposición tiene sentido porque tiene dirección.

No se trata de un recorrido azaroso, si bien contingente: *‘Sabemos que nos vamos a trabajar, pero no sabemos si regresaremos* (Santiago & Tovar:2000.)

En los capítulos anteriores he mostrado la preocupación por desarrollar un programa de inteligibilidad territorial. Comencé con el estudio de las “representaciones” con la finalidad de mostrar sus límites. En cambio, *itinerarios* nos propone acudir a un aspecto de la experiencia: La movilidad. Usaré tres expresiones de movilidad inspirado en la clasificación de Ratzel (Kant:1971) para definir migraciones, sólo que he adaptado esta idea para categorizar itinerarios territoriales cuyo lugar de partida o “ego” es Cuxhuacán. La movilidad define un itinerario de ego hacia otro lugar: *intraterritorial* (dentro del mismo pueblo), *interterritorial* (relaciones de vecindad o trayectos hacia otros lugares), y *extraterritoriales* (migraciones que suponen haber tomado distancia, corporal y emotiva, de ego.)

He utilizado *mapas inconclusos* para que los intérpretes locales completaran los recorridos que realizan. Denomino a esta técnica con el nombre de “*etogramas*”, es decir, representaciones gráficas del comportamiento territorial. En ellos se expresan aspectos cognitivos y mnemotécnicos de uso y orientación del espacio. Son eficaces

mecanismos de socialización de los aspectos vinculantes entre *hombre-entorno*. A este aspecto le podemos denominar *modelación*.

Por último, consideré indispensable completar la descripción de los itinerarios locales (epistemología local) con la de las experiencias contingentes de la cotidianidad. Éstas repercuten en la consciencia de lugar en sentido existencial (ontología local.) Se trata de la dimensión que vincula la experiencia y las representaciones de mundo. Le denomino: *modulación*. La capacidad de otorgar sentido a la experiencia mundana. En síntesis me propongo hablar de *lo que hacemos*. Mi intención es mostrar el dominio vivencial de los habitantes de Cuxhuacán. Las descripciones de itinerarios caracterizan diversos estratos de socialización y relación con el entorno. Constituyen mapas cognitivos<sup>26</sup>, es decir, composiciones de la movilidad y el comportamiento territorial.

Los itinerarios se complementan del contexto etnográfico. Y en cada caso, representan experiencias estéticas que hacen del itinerante, algo más que un forrajero, campesino, o equilibrista de nutrientes para conservar la dieta y el entorno. La cuestión es sencilla: ¿Cómo aprendemos a relacionarnos con el entorno? ¿Por lo que hacemos nos informamos de nuestro lugar en el mundo?

Esta parte itinerante de la tesis ha sido una de las más gratas experiencias. En el diario camino al monte, tuve la oportunidad de cambiar de perspectiva y entender el significado parcial del aserto de don Miguel: "*No nos vamos a ir como venimos*". La respuesta que proviene de la experiencia es que *la vida es contingente*. Pero sin representaciones la experiencia de mundo carece de sentido.

---

<sup>26</sup> No vamos a desarrollar una teoría de los mapas mentales. El término proviene de Gould (1966;1974), quien ha estudiado la deseabilidad residencial mediante mapas e imágenes "mentales". Habitualmente se usan para explicar como las personas modelan el espacio en una escala de relaciones sociales determinadas por el uso de trayectos que son capaces de evocar, por lo que otros autores han propuesto el término "mapa cognitivo" en vez de mental (Stea:1974:157-168; Downs & Stea:1973;1977.) Mi definición es más inmediata: Un mapa cognitivo es un recurso mnemotécnico que nos permite orientarnos en el espacio, discriminar y seleccionar diferentes puntos o elementos del mismo, y conectarlos en una dimensión que es manejable. Por lo tanto, no se trata de una abstracción sino de recursos de aprendizaje que nos permiten reconocer el territorio, orientarnos en él y referirnos, así como referir a otros (Castro:1997:34-37 y 73-81.)

Nuestra relación con el espacio es a través no sólo del lenguaje (*mimesis*), sino también a través de la técnica (*techné*.) Comunicamos nuestro conocimiento del espacio habitado con *descripciones espaciales* y nos reconocemos en los *usos del espacio*. En este dominio veremos que los itinerarios y recorridos por Cuxhuacán son diferenciados. Los niños, por ejemplo, adquieren otra experiencia de mundo, así como los jóvenes, abuelos, hombres maduros y los migrantes.

Heidegger (2000), a propósito de la obra de arte, llega a la conclusión de que lo “significativo” radica en su “uso”. Las siguientes descripciones nos muestran este aspecto de la mundanidad. Lo significativo no puede ser sino aquello que tiene movilidad, como hemos ejemplificado con la proposición  $A \not\approx B$ . El uso del espacio no es una relación meramente objetal, también el entorno modula nuestras interacciones. Esto es particularmente aplicable en la explicación del trabajo agrícola de los habitantes de Cuxhuacán.

En la dimensión itinerante acude el lenguaje de la movilidad corporal, la memoria de lugar, y diversas formas de socialización y aprendizaje. A través de los itinerarios, la comunidad de Cuxhuacán es reinventada cotidianamente.

### **5.1.1. Itinerarios I: Los que caminan**

En Cuxhuacán se tiene una regla de principio que orienta nuestra relación con el entorno a través del trabajo: “Si uno va al monte hay que tener la firme idea de trabajar”. De otra manera es mejor quedarse en casa, porque la incertidumbre provoca las condiciones para accidentarse. La idea de *accidente* no existe en la mentalidad de los cuxhuatecos. Un accidente es el resultado de una imprudencia como el renegar del camino, ir sin la convicción necesaria para trabajar, o incluso por la intervención de otra persona en el curso de la cotidianidad de alguien más. La exclamación local “lo naguearon” es indicativa de que los accidentes son provocados intencionalmente, aprovechando la falta de convicción del incauto (Bautista, 2000; Miguel, 2000; Tomás, 2000.)

Una persona perezosa y que va con desánimo a hacer las cosas, es adjetivada como “chengo”, es decir, alguien quien camina lerdo y cansado.

En ocasiones para involucrar a un niño en las labores cotidianas, se cumplen ciertas sutilezas, como en el caso de Elgar, sobrino de don Laureano Cano, quien motivó al niño con un becerro. Este regalo obliga a Elgar a ir al potrero, y al mismo tiempo es una señal que le comunica que algún día no sólo la becerra será de él, sino todas las responsabilidades que su tío se encarga de realizar. En sentido estricto se trata de la lógica del don: Dar para recibir algo a cambio instaura una política de reciprocidad (Mauss:1950,1985:145-279) y compensación (Marquard:2001:17.) Entonces el regalo es un artificio retórico en virtud de que intenta convencer al otro de dar algo a cambio de lo que recibe. Sin embargo, el don es imposible: Se da lo que no se tiene (Derrida:1995.) Lo que Laureano le da a su sobrino, debe convertirse en la esperanza de que el infante, siendo más grande cuide ya no solamente de las vacas, sino del propio tío, puesto que don Laureano no tiene hijos. En una “comunidad” las posibilidades de individuación comienzan a abrirse paso ante el agotamiento de tierras de labranza y la constante migración de los jóvenes a las ciudades. El sistema de reciprocidad es débil.

No siempre hay reciprocidad. Orestes no aspira a ser compensado. Menor de 9 años de edad y huérfano de padre, tiene que ayudar a su familia. Es común verlo trabajar como peón en el cañal de don Toribio durante la primera semana de marzo. El corte de caña es un trabajo arduo y constante. Una vez que se empieza a moler no se puede dejar de cortar caña. Otras veces como jornalero trabajando en las milpas. Ya sea por obligación, necesidad o incorporación gradual a las labores propias de un campesino en Cuxhuacán, los infantes representan una ilusión para los padres. Esta quimera será efímera porque cuando los jóvenes terminan sus estudios en la escuela secundaria, se irán del poblado a trabajar a las ciudades: Pachuca, Distrito Federal, la industrial Naucalpan y Atizapán de Zaragoza en el Estado de México.

Estas experiencias itinerantes en la edad temprana habrán de permitir que los infantes aprendan a relacionarse con el entorno desde una perspectiva cognitiva y sensualista (con los sentidos.) La primera porque habrán de memorizar los lugares de referencia para orientarse y poder comunicar a otros, aquello que requiera de una intervención adulta para resolver los problemas o dificultades. Por ejemplo, citar donde vieron a una serpiente, un lugar donde hay palos para la cocina, o simplemente para describir donde se encontró a una persona. Con el entorno se vinculan a través de sus sentidos y su cuerpo. Conocerán el sentido de distancia, la calidad del terreno, y a caminar entre los surcos de tierra. En síntesis habrán de cobrar consciencia de lugar y de “su” lugar en el mundo serrano de Cuxhuacán.

#### 5.1.1.1. Los que no tienen juicio

La movilidad intraterritorial de los infantes de 9 a 12 años está diferenciada por el tipo de trabajo. El siguiente cuadro muestra las actividades<sup>27</sup> que realizan tanto los niños como las niñas.

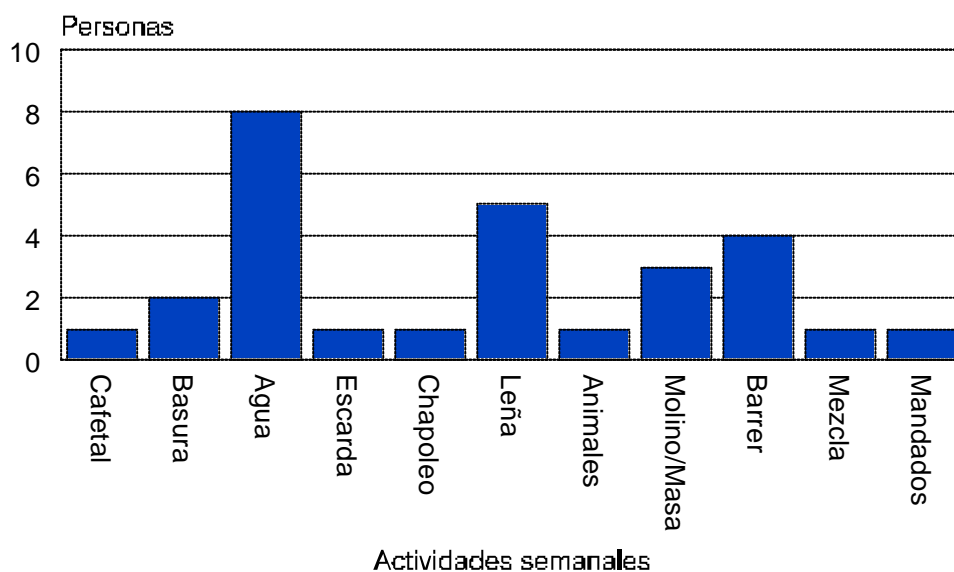
Niños		Niñas	
<u>Actividad</u>	<u>Espacio</u>	<u>Actividad</u>	<u>Espacio</u>
Chapolear	Potrero/Milpa/Cafetal	Trastes	Cocina
	Cafetal	Recoger	Cocina
Cortar café	Basurero	Nixtamal	Cocina
Basura	Río/pozas	Masa	Cocina
Acarrear agua	Milpa	Tortilla	Cocina
Escardar	Monte	Acarrear agua	Río/pozas
Leña	Potrero	Lavar	Río/Pozas
Animales	Cocina	Pan	Cocina
Molino/Masa	Casa	Tienda	Casa
Barrer	Obra	Cocina	Cocina
Mezcla	Pueblo	Moler café	Cocina
Mandados		Moler maíz	Cocina
		Televisión	Tiendas/Casa
		Estudiar	Escuela/Casa
		Leña	Monte
		Animales	Potrero

Fuente: Sánchez, J. (2000), *Entrevistas semiestructuradas, Diarios de campo y registros de observación anual*. Cuxhuacán.

Las actividades constantes que integran al infante varón a la dinámica familiar son las de “acarrear agua” y traer leña del monte. Los usos del agua además son diferenciados. Todos se bañan en las márgenes del río claro, pero de manera selectiva. Los niños y niñas lo hacen en la poza de Apetlaco, que además se convierte en un espacio lúdico. Hay familias que se bañan en la ribera más próxima a sus solares, mientras que los hombres lo hacen en el vado próximo a un calicanto por una prescripción de la asamblea comunitaria. Los hombres deben evitar el contacto físico y visual con las mujeres. Hasta la década de 1970, nos cuenta don Romualdo, hombres y mujeres, de todas las edades, se bañaban “cholotes”, es decir, desnudos. Pero la mirada del “extranjero” inhibió su habitual conducta de baño.

### Usos del espacio Cuxhuacán

#### Itinerario "niños" de 9 a 12 años



Fuente: Sánchez, J. (2000).

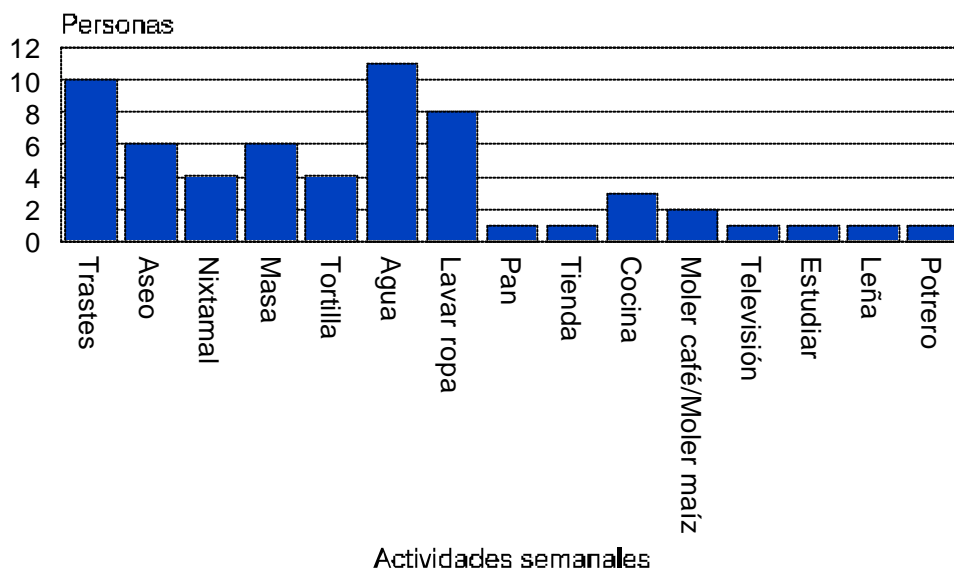
Hay actividades que dependen de la composición familiar, aunque de manera excepcional. En el caso de los Trinidad, la basura la acarrear las mujeres simplemente porque son mayoritariamente las que componen la estructura familiar. Los niños se ayudan de carretillas, aunque no en todos los casos.

<sup>27</sup> Cfr., Capítulo 3, en particular el apartado relativo a la organización espacio temporal de las actividades

La experiencia de mundo de los hombres, como podemos apreciar de los itinerarios se verá favorecida por el tipo de relación con el entorno. Los niños aprenderán dos cosas vinculadas con su cuerpo: Primero, al usar el machete, habrán de modelar su fisiología. El machete lo acompañará en sus incursiones al campo. Y segundo, el “ayate”, un lienzo de mecate que se colocan en la frente y con el que habrán de establecer un contrapeso entre cabeza y espalda para cargar bultos. Inicialmente cargan “tercios” de leña con ayuda de este instrumento, pero más tarde será maíz y frijol. El uso de caballos y mulas no es una práctica extendida. Pocos son los que montan a caballo, pues implica cuidados y gastos. Desde “maicearlo” (darle a comer maíz), hasta bañarlo.

### Usos del espacio Cuxhuacán

#### Itinerario "niñas" de 9 a 12 años



Fuente: Sánchez, J. (2000).

De la observación de los itinerarios de los infantes se desprenden dos modelos de movilidad territorial que explican de manera diferenciada el uso del espacio en Cuxhuacán.

---

agrícolas.

Por una parte, los niños son educados en el aprendizaje de actividades itinerantes que los llevan más allá del espacio doméstico, hacia el monte y las milpas. Gran parte de las actividades en esta etapa de su vida consiste en auxiliar en las labores domésticas, como acarrear agua del río o de las pozas hacia las cocinas. Se usa un promedio de cuatro cubetas de 20 litros cada una, para cocer alimentos como frijoles, hervir el maíz y hacer lo que se denomina el “nixcon”. En seguida, una vez cocido el nixtamal, las mujeres se encargan de lavarlo en el río o en las pozas, para después majarlo en el metate o bien en el molino, y así elaborar la masa que será la base de las tortillas. Esta actividad se realiza cotidianamente y hay una ética que deben aprender tanto los niños como las niñas sobre los usos del espacio.

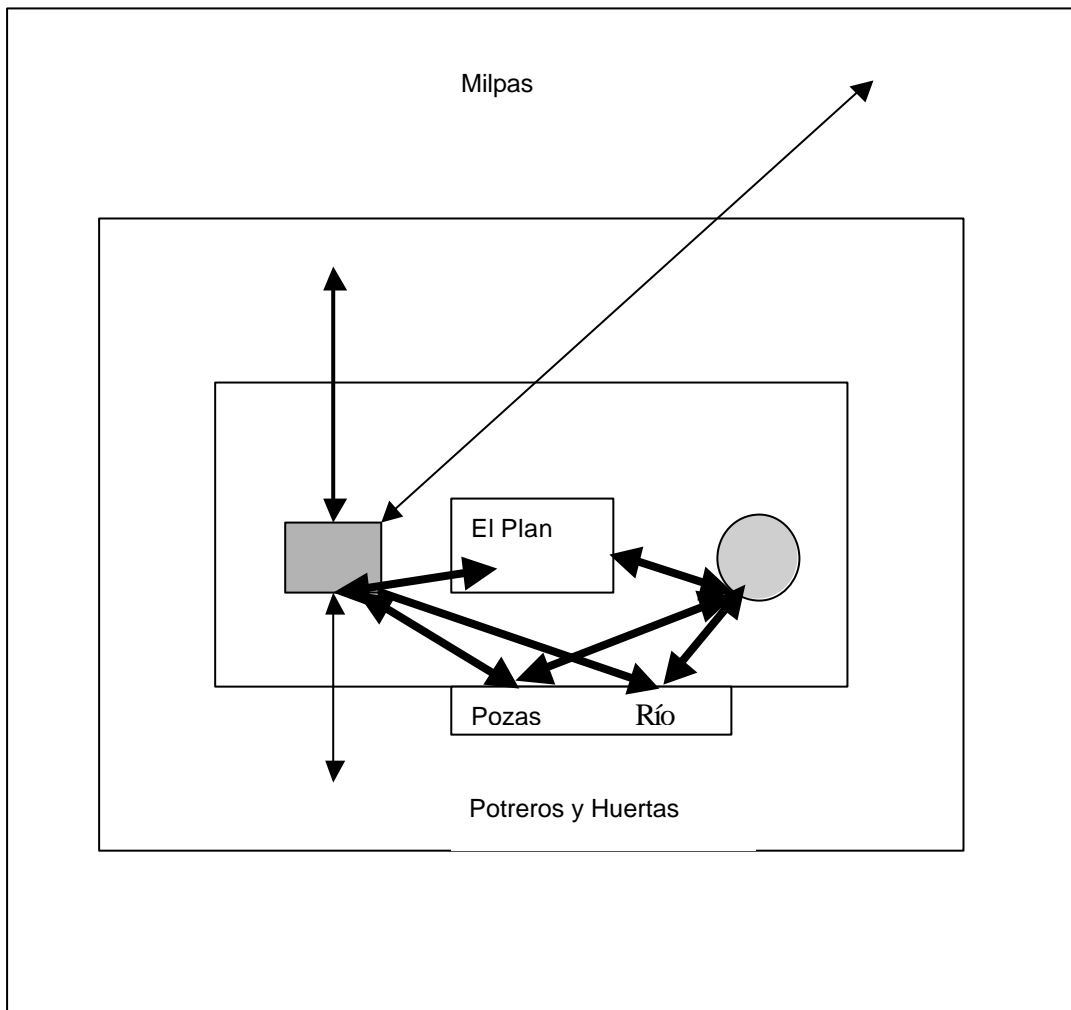
Mientras que las niñas deben aprender los itinerarios para traer agua y acudir a los lugares donde se debe lavar el nixtamal, así como la manera de hacerlo. Por su parte, los niños, aún cuando todavía no se dedican de lleno a trabajar en el monte, los domingos son llevados a escardar y a realizar las primeras tareas que los formarán como futuros campesinos, lo cual ocurre entre los niños y jóvenes hasta los 16 años, posteriormente hay un vacío entre los 17 y los 25 años de edad. Esto se explica por la constante migración de hombres y mujeres a las ciudades como Pachuca y Distrito Federal.

En el siguiente gráfico, que representa un *etograma*<sup>28</sup>, se observa el itinerario de una niña de su casa al río para traer agua, lavar el pollo, el nixtamal o para lavar ropa. Los trayectos que efectúan son cortos en distancia y tiempo. Por lo general dentro del mismo plan habitacional sus recorridos no exceden los quince minutos de tiempo.

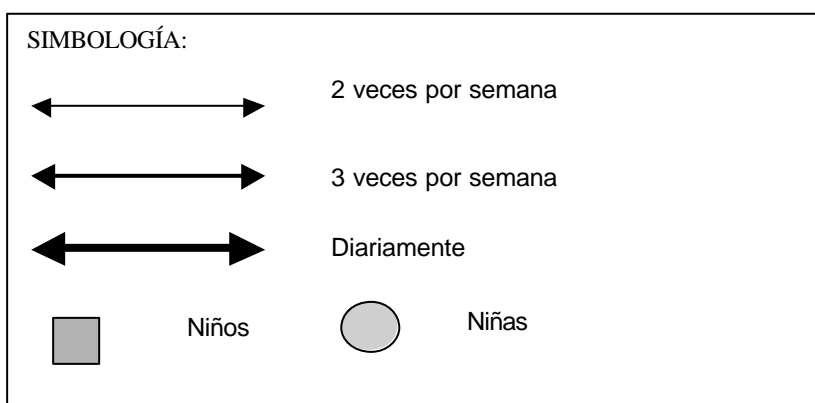
---

<sup>28</sup> La idea de etogramas (representación del comportamiento) proviene de la biología. Es una técnica basada en la “representación” gráfica de los movimientos realizados por los organismos vivos en un período de observación (Fregoso:1994.) Los etogramas han sido usados para dar cuenta de los movimientos de las hormigas en la época en que se proveen de alimentos previo a la hibernación. Los movimientos son codificados y tipificados. Algo similar realizó Evans-Pritchard (1980) cuando describía los itinerarios “cíclicos” de los Nuer. Los etogramas sólo nos muestran como las personas articulan puntos en el espacio que les permiten consolidar recursos mnemotécnicos, y que serán usados de manera referencial: por ejemplo para describir donde se encuentra un árbol de encino, un manantial, un animal extraviado. El aprendizaje de itinerarios “prescritos” tiene la finalidad de promover el “reconocimiento”. Pero al mismo tiempo, modula la fisiología de las personas. Por ejemplo la manera correcta de atravesar un vado, cortar las naranjas sin rozar los malhojos de ortiga.





Etograma de movilidad I  
Niños y Niñas



Fuente: Sánchez, J. (2000). Trabajo de campo: Registros de observación  
La mayoría de los trayectos que realizan las niñas representan un aprendizaje de cómo

las mujeres se relacionan con el espacio. Los trayectos cortos explican por qué sus descripciones son menos detalladas que las de los varones, aunque al igual que sus pares son capaces de modelar el espacio vinculando los hitos o lugares por los que atraviesan en sus diarios recorridos: casa-abuelo Miguel-don Chon-Pozas.

En el mismo “etograma” se muestra un itinerario de niños. Este tiene lugar los fines de semana. Saliendo de “El plan” (conglomerado habitacional) a las 8 de la mañana, para ir hacia la milpa de su padre, localizada en Ocotempa, se realizan de 30 minutos a una hora de camino. Los niños demuestran que además son capaces de modelar el espacio. No sólo porque señalizan en el dibujo sus trayectos, sino porque además enuncian los puntos que permiten reconocer los lugares: Casa-Agua Agria-Vástamos-Cuazela-Cuichapa-Arroyo-Ocotempa. El mismo camino es utilizado de regreso con un tiempo promedio similar al de partida.

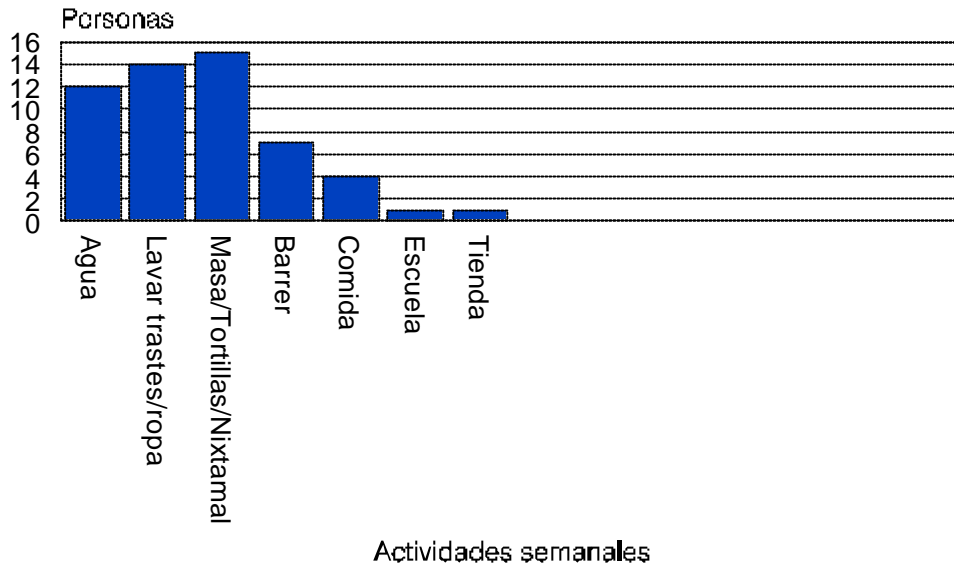
En suma, un niño realiza trayectos fuera del espacio habitacional hacia el monte, mientras que las niñas realizan recorridos cortos dentro del plan habitacional. Esta diferencia será complementaria en el futuro: los hombres al güingaro y las mujeres a la cocina.

#### **5.1.1.2. Los que ya son de cuenta**

El itinerario de las mujeres es complementario de los hombres. Cuando ellos trabajan en el monte, las mujeres preparan la cocina. La frase: *sin la madera no se hace nada*, condensa el sentido de las actividades que vinculan a los hombres con las mujeres. Los varones, desde los niños hasta los más viejos, cortan leña cuando van a “desmontar” y en los sitios que los comuneros acuerdan. Incluso en los lugares secretos que cada cual descubre. Se tercián la leña en la espalda ayudados por un ayate. Las distancias que se recorren son variables. Pocos cuentan con bestias, así que también la cantidad de leña es variable. Una mano puede tener hasta cuarenta palos recortados a 50 cms. de longitud y un espesor de una pulgada a una pulgada y media de diámetro. Una vez en casa, la madera es utilizada por las señoras para cocer los alimentos.

## Usos del espacio Cuxhuacán

### Itinerario "mujeres" de 13 a 16 años

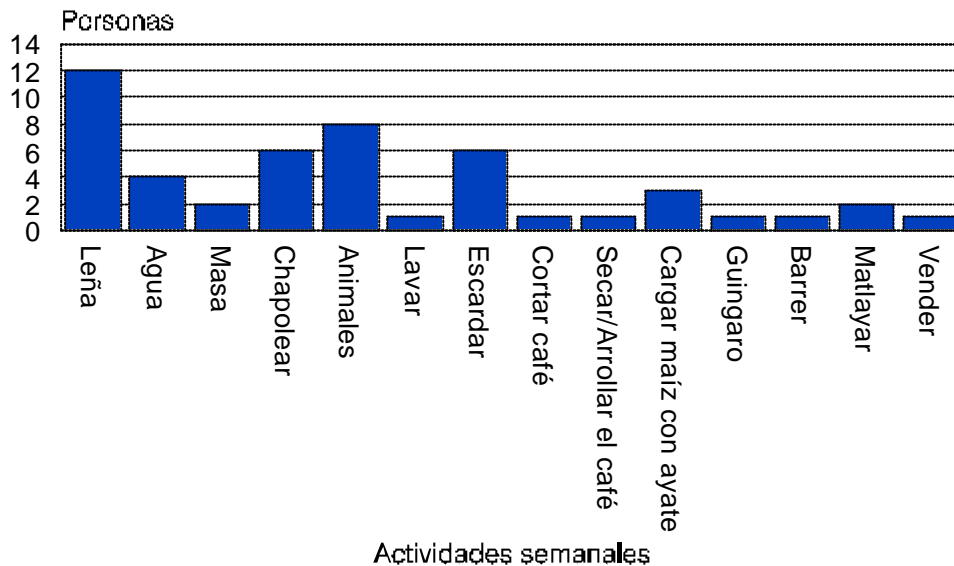


Fuente: Sánchez, J. (2000).

Por su parte, los hombres reafirman la educación a la que fueron sometidos en la etapa previa en la que adquieren los conocimientos y habilidades para hacerse "hombres de cuenta". Sus itinerarios se vinculan de manera estrecha con el cuidado de los animales y el cultivo de las milpas. En sus propias palabras, ya se dedican al "güingaro". Mientras que las mujeres son de *cuenta*, afirman, porque ya pueden tener hijos, pero también porque ya saben preparar su cocina. Sus habilidades, puede decirse que serán transitorias, pues una vez que salen de la escuela secundaria, la mayoría emigra a las grandes ciudades.

## Usos del espacio Cuxhuacán

### Itinerario "hombres" de 13 a 16 años



Fuente: Sánchez, J. (2000).

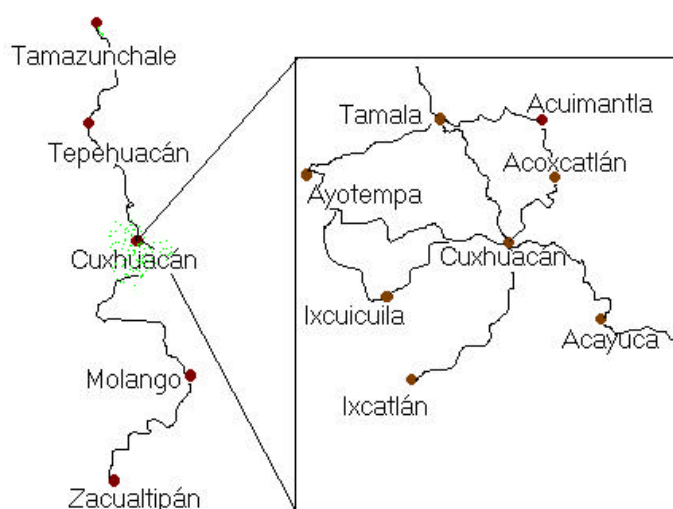
Las mujeres, para hacer lo que denominan su “cocina”, requieren de la madera. Sin la madera no se hace nada. El culto al fuego promueve no solamente una imagen simbólica, pues los relatos que cumplen la función de socializar la manera de preparar los alimentos, condensan una ética de trabajo. Si *juanito* es flojo (alegoría de uso local para indicar que la lumbre no se prende al madero), entonces no hay madera para hacer la lumbre. Otro relato de consecuencias éticas consiste en que, si las mujeres “castigan” el comal dejándolo en la lumbre sin sentido, agotan las reservas de madera, Entonces serán castigadas en la hora del parto, porque así como ellas paren y dan nueva vida, el cocimiento de las cosas exige un cuidado sobre la calidad del fogón.

#### 5.1.1.3. Los que desaparecen: Un espacio vacío entre los 17 y 26 años

La vida itinerante de los cuxhuatecos en la década de 1930 a 1950 estuvo signada por la arriería. En Cuxhuacán, don Francisco Tomás, finado, fue uno de los primeros en controlar el comercio local auxiliado por la arriería. Entonces, caminaban

con dos bestias a toda cañada atravesando alrededor de 64 vados del río claro hasta llegar a Tamazunchale, donde compraban mercancías como cerveza, láminas, y ropa. Productos que no se encontraban sino en las plazas más grandes como Zacualtipán al sur de Molango, y al norte del estado de Hidalgo, en Tamazunchale, San Luis Potosí.

Itinerario de los arrieros de Cuxhuacán:  
1930-1950



Hacia la década de 1950 la arriería entró en una fase de agonía debido a los efectos de la modernización. Al inaugurarse nuevos circuitos carreteros, las rutas cambiaron y los mercados locales fueron desplazados. Frente a la depreciación de pilón y la forma obsoleta de producirlo, los ingenios azucareros se convirtieron en un polo de atracción de los trabajadores agrícolas de la sierra alta de Hidalgo. Esta tradición de trabajo estacionario comienza en la década de 1950, cuando las empresas cañeras de Poza Rica comienzan a contratar gente para el corte de caña. Don Benito Tomás quien se hace apodarar el “querreque”, al igual que don Angel, decidieron trabajar temporalmente en los ingenios de Poza Rica.

Otra actividad que comenzó a captar mano de obra fue la de los aserraderos. En los sesenta, un grupo de cuxhuatecos comandados por don Romualdo Miguel se fue a trabajar de manera estacionaria en la hacienda Casas Blancas de Ciudad Valles, San Luis Potosí, cuyo administrador era el profesor Florencio Hernández, antiguo vecino de Cuxhuacán. El aserradero de Casas Blancas proveía de materias primas a una empresa norteamericana dedicada a la fabricación de muebles de sala.

Trabajo estacionario en los aserraderos de San Luis Potosí y en los ingenios azucareros de Poza Rica,  
Veracruz  
1950-1960



Y a partir de los setentas, los Miguel, y los Hernández se van a vivir a Matamoros, donde encuentran trabajos más remunerados y donde se asientan para vivir. En la década de 1960-1970 se consolidó un circuito migratorio, que se corresponde con la eclosión de las grandes ciudades y el desplazamiento de mano de obra, producto de la concentración económica.

La generación de 1940 se aventuró en la búsqueda de otros horizontes de trabajo hacia potenciales centros urbanos. Entre los más importantes, la ciudad de Pachuca y México.

Entre 1970 y 1980 se consolidó una migración hacia la ciudad de México, en el contexto de los MUP's<sup>29</sup> (movimientos urbano populares.) Estos migrantes son los que

---

<sup>29</sup> Sánchez, José (1996): *Ciudadanías fractales*, tesis de Maestría, México, FLACSO Sede México.

encabezaron invasiones de predios y movimientos de gestión de vivienda y servicios urbanos.



Los desheredados del régimen político imperante se habrán de apropiarse de predios en zonas de reserva. Actualmente hay una colonia de habitantes procedentes de los pueblos serranos de Ixcuicuilá, Acoxcatlán, Acayuca y Cuxhuacán, en asentamientos irregulares de la zona industrial de Naucalpan. Incluso esta zona se ha convertido en un área laboral para los migrantes serranos, quienes se emplean como soldados en el ejército nacional mexicano, en el circuito militar del toreo de cuatro caminos. Otros más se contratan en las obras de construcción, y recientemente las mujeres se emplean como obreras en fábricas de la industriosa zona de Naucalpan, estado de México.

En el año de 2001 una oleada de migrantes de diversos poblados de la sierra alta del estado de Hidalgo se *engancharon* con los “coyotes” (algunos de los cuáles son oriundos de la región) por la cantidad de diez a quince mil pesos. Su destino: Carolina del Norte, donde se contratan en el corte y empaque de hojas de tabaco, y la Florida, donde se presume trabajan empackando productos marítimos. De Cuxhuacán partieron

diez jóvenes, quienes hasta el año de 2002 todavía se encontraban trabajando en el sureste de los Estados Unidos.

### **5.1.2. Itinerarios II: Del nacimiento y de la muerte**

En Itinerarios I presentamos diversas trayectorias de vida. En ellos, los habitantes describen recorridos por el territorio que simultáneamente son constitutivos de lo que hacen y de lo que son: ¿somos lo que hacemos?

Pero la vida no es solamente incursionar el territorio. Ir al potrero, a la milpa, al río a lavar el nixtamal, o regresar con el atajo de leña y el ayate de maíz. La existencia transcurre en el ámbito de la experiencia en dos sentidos: como signo de lo arbitrario, es decir, lo que sucede *in situ*<sup>30</sup>, y como contingencia, en tanto que estos trayectos tienen una historicidad. A continuación muestro diferentes aspectos de esta doble dimensión de la experiencia territorial.

#### **5.1.2.1. El signo como destino**

Nacer en la noche, de acuerdo con el oráculo de doña Flora Vite, determina el “signo” de una persona. Quien haya nacido de noche va a caminar lejos, no le va a temer a nada. Si adicionalmente, afirma la otrora partera de Cuxhuacán, nace un día primero, o un día nueve, esa persona puede llegar a ser curandera o nagual.

Cuando contrastamos esta interpretación del “signo”, como destino, con el “hecho” de que los habitantes de Cuxhuacán son “soñadores”<sup>31</sup>, entonces es válido inscribir la interpretación de doña Flora en el contexto de las creencias “vigentes”. Lo que dice forma parte de una comunidad de habla. Digamos que en Cuxhuacán se comparte un horizonte de interpretación: de día somos unos y de noche otros. En consecuencia, interpretar los sueños se convierte en una exigencia, pues de ellos se

---

<sup>30</sup> Correspondencia, Berque-Sánchez (2002): *Respuesta a la pregunta por la arbitrariedad del signo. ¿Salir del lenguaje?*, Noviembre, Vía internet.



derivan códigos de comportamiento que habrán de complementar los itinerarios de los caminantes.

Ce icnoyollo

Localmente se considera que esta palabra nahua significa: *ese tiene un espíritu de otro*. Con ella se enunciaba la consigna de que una persona tenía un “signo” y ese era su destino. No importa su voluntad, si al momento de nacer le correspondía un signo de animal, en la noche, en sueños, su espíritu tomaría la forma de una máscara. A esa máscara se le denominaba: “naoalli”, es decir, lo que en Cuxhuacán se enuncia como “nagual”: máscara de animal.

Si bien es cierto que se hacen estas distinciones: de día somos unos y de noche otros, los cuxhuatecos no diferencian entre la vigilia y el sueño. Los habitantes de Cuxhuacán consideran que una persona, cualquiera, debe cuidarse en su sueño de lo que allí aparece, pues es probable que en el día se reproduzcan los síntomas que conllevan a una vida azarosa y accidentada. ¿Cómo saberlo? Esta versión de la realidad expresa la ontología local de los cuxhuatecos.

No todos los sueños significan lo mismo, y tampoco tienen todos la misma importancia. “En el tiempo de los abuelos”, dice don Miguel Bautista, cuando alguien soñaba algo relacionado con el pronóstico del tiempo, si era buen amigo, le confiaba a los demás aquello que había soñado. Si tomaban en cuenta los sueños, entonces podrían estar preparados para hacer frente a las adversidades.

Los sueños han sido un tema recurrente en todas las civilizaciones. Quizá hoy no tengan la importancia que se les concedía antaño. Artífices de la buena ventura o de la fatalidad, los sueños pueden promover la esperanza o la desafección.

---

<sup>31</sup> En el habla local de Cuxhuacán para decir que soñamos se usaba la palabra “Temicti”.

Una ocasión, Porfirio (24 años de edad), el hijo menor de don Lucio Trinidad (50 años de edad), quien se ve obligado a permanecer en el pueblo de Cuxhuacán para ayudar a sus padres como una obligación moral contraída por ser el hijo menor de los varones y posible heredero de los bienes de los Trinidad, soñó:

En mi sueño aparecieron dos señores que veían mis zapatos nuevos. Entonces me decían: “danos tus zapatos, y a cambio te damos este par de huaraches”. Me parecieron muy feos y viejos, llenos de tierra. Veía mis zapatos nuevos y limpiécitos, entonces enojado les dije que no. “Bueno, nosotros te advertimos y te dimos una oportunidad, tú no los quieres, no te podemos obligar.”

Don Lucio, padre del muchacho, al oír este sueño reaccionó con enojo:

¡Cómo serás pendejo, hubieras aceptado esos huaraches! ¿No ves que eran los señores de la tierra? Ellos te estaban dando una oportunidad y los rechazaste, ahora sí quien sabe que nos vaya a pasar, o bien algún familiar se vaya a enfermar, o algún animal se ponga mal.

Lo que ocurrió al día siguiente se convirtió en un indicador de la expectativa promovida por el sueño: una vaca murió. Le pusieron algunos medicamentos pero ya no se pudo salvar. Don Lucio explica ese suceso con relación al sueño:

Pues sí, a veces los sueños salen ciertos. No siempre, pero uno debe estar al pendiente para poder hacer algo. Yo no digo que la vaca no se hubiera enfermado, pero si Porfirio hubiera aceptado los huaraches que los dueños de la tierra le ofrecían en su sueño, tal vez le medicina que le dimos a la vaca la hubiera sanado. Pues ora sí ya ni modo, quizá mismo Dios así lo quiso.

Los sueños son de fundamental interés para los pobladores de Cuxhuacán. No se puede hacer una clara distinción entre los sueños y la realidad<sup>32</sup>. En ellos se libran batallas de vida y muerte, de tentación y moralidad. Uno, recomiendan los cuxhuatecos, se debe resguardar de las tentaciones que desvían a los caminantes de su destino o de sus objetivos:

Iba caminando, en mi sueño, por el otro lado del pueblo. Allá por donde vive Higinio. Entonces se me aparecía un hombre desconocido que me hacía señas. ¿Ven, ven, vamos por acá,

---

<sup>32</sup> George Devereux (1996) afirma que los sueños en la cultura de los Mohave cumple una función terapéutica. Contrapone la racionalidad curativa que se ejerce a través de los sueños ante la psicología de occidente. Su ejercicio de contraste parece aleccionador, pero también es un ejercicio de anticultura pues no diluye las insularidades, sino que afirma el ego de los Mohave sobre su alter, occidente, que también es etnocéntrico.

acompañame y yo te llevo! Si yo le hubiera hecho caso a ese señor, hubiera caído en una tentación. Pues en realidad lo que quería era desviarme de mi camino. En el sueño uno debe recordar que se tiene que proteger, entonces hay que pelear. No tardando, en el sueño, cuando iba con ese señor, intentó pegarme, así que me hacía a un lado y yo lo aventaba lejos, entonces desperté. Ese tipo de sueños son tentaciones que promueve el malo. Si yo me hubiera confiado de él, tal vez me hubiera enfermado o me hubiera pasado algo en el camino. Pero como me defendí, no me pasó nada (Porfirio:2000:E6.)

Para interpretar los sueños se siguen algunas reglas. Por ejemplo, si en la trama aparecen personas desconocidas, como en el sueño de Porfirio, que intentan distraer la atención del caminante, es motivo de que el soñador sufra accidentes en el camino. En otras ocasiones, cuando se sueña a una mujer que el hombre acaricia con desenfado, el caminante, en su trayecto al monte habrá de encontrar una serpiente. La inversión de este significado aplica para las serpientes. Si un soñador se encuentra frente a una serpiente, ésta representa una mujer enamorada del hombre. Aunque ocasionalmente, es válida la interpretación literal: camino al monte, tarde o temprano, sin posibilidad de eludir esta situación, el hombre se habrá de encontrar frente a frente con una serpiente.

Si en el sueño una persona es atacada por hombres o animales, estos le habrán de provocar una enfermedad. Su descuido es aprovechado por los “naguales”. Entonces se dice que esa persona tiene, como los bebés y recién nacidos, un espíritu débil. Por el contrario una persona con espíritu fuerte es capaz de interceder en el cauce de sus sueños, para que de manera eficaz y precavida pueda diluir los peligros del enfermar o los accidentes camino al monte.

La interpretación onírica de los cuxhuatecos, así como la creencia de que pueden intervenir en el cauce de los sueños para evitar consecuencias durante la vigilia nos muestra su concepción de la realidad. La experiencia de mundo no se limita a la movilidad territorial. El sueño complementa lo que en el día hacen los lugareños.

#### **5.1.2.2. Pixcar es algo más que cocinar: ¿qué hace al mundo habitable?**

La experiencia de hombres y mujeres está diferenciada por el tipo de relación con el espacio. Los hombres trabajan en el monte, y las mujeres permanecen en las cocinas. A decir de Ángel Tomás, no se trata de una diferencia machista. En

Cuxhuacán hay una señora que es comunera, doña Gertrudis, quien ha tomado las mismas responsabilidades que dejó su esposo, quien yace enfermo por un problema de parálisis media. La explicación que nos da Ángel Tomás y su esposa, así como el modo de preparar su cocina la señora Pablita, nos permitirá entender una de las expresiones más significativas de la mundanidad de Cuxhuacán: la del *pixcar*<sup>33</sup>.

Pixcar es un proceso que comienza en el monte. Se trata de la trayectoria del maíz. Los hombres, quienes programan dos temporadas de siembra al año, se convierten en proveedores del maíz. Su cuidado consiste en tumbar, rozar y quemar la basura para limpiar el terreno de sembradío. Una vez que está listo el “limpiadito”, entonces se voltea la tierra, trabajo manual que se efectúa con el güingaro (hoz) y que se conoce como “escarda.” Después, siembran el maíz, previo acuerdo con la interpretación de la luna, cuya pendiente les habrá de indicar (como vimos en el capítulo 4) la calidad de las lluvias. Durante su desarrollo, se dedicarán a cultivar el maíz. A esta actividad le denominan: “matlayar”, que consiste en quitar con el machete las hierbas que obturan el crecimiento de la mata de maíz. Una vez que la planta se haya levantado con los primeros frutos, los campesinos cumplen con una actividad ritual. En esa noche, como don Lucio, se quedan en el monte al resguardo de la milpa, para que no se acerquen los animales de vereda a comer los frutos.

Algunos, además tienen por costumbre amarrar a un perro a media milpa<sup>34</sup>, previo consejo de su dueño, quien además ha hecho ya un pago previo a los señores de la tierra, conocidos como “ejecames”<sup>35</sup> o vientos. Dicho pago consiste en convidarle de un tamal y aguardiente, distribuidos en cuatro esquinas de la milpa, las que simbolizan cuatro rumbos. Don Lucio Trinidad al amarrar a su perro le dirigió unas palabras: “tu vas cuidar que la milpa no lo coma el tejón.” Otros más se valen de

---

<sup>33</sup> La palabra “pixcar” proviene del náhuatl *pizca* que significa recoger, segar, cosechar, Rémy, p. 388.

<sup>34</sup> Los perros han sustituido a las serpientes. En Cuxhuacán como en muchos otros pueblos de origen nahua de la sierra alta de Hidalgo, las víboras de mazacoatl o venadillos, eran ocupadas y estimadas porque “cuidaban las milpas” al devorar a los roedores. Una plaga de tuzas en la década de 1950 es indicativa de que se rompió una cadena alimenticia. Su reproducción fue resultado del descenso de la población de estas víboras.

<sup>35</sup> Palabra que proviene del náhuatl “ehecatli”, que significa viento, Rémy, p.144.

trampas, y los menos siguen una máxima: “por mucho que me coman unos elotes no me van a dejar sin nada.”

Cuando van a cosechar, se eligen las mazorcas, se colocan en el ayate, y de vuelta a la casa, ambos, hombres y mujeres se encargan de desgranar el maíz a ras de piso. El que se aparta para la siguiente vez que se va a sembrar, es resguardado con delicadeza. Si se deposita en una canasta húmeda, afirma doña Flora, el maíz va a nacer con hongos. En Cuxhuacán no aprecian el “huitlacoche” (maíz con hongos), pues es un signo de que no se prodigó la atención debida al maíz.

Al seleccionar las mazorcas, algunas de ellas presentan rasgos bien particulares. Estas mazorcas se apartan de los demás pues tienen un significado que es tomado en cuenta por los campesinos, pues son *augurios*.

Si una mazorca figura en su base dos dientes salidos, a esta mazorca se le dice: *marranito*. Y esos dientes significan las fauces de un animal de vereda que, si no se cuida el fruto, irá a comer y hacer perjuicio en la milpa. Por estos signos, los campesinos acuerdan que el maíz está vivo y que posee la facultad de prevenirnos.

Entonces, para evitar el cumplimiento de tan funesto presagio, estas mazorcas se cuelgan fuera de la casa del campesino, pues tenerlas en la troja es como invitar a los animales a acabar de una vez por todas con el maíz.

Al exhibirlas fuera de la casa, se supone que los animales ya no entrarían a la casa, o mejor aún, a la milpa. Entonces tiene una doble significación: que la cosecha sea perdurable y que no escasee el alimento en la casa, pero también que en la milpa no se tengan perjuicios. En este sentido, la milpa y la casa representan el hogar del alimento, o más bien, del maicito.

Otras mazorcas, que tienen separadas dos hileras aledañas de dientes de maíz, son interpretadas como un mensaje de “nuestra madre”, la actual virgen de Guadalupe,

y otrora Tonatzin: eso significa, dice Marcial, que la milpa se va a venir a *ventear* (a caer por la acción del viento). Para evitarlo hay que estar al pendiente del clima para la siguiente temporada.

Una vez seleccionado el maíz, se hierve en el fogón una cubeta con agua y cal. A esta actividad se le denomina, hacer el “nixcon”. Cuando hierve el nixcon, se le agrega el maíz desgranado. Una vez cocido, el maíz se llama de otra forma: *nixtamal*. El nixtamal se muele con metate o bien con molinos mecánicos.

Las señoras de Cuxhuacán entienden por pixcar, cocer el maíz. Y para hacerlo siguen una regla que les ha sido transmitida a través de relatos para hacerse cargo de una cocina, que no es un asunto menor, sino hacerse cargo de una responsabilidad de gran peso y respeto: Cuidar el alimento.

### **5.1.2.3. Experiencia de nacimiento**

La experiencia del nacimiento en Cuxhuacán, así como la de un caminante en el monte, representa situaciones no exentas de eventos contingentes. A una mujer embarazada, recrea doña Flora Vite, se le recomiendan algunos consejos.

Una mujer que castiga el comal sufre a la hora del parto.

Cuando una mujer primeriza va a dar a luz recuerda doña Flora, y transcurre el tiempo en que ya debería haber concebido, entonces se le pregunta:

¿Castigaste el comal?

Castigar el comal significa que cuando se lo deja sobre la lumbre del fogón sin nada que cocer, ésta lo calienta de más. Esta actitud es considerada como “irresponsable”. En consecuencia, en la experiencia de las señoras parteras, las mujeres reciben un castigo: *No pueden dar a luz*. El remedio para ayudarlas a bien parir consiste en que la mujer en ciernes, levante un comal y lo cargue sobre su cabeza.

La experiencia del nacimiento es una expresión de “alumbramiento”. El comal en las cocinas, siguiendo la lógica de Leroi-Gourham<sup>36</sup>, no sería sino una extensión de la corporalidad. En este caso, del vientre de la mujer: el comal<sup>37</sup> como una figura alegórica de las entrañas.

Pero si el alumbramiento está cifrado por la relación entre la luz y el vientre, entre la lumbre y el comal, la oscuridad como su opuesto desempeña un rol importante en el momento del parto.

Si la parturienta no logra dar a luz cargando el comal que remediaría su transgresión y le otorgaría el favor del alumbramiento, entonces, habría que seguir otro procedimiento. En Cuxhuacán las parteras como doña Flora poseen entre sus remedios curativos unas piedras negras que se llaman “youaltetl”, que significa en español: piedra de noche<sup>38</sup>. Esa piedra la majan en un molcajete, y el polvillo negro lo revuelven en un vaso con agua. La solución es ingerida por la paciente. Es el último remedio. El umbral entre la vida y la muerte.

*Youaltetl* es un recurso para conciliar el parto con la vida. En esa piedra se conjura a la noche, manto del sueño. No cualquier sueño, sino uno del que tal vez no se pueda despertar, o recordar a la vida.

Cuando una persona sufre de lo que conocemos como “pesadillas”, se dice que sufre de la “enfermedad de la noche (Flora:noviembre:2000).” Las consecuencias de un sueño de la noche, son que el paciente se juega la vida ante la posibilidad de morir. Por

---

<sup>36</sup> Leroi-Gourham (1964), en *Le geste et la parole, Vol. I: Technique et langage; Vol II: La mémoire et les rythmes*, desarrolla la idea de que en el proceso de hominización, las aptitudes prensiles de las manos habrán de liberar la capacidad de lenguaje. Las consecuencias tienen lugar en el ámbito de la “humanización”. Instrumentos como el fogón o la concepción de una cocina, no son sino aspectos del proceso de hominización y humanización. La organización del espacio y el uso de instrumentos, proyectan los rasgos eco-tecno-simbólicos de la actividad humana.

<sup>37</sup> Podemos derivar este significado de la palabra náhuatl *comalli* que, según Rémy, tiene dos acepciones como sustantivo: “Especie de vasija plana que sirve para cocer el pan de maíz, el cacao, etc.; **bazo**. (p.124.) La palabra *bazo* tiene los siguiente sinónimos según Corripio: “órgano, víscera, asadura, bofe, **entraña**, esplénico”, p.147.

<sup>38</sup> Youalli, significa noche, oscuridad, Rémy, p.202. Mientras que “tetl”, significa piedra, fray Alonso de Molina, p.107.

eso, la piedra de *youaltetl* es un conjuro de la noche para acordar la posibilidad de que un niño, en sentido metafórico, vea la luz del día. Es decir, que el alumbramiento no tenga complicaciones.

El nacimiento de un niño no es un acto azaroso, sino contingente. Si nace de día, afirma doña Flora, ese niño será poco inclinado a los viajes. Por el contrario, si el infante nace de noche, será bien itinerante: “va andar lejos y no le va a tener miedo a nada.”

Don Miguel agrega algo más, y que, en mi opinión, es una de las expresiones más bellas de Cuxhuacán:

“Cuando un niño nace, los animalitos se alegran. Los pájaros cantan. Ellos se dan cuenta. En el monte dicen: ya nació quien nos va a dar el alimento.”

¿Por qué se alegran los animales, por qué los seres vivos deberían manifestar su alegría por el advenimiento de un niño? No se trata de una salida animista, quizá en eso radica la potencia de su versión del nacimiento. Ese infante cuando comience a trabajar la tierra, va a procurar la milpa, los frutos, el alimento del que comemos todos.

#### **5.1.2.4. Experiencia de muerte**

El finado don Nayo todavía a mediados del año 2000 se divertía haciéndole patrañas a sus compañeros. Decía: “pobrecito tillo, quien se va acordar de ti cuando te mueras”. En el delirio de su embriaguez, un día se fue a dormir al campo mortuario, ahí sobre su tumba lloró toda la noche. Abrazaba a la muerte. Al poco tiempo don Nayo murió.

En Cuxhuacán es de todos conocido un cuento: “aunque sea el peloncito me llevo”, que consiste en que un campesino se hace compadre de la muerte, y conforme envejece, se piensa que su compadre ya se olvidó de él. Un buen día llega a su casa, como aquel hombre ya se presentía de la llegada de la muerte, le dijo a su señora:



“córtame el pelo.” La señora recibió al visitante, quien dijo, vengo por mi compadre. Pues que no está. Al ver al peloncito, dijo: “pues aunque sea el peloncito me llevo”.

Para el momento de la muerte no hay evasión. Los campesinos saben que cuando sus fuerzas van mermando, que el cansancio se apodera de sus pasos, el momento final de su existencia está próximo. Entonces anuncian su partida.

Uno de los momentos en que esto sucede es en el cambio de año. No se trata de una situación grácil. Imaginemos que el 31 de diciembre uno de nuestros seres queridos dice: “este año todavía estuvimos juntos, nos hemos visto, platicamos, compartimos el pan, la sal. El año entrante no sabemos. Si ya no nos encontramos, me despido. Si alguna vez le falté al respeto, le pido que me disculpe. Por todo, gracias.”

Pero se tiene un consuelo. Conforme se aproximan los días de todos santos, los cuxhuatecos comienzan a recordar a sus antepasados. Algunos como Marcial los sueña, y como él muchos otros hacen la misma interpretación: “*ya las ánimas se anuncian, en sueños, quienes fueron nuestros amigos nos platican, que no los olvidemos, que les hagamos una ofrenda, para que vengan a comer algo, a tomar un traguito de aguardiente*<sup>39</sup>.”

Para recibir a las ánimas, los fiscales de la iglesia católica de Cuxhuacán siguen una regla que los habitantes cumplen al pie de la letra. Un concierto de campanadas suaves anuncia la hora en que las ánimas salen del cementerio, comandadas por “un jefe”, San Jerónimo, quien abre las puertas del camposanto el 30 de septiembre, y ya de regreso nuevamente a sus responsorios el 31 de noviembre, los acompaña San Hilario.

Hacia las doce del día uno de los fiscales toca un doble repique pausado, suave y armonioso. Indica que las mujeres deben estar prestas para realizar la primera ofrenda que habrán de convidarles a las ánimas de sus parientes y amigos muertos.

---

<sup>39</sup> Noviembre, 2000, Marcial.

Las señoras apuestan el sahumerio frente al altar. Rezan oraciones católicas, y distribuyen el humo en el altar. El humo es para agradar a las ánimas. Pero también para los presentes, pues el aroma del copal nos recuerda que es fiesta: “ya llegaron los abuelos.”

Entonces, para celebrar que ya llegaron los abuelos, se realiza un ritual que denominan “pilichar”<sup>40</sup>.

- Ya llegaron los viejos
- ¿Qué dejaron los abuelos?

Las redes filiales se activan. El día dos de noviembre, hasta el tres todavía, se presentan los compadres en la casa de sus homónimos, como en el caso de Porfirio de 24 años, a quien lo visitó su compadre, joven igual que él:

- Les manda esto la comadre

Los Trinidad reciben una jarra de atole, obsequio al que deben de corresponder con un pago en especie. Le mandan a la comadre de regreso unos tamales.

Este acto se llama “pilichar”. Su traducción podría ser algo así: presentarse como viejo, porque las ofrendas se realizan en honor de los abuelos, de los que ya se han ido y se quiere preservar su memoria.

Los días previos a las festividades de “todos santos”, las señoras se precaven de recaudos. Los que van a completar en la plaza de la 300 en Otongo, cerca de la colonia habitacional de los mineros del manganeso. Ahí en el pequeño tianguis encuentran chiles secos, nueces, almendras, fruta, pan de Xochicoatlán, carne de Ixtlahuaco, ropa de Zacualtipán y percederos que los comerciantes que poseen camionetas van a traer de la central de abastos de Pachuca.

En uno de esos viajes, previo al festejo de día de muertos. Íbamos, Porfirio, José y don Chimino, quien es vendedor en pequeña escala, y cada sábado acude a la plaza de la 300 a surtir su pequeña tienda de abarrotes. Entonces, sucedió un percance que nos hizo tomar consciencia del significado de los festejos realizados en honor de las ánimas:

La camioneta de Erasto se trompó en una curva decurrente, ya en los terrenos de Cuxhuacán, cerca de un lugar denominado Cececapa. La tierra mojada, la rapidez de la camioneta y el sobrepeso, hizo que el móvil derrapara provocando el susto generalizado. Entonces exclamó con sorna Porfirio, seguido de las intervenciones de don Chimino y doña Luz:

- Así más pronto...
- Va querer que lleguemos...
- Qué –dice Porfirio, si ya nos vamos,
- de todos modos tenemos que regresar
- a ver que dejaron para los abuelos.
- Siquiera que atole no nos falte
- Por eso, atole y tamalitos.

#### **5.1.2.5. Recordar al mundo. El sueño de los tlaciuines.**

Una ocasión de varias en que acompañé a don Lucio a su milpa, en el terreno de Tonallixpa, nos sucedió un acontecimiento en el camino. Al subir el monte por el escarpado camino de Tenacastla, don Lucio escuchó el canto de un pájaro. A esa ave se le conoce con el nombre de Toyo, que significa “pájaro adivino” ó “pájaro del alma”. Toyo, es posible que provenga de la conjunción de *tototl*, que significa ave, y *yolotl*, corazón o alma. Entre los atributos que se le asignan está justamente el anunciar noticias dolorosas: la muerte de una persona; avisos y mensajes precautorios.

Don Lucio se asustó. Siente que hemos caminado mucho y, sí, ambos vamos cansados ya. Los campesinos en circunstancias como ésta, asumen una convención:

---

<sup>40</sup> Pilichar es una deformación del náhuatl *pilichau* que significa “arrugarse, pasarse, mustiarse, envejecer, caerse de viejo, de vetustez...”, Rémy, p.383.

"para hacer algo fuerte hay que tomar algo fuerte". Dos cosas. Don Lucio me conmina a beber un trago de aguardiente, y a fumar de su cigarro de carita sin filtro.

El humo será nuestro aliado para despejar la contingencia del mundo. Nos falta escalar un tramo del barranco para llegar a la cima del cerro de Tenacastla y poder aproximarnos a nuestro objetivo. El lugar donde se asoma el sol: Tonallixpa.

El cansancio de don Lucio ritualiza el trayecto que hemos emprendido desde el "plan" hasta la cima de Tonallixpa. Un recorrido de una hora en sentido ascendente. En el momento de mayor calor, el cuerpo se deshidrata, los reflejos solares entre las hojas de los encinales y árboles orejones (nacazquauitl), cotejados contra la piel descarapelada de la "chaca"<sup>41</sup>, color rojo cobrizo, nos devuelven la sensación de bochorno.

El movimiento incesante de las hojas de los árboles, los rayos solares que se filtran entre la fronda, y pequeños claroscuros en el camino, nos crean sensaciones de ensoñación. Se nos nubla la mente (se nos empaña la vista): como si el mundo se suspendiera.

Entonces, creo entender por qué don Lucio está preocupado. Él aprendió de sus abuelos y de sus pares, que ese momento de ensoñación, aunado al grito desesperado de un ave, se entiende como un peligro que acecha en el monte. Para vencerlo debemos tomar un respiro a la sombra de un árbol, pero sobre todo debemos fumar, no por placer, sino porque se trata de un arma que nos permitirá ahuyentar a los *tlaciuines*, y despejar nuestra mente para ser conscientes del mundo otra vez. A ese momento, le denominan en la sierra: "recordar".

La palabra *tlaciuin*<sup>42</sup> significa "espantajo", "algo horroroso". En la interpretación de don Calixto Cano, figura que *de momento está aquí en la tierra (tlaco), después se desaparece, ciuin, que se vuelve horroroso*. Ese momento o preámbulo entre el primer

---

<sup>41</sup> El pellejo de la "chaca" es usado como remedio antifebril.

<sup>42</sup> La palabra proviene de *tlatziuiliztli*, que significa "pereza, negligencia, descuido, desidia. *Tlatziuini* es un adjetivo para decir que alguien es *negligente, lento, perezoso, tardado*. (Rémy,p.686)

momento y el segundo, tiene un efecto en las personas: "*perder el sentido*". Don Miguel Bautista propone que ese momento es como el que nos genera la ensoñación en los momentos de calor: *se nos empaña la vista*.

Para recordar al mundo, entonces, debemos despejar nuestra mente y volver a estar atentos, porque la pérdida de atención, eso lo sabe bien don Lucio, y lo experimenté yo cuando trepábamos el último tramo de pendiente ayudados de ganchos de madera, apostados sobre los árboles sobresalientes de la pendiente de 90°: *nos puede llevar a la muerte*.

Todavía, don Lucio se da tiempo para hacer gala de lo que es característico entre los cuxhuatecos, la patraña. Al subir el último tramo de cerro, auxiliados por esos "ganchos", ramas con la forma de horqueta que nos permiten afianzarnos al monte, y a la vida; exclama: *¡no!, ¡me vaya yo cayendo!, y entonces sí, pobrecito tillo, que va a ser de ti*.

Cuando regresamos al punto de descenso por el cerro de Tenacastla, don Lucio me mostraría que además de que nuestra vida es contingente, pero no azarosa, una sublime imagen. Me conminó a subir a un despeñadero en cuya cima se encontraban plantas de mojín, mismas que usaban los campesinos para hacer petates. Ahí, mi compañero vio una flor roja encendida, y desde aquella cima tuvo un motivo de alegría para sentirse vivo. Se acordó de su esposa y dijo:

"Esta flor huele, ¡pero de corazón! Se la voy a llevar a la señora para que la ponga en agua."

### **5.1.3. Lo que se hace ya no se deshace**

¿Sabemos quienes somos? Tal vez no tengamos respuesta directa a esta pregunta. En Cuxhuacán esta pregunta está vinculada a otra: *¿cuál es la vida que vamos llevando?* Si lo que hacemos ya no se deshace como afirma don Miguel (octubre 4, 2001), entonces podemos afirmar que el arrepentimiento o cualquier otra actitud de victimización es sólo reflejo de la irresponsabilidad. Por eso, la duda que se interroga

por la manera en que vamos viviendo, responde parcialmente al significado de nuestros actos que tienen lugar en el mundo. El extremo no deja de ser menos inviable. No sabemos de nuestro destino más allá de un límite. Estos límites son de la experiencia porque no se sabe de nadie que se haya ido de este mundo y que haya regresado. Afirmación de nuestro colaborador a propósito de la crítica que realizó al ser cuestionado por un predicador de la secta de los testigos de Jehová, quien afirmaba que después del “juicio final” habríamos de “regresar para ser juzgados”. El límite es la muerte.

En la década de 1950 dejaron de hacerse rituales para la tierra. En el año 2000, con motivo de las salidas de cursos, el sacerdote de la región, cuya sede está en Acoxcatlán hacia el noroeste del poblado de Cuxhuacán, recomendó a sus fieles que se manifestara respeto a la tierra, porque los manantiales estaban mermando su caudal debido a que se tenía muy descuidado el monte. Había que respetar a los árboles y a la tierra. El efecto de sus palabras creó una conmoción en el poblado: *¿regresar a los rituales de los abuelos?*

En el tiempo de los abuelos, relata don Miguel, se acostumbraba a realizar ofrendas en los lugares dónde se comenzaría a trabajar. Básicamente se trabajaba la milpa, los cañales, la piedra caliza, el algodón, la pesca, la madera, la apicultura, y el café. Cada uno de estos trabajos requería dirigirse con reverencia a los vientos, a los *ejecames*, pero también al “dueño” del lugar. Es decir, una deidad. En Cuxhuacán hay cinco cerros, en consecuencia, hay cinco deidades vinculadas con diversos favores: granos, animales, aguajes, entre otros. No voy a describir rituales de este tipo, solamente voy a recrear el relato de un trabajo en particular, el de los “artesanos” de la madera, para ilustrar por qué “lo que se hace ya no se deshace”.

Joel, de San Miguel Ayotempa, refiere a los truenos y sus manifestaciones (el rayo y el relámpago), como los dueños de la madera. Utiliza una alegoría. Asume una semejanza del tipo “como sí”. Una vez, dice Joel, se manifestó el trueno ante los árboles que poblaban la tierra. Les dijo “cuando yo mande mi señal, ustedes deben de

responderme”. Explica Joel que cuando se escucha el estruendo de un trueno, la tierra se cimbra y los árboles sacuden sus ramas. Pero, sucede que un árbol protestó: “yo por qué voy a hacer caso. Si yo no tengo quien me mande.” Entonces el señor de allá de lo alto, enfatiza Joel, mandó un rayo que partió en dos al árbol desobediente. Por eso, prosigue, cuando uno anda en el monte, se ve como están esos árboles partidos a la mitad, y cerca de ellos, hay una hachita<sup>43</sup>, que es la que mandó el trueno y que parte en dos a los árboles.

Don Miguel refiere a que cuando un artesano trabajaba en la tala de árboles para construir casas de “artesón”, es decir, construcciones cuya estructura está hecha de vigas, polines y bases de madera, éste adquiere un compromiso con el dueño de la madera, con él o los señores de los truenos. En consecuencia, aquél se veía obligado a corresponder por el permiso que le otorgaban para talar los árboles. Este compromiso consistía en cumplir con una ofrenda de zacahuile a la tierra.

Uno de estos artesanos, dejó de cumplir con el compromiso, y al poco tiempo enfermó. De este hecho, don Miguel deriva la interpretación de que uno debe ser consistente con los compromisos que adquiere, porque mientras estemos en este mundo, *lo que se hace ya no se deshace*.

#### **5.1.3.1. Moraleja: ¿qué venimos a hacer a este mundo?**

Después de viajar por los itinerarios de los cuxhuatecos, podemos afirmar con ellos que a este mundo venimos a caminar y a buscar nuestro lugar en el mundo.

Hasta ahora nos hemos interrogado por la mundanidad de los cuxhuatecos buscando la especificidad de su versión de *el* mundo. Encontramos que la frase *tlalticpactli*, que significa estar sobre la tierra, o mejor aún estar vivos, nos habla de aquello sobre lo que se instala la mundanidad de los cuxhuatecos. El mundo habitado,

---

<sup>43</sup> Se trata de hachas líticas a las que se les otorga un poder excepcional. Se dice que quien encuentra una de ellas adquiere poderes como curandero. Pero, además, adquiere un compromiso con el señor de los truenos.

el mundo sensible y el mundo posible. En itinerarios, a diferencia del plano figurativo y referencial del cuarto capítulo, asistimos a la dimensión expresiva de la ecumene cuxhuateca.

Para ilustrar la síntesis y respuesta provisional e intermedia a nuestro aserto, *no nos vamos a ir como venimos*, hemos propuesto cualificar el sentido de la experiencia de nuestros pares. Con ellos podemos afirmar que, *“venimos a caminar y a buscar nuestro lugar en el mundo”*.

Vamos a cerrar con una moraleja derivada de una imagen poética de la vida cotidiana recreada por nuestro más cercano colaborador, don Miguel Bautista. Se trata de un relato que ilustra la idea de lugar. Imaginemos por un momento que alguien entra a nuestra casa sin permiso. ¿Cómo reaccionaríamos? Seguramente con enojo e incertidumbre. Esta sensación la experimentó don Miguel una noche en que la asamblea comunitaria les comunicó a los miembros que la gente del pueblo vecino de Tamala había rodado las mojoneras. Ese día mi buen amigo me dijo:

“Profe, me disculpa, que siento parece que si hubieran entrado en mi casa sin permiso.”

Cuxhuacán como pueblo es algo más que los límites o extensión de tierra. Es una extensión de la casa donde habitamos, mundo sensible y mundo habitado. Pero también es una extensión de la corporalidad: el coraje experimentado por don Miguel se traduce en una proposición.

“Parece que si me lo hubieran hecho a mí.”

En situaciones como esta se pone en juego la memoria, pero también una dimensión ética y estética del territorio. La experiencia de lugar nos da parcialmente respuesta a la pregunta de este apartado final: ¿qué venimos a hacer al mundo? Venimos a buscar un lugar para instalarnos sobre la tierra. Pero, cada lugar, en la concepción de don Miguel, tiene un dueño. Así como sus antepasados asociaban un dueño o señor a cada cerro, el *dictum*, es extensivo para todos los seres vivos. La



versión de mundo de los habitantes de Cuxhuacán se funda en una teoría interpretativa de las correspondencias. Los ejemplos descritos sobre el nacimiento, las alegorías del parto, entre otras, suponen semejanzas. “Cada cuál ocupa su lugar en el mundo” debe entenderse no como un signo de la propiedad privada y la intolerancia, sino como una imagen de respeto a los lugares y a los seres que los habitan.

El siguiente relato expresa de manera fuerte una ontología local. En ésta hay lugar para personas, mariposas, flores, colores y palabras.

- Aquí había un señor, que le gustaban las mariposas. Tenía como un jardincito. Y aquél señor tenía flor roja, tenía sempasúchitl, flores blancas...Y entonces ese señor, ya estaba grande! Y llegaban mariposas ¡ahí! ¡Y les hablaba!
- Canti huacehuica, canti cahuantis ne xochitl!
- Dice, que no se sienten ahí porque no lo es, no es, no les corresponde
- Quein ca ya nompá quen ocehui
- Que no ahí estaba su lugar
- Quein ca canti tlachelia
- Que si no ven la flor en que se van a descansar
- Nec chipahuac quena,
- Y las mariposas, parece que los hacía entender. Y se van y se paran aquella flor blanca, y las otras mariposas se pegaban al color que tenían ellos, sí, je, je, je, de la flor. Don Clemente tenía buena mentalidad. Hablaba en español y hablaba en náhuatl.

Decir que cada lugar tiene dueño no se refiere a que se tenga un título de propiedad sino a que es imperativo respetar los lugares. Para que entienda mejor el lector esta interpretación, en Cuxhuacán cuando una persona enferma de susto, se dice que “le faltó al respeto al lugar”, entonces, dependiendo si se asustó en el río o en el monte, acusará los signos de una enfermedad. Si transgredió el agua, se inflará del estómago; si fue en agravio de la tierra, entonces comenzará a adelgazar. Para curarlo se le da un baño de raíz conocida como “popoçomecatl”, que tiene la facultad de unir aquello que se desprendió del cuerpo: el espíritu. La palabra proviene de *popoçocac* que significa “espumoso” (Rémy, p.394), y del sustantivo *mecatl*: cuerda, látigo, disciplina (ibid., p.267.) En consecuencia, *popoçomecatl* permite corregir lo que está desunido. Los seres vivos, en la ontología local, tienen un lugar en el mundo. El relato nos muestra la capacidad del hombre para entender y entenderse con las mariposas.

## **5.2. Conclusiones II: Lo que se hace ya no se deshace (la producción de sentido)**

En la primera parte de “Itinerarios: ¿Somos lo que hacemos?” se describen los desplazamientos que realizan los habitantes de Cuxhuacán. Las descripciones son producto del registro de observación a lo largo de un año de trabajo en terreno. Digamos que la preocupación central del etnógrafo es comunicar la experiencia. ¿Sus representaciones devienen autorizadas? Los itinerarios que he descrito me colocan como “observador”. La colección de registros supone una regularidad que me permite tipificar no solamente los itinerarios, sino las actividades cotidianas, que en esa dirección parecen alcanzar el rango de “estructura de relaciones sociales” propia de la dinámica intraterritorial de Cuxhuacán. Esta perspectiva más bien “objetivista”, es decir que objetiva el tema central de la observación: ¿qué hacen los habitantes de Cuxhuacán?, se inscribe en una definición inicial: *lo que se hace es construir “sentido”*.

Decimos que algo tiene sentido porque tiene dirección. Las actividades descritas conforman itinerarios que le dan sentido a la organización social de los habitantes de Cuxhuacán. Cada itinerario es una etapa de socialización y compromiso con la vida activa del poblado. Pero tenemos una cláusula que es enunciada por los campesinos como don Juan: “en el camino pasan cosas”. Es decir nuestra experiencia no está del todo cifrada. Hay lugar para que nuestras representaciones y estabilidad sea cuestionada. La vida es contingente. Esta tensión es explorada como una provocación intencional dentro del texto. “Itinerarios 2” nos plantea un dilema etnográfico: ¿cómo podemos expresar la “experiencia”? Así como en la proposición “el paisaje es verde”, la palabra verde no expresa el color, solamente lo muestra; en los itinerarios existenciales lo que preocupa es la vivencia. En esta dimensión el observador se convierte en “observador participante”, en tanto que participa del sentido. Y el sentido entonces es conjunto. La construcción dialógica de la fatiga (la metáfora cognitiva de los tlaciuines), el compartir la emoción, el chiste, el retruécano, la fina ironía de nuestros pares, que supone que el etnógrafo es capaz de completar el sentido de sus ingeniosas frases, le

otorga una dimensión intempestiva a la experiencia: Para completar el sentido de la experiencia es necesario imaginar.

La experiencia territorial de los habitantes de Cuxhuacán tiene dos niveles de expresión: 1) como el hacer cotidiano, y 2) como los avatares del existir. Las actividades cotidianas hacen que el territorio o poblado funcione, porque aseguran sus condiciones materiales y perpetúan las relaciones sociales, mientras que la segunda recrea la cultura a través de la simbolicidad. Entre ambas se establece una fuerte tensión que se corresponde en términos epistemológicos con la de las representaciones versus experiencia. La primera supone abordar la cultura como una estructura de relaciones y la segunda como un proceso social.

Podemos concluir de nuestra descripción de los itinerarios que la vivencia actualiza las representaciones o las desactualiza. La experiencia narrada de *los tlaciuines*, nos ha llevado a cuestionarnos por nuestro lugar en el mundo. Para encontrar el sentido, nos vimos en la necesidad de inscribir el suceso en la interpretación filológica. Don Lucio lo entiende a su manera, el etnógrafo busca en el contexto de habla. En español ya no se encuentra respuesta. Hay que buscar en la palabra nahua. Y finalmente, cuando llegamos a mejor inteligibilidad sobre el uso de una metáfora, le devolvemos la literalidad a la frase. Logramos establecer una correspondencia entre sucesos y descripciones que nos permiten hacer una "inferencia". Para comprender la vivencia no podemos ir más allá de la situación. En ésta el sentido se actualiza. En la búsqueda de la mundanidad de los cuxhuatecos encontramos que el significado tiene lugar: "lo que se hace ya no se deshace". El significado tiene una historicidad. Nuestros actos suponen una fuerte relación entre intención y acto que hacen de *el significado un compromiso con la verdad*. Por eso lo que se hace ya no se deshace.

## 6. Imaginario ¿Somos como imaginamos?

### 6.1. Introducción

Hemos llegado a la parte final de nuestro alegato de tesis. En los capítulos cuarto y quinto ilustramos la *versión descriptiva* del mundo habitado (*lo que vemos*) y la *versión expresiva* del mundo vivido (*lo que hacemos*.) Ahora vamos a acudir a la dimensión de los mundos posibles. Creaciones narrativas dónde se erige e instala la *versión creativa* de mundo de los habitantes de Cuxhuacán.

El objetivo de este capítulo será, primero, plantearnos la interrogante por las “versiones de mundo”, enseguida nos preguntamos por aquello en lo que se erige Cuxhuacán de manera distintiva. Nos apoyaremos en dos relatos. Uno de ellos es producto de una entrevista colectiva realizada en Ayotempa, con la participación de representantes de los pueblos circunvecinos de San Miguel, Ixcuicuilá y Cuxhuacán. La manera en que se resuelven los problemas fundacionales en la trama narrativa creada por los hablantes sigue dos caminos distintos. En ambos casos debemos estar atentos a los usos del lenguaje.

En el siguiente apartado la dimensión metafórica de los topónimos ejemplifica características particulares de la versión de mundo local. En ellos se ha plasmado la experiencia estética y sensible. Las dimensiones de lo que vemos y cómo lo vemos otorgan un sentido más bien alegórico que referencial u ostensivo a la experiencia. Por ejemplo, inscritos en un relato local, los topónimos *Tecihual* y *Huahuateixpa* son algo más que alegorías. Son emblemas que rigen la mundanidad de los cuxhuatecos: “con los pies en la tierra y la cabeza en el cielo”. A través del relato accedemos a la manera de hacer mundos de los cuxhuatecos: ¿Cómo construyen relatos? La interpretación de los mundos posibles de Cuxhuacán habilita el fundamento de una teoría tensional de las correspondencias, misma que insinué en el capítulo cuarto y quinto. Mimesis y mito

establecen la antípoda de la trama. El relato ficcional es además una lección de vida. Nos recuerda nuestra naturaleza humana: “*bien parecidos, todos somos iguales.*”

Por último, proponemos al lector disfrutar del relato de mundo (*poiesis*). La creación, la mimesis y la correspondencia, cierran el ciclo de la ecumene cuxhuateca para erigirse en el mundo como un pueblo del maíz. El relato del Cinteuctli y su recreación teatral en los festejos de los tlamanes, nos abren un horizonte interpretativo para regresar al mundo con una lección de vida: *Necesitamos del Otro.*

## 6.2. Mundos posibles

Vamos a partir de la siguiente proposición del *tractatus* de Wittgenstein (2001:177):

El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor.

Pongamos por caso,

1. Cuxhuacán significa casa de auras
2. Cuxhuacán significa casas que no arden
3. Cuxhuacán significa hogar de brujos

Tenemos tres versiones del mundo. Cada una de ellas es posible dentro de las reglas de uso del lenguaje local. En 1, el significado es posible si se deriva de la palabra “cuixin” (Rémy:142), que significa “aura”. Por su parte, 2, se deriva de “cuixquaitl”, árbol que resiste el fuego<sup>44</sup>, y la última frase, se deriva de un dicho: “para brujos y burlistos, Cuxhuacán”.

Nos encontramos ante el mismo dilema que nos plantea Wittgenstein: si el sentido del mundo reside fuera de él, entonces, es claro que nuestras versiones del

---

<sup>44</sup> Cuxitia. - hacer madurar, hacer cocer algo... (idem.)

mundo no sólo son límites de mundo o de lenguaje, sino que justamente quienes recrean, describen, o inventan “mundos”, son un límite del mundo.

En ello radica la pertinencia de los juegos de lenguaje, en reconocer diversas formas de expresión y usos que otorgan sentido a la invención: los mundos posibles.

Cuando nos preguntamos por la manera en que nos figuramos el mundo habitado (Capítulo cuarto), llegamos a la conclusión de que las “representaciones” deben cumplir con una función denotativa y/o figurativa. Enunciamos sus límites. Por una parte la experiencia sensible nos informa de mecanismos orientacionales y cognoscitivos para reconocer el entorno. Inclusive, comunicar y referir experiencias de lugares. Y por otra, sus límites radican en la coherencia. Aquello que no es constatable o que va más allá de la indexación del mundo, nos muestra que las descripciones espaciales son diferentes de los relatos de mundo. Entonces acudí a la experiencia itinerante para acceder a la mundanidad de los habitantes de Cuxhuacán. El capítulo quinto, donde se describen dos tipos de itinerarios, da cuenta de manera parcial de la ecumene cuxhuateca al concluir que *lo que se hace ya no se deshace*.

Pero es insuficiente. Los mundos posibles se emancipan de la referencia<sup>45</sup>, se convierten en metáforas<sup>46</sup>, y estas poseen la investidura de las narraciones y de los relatos. En ellos se recrea el mundo.

---

<sup>45</sup> Pongamos un ejemplo. En el habla local, Chipauac Centli, “quiere decir”, maíz blanco. En este caso, la palabra refiere al color del maíz. Si decimos Chipauac Centli a una mazorca de color amarillo (coztic centli), incurrimos en un error. La descripciones referenciales del capítulo cuarto suponen un vínculo entre significado y referencia. Por eso, como reconoce Ricoeur (1976,1995): “...cada discurso puede ser investigado en términos, tanto de su organización interna que lo hace un mensaje que puede ser identificado y reidentificado como de su intención referencial, que es su pretensión de decir algo acerca de algo” (p.79).

<sup>46</sup> La palabra metáfora proviene del griego μεταφορά, que significa “cambio, figura, transportar del sentido propio al sentido figurado...”, Bailly, M.A., p.566. En consecuencia, la metáfora cumple una función: transportar de un lugar a otro promoviendo un cambio. A este movimiento podemos denominarle “desplazamiento” de sentido.

Pero, ¿qué mundo? Estamos ahora en el terreno de lo imaginario. Se nos abren varias interrogantes: ¿El mundo narrado es una expresión de un modelo mental? ¿Se trata del mundo de la obra? ¿Es el mundo del texto?

Apuesto por la siguiente tesis, derivada de la experiencia en campo. *Los cuxhuatecos se erigen en el mundo como un pueblo del maíz.* Ética y estética se vinculan fuertemente en su versión de el mundo al afirmar que la vida es contingente: “no nos vamos a ir como venimos” porque “es resbaloso el mundo<sup>47</sup>.”

Pero ética y estética no se pueden someter a juicios de verdad. Poseen sus propios valores:

Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (ética y estética son una y la misma cosa.)<sup>48</sup>

Por ejemplo: Una ocasión acudí al cerro de las “Huahuas” en Cuxhuacán, en compañía del compadre Tlacuache. Para entonces, me habían relatado que en la cueva de Huahuateixpa había una deidad reconocida como el “dueño del cerro”. Se cuenta que para obtener los favores del señor de las Huahuas era necesario superar una prueba. Debería sentarse en una silla en forma de una monumental serpiente “mazacoatl”. Si el peticionario vencía el miedo, entonces el señor del cerro accedería a prodigarle los bienes solicitados.

Al partir a dicho lugar, don Luis Tovar expresó: “si van a ese lugar, con mucho cuidado, mucho respeto. No deben tocar nada, tampoco traigan nada de la cueva”. Con ello, don Luis expresaba un *dictum*: la codicia es mala consejera. Sus repercusiones

---

<sup>47</sup> Esta frase de sentido común: “es resbaloso el mundo”, es enunciada en Cuxhuacán por don Silvestre a propósito de que nadie está exento de incurrir en fracasos o inconsistencias: por ejemplo, hubo un tiempo en que el finado don Pancho Austria, cacique de Tepehuacán, hizo sufrir a los campesinos de la región serrana de Molango y Tepehuacán, humillándolos; pero un buen día, cayó enfermo postrado en una silla de ruedas y con la cabeza gacha. Entonces la gente dijo: terminó sus días así como hacía agachar la cabeza a los demás. Por eso se dice: “es resbaloso el mundo”. Porque la vida es contingente. En náhuatl esa frase es un adagio, “Tlalahui, tlapetzcahui in tlalticpac: *Resbaloso es el mundo...hasta ahora su vida era buena, pero después cayó en alguna falta. Como si hubiera resbalado en el lodo*”, Díaz, p.88-89.

podrían repercutir en la pérdida del “sentido”: *“Perder el sentido porque el espíritu se queda atrapado en el cerro al faltarle al respeto”*.

Podemos derivar de esta experiencia tanto una ética, como una versión del mundo:

1.- La consigna de don Luis de no tomar nada de la cueva no es una proposición (en sentido lógico o referencial), sino más bien una recomendación “ética”:

- 1.1. Si me niego y no me pasa nada, entonces diré que el *dictum* de don Luis es inconsistente.
- 1.2. Si cumplo con la recomendación de don Luis, y de todas formas enfermo de “susto”, ¿seguiré pensando que su propuesta tiene sentido?

Tanto 1.1. como 1.2. no vienen al caso. En la primera, alguien más podrá decir que he violado el principio del respeto e incurri en codicia (aunque tal vez para mí sea un acto de curiosidad.) En la segunda, el hecho mismo de haberme asustado, trasciende igualmente lo que yo piense. Alguien más podrá interpretar que enfermé de susto (aunque yo piense que sólo se trata de una reacción ante la posible mordedura de una serpiente por haberla pisado) por faltarle el respeto al “lugar.” En consecuencia, incurri en el desacato al principio: “con cuidado, con mucho respeto.”

Por lo tanto, ética y estética, son una misma cosa. No son del orden de las proposiciones, poseen sus propios valores. Lo mismo vale para las versiones de mundo: poseen sus propios valores, son inconstatables en el sentido de las representaciones figurativas del mundo. Más bien son del orden de la imaginación y de lo asombroso como enuncia Spinoza a propósito de una versión sensualista de la experiencia de mundo (1677,1977:105):

---

<sup>48</sup> Wittgenstein, p.177 (6.42): “Por eso tampoco puede haber proposiciones éticas. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto”.



El asombro existe cuando el alma permanece apegada a la imaginación de una cosa, porque esta imaginación singular no tiene conexión alguna con los otros.

Para entender la diferencia entre el uso del lenguaje-objeto y el lenguaje-mundo hemos avanzado progresivamente en esta tesis. Primero, del “así lo vemos” (figuraciones) de los cuxhuatecos, al “así es” (itinerarios), y ahora al “como si...” (imaginario.)

### 6.2.1. Versiones del mundo

Habitualmente los antropólogos se enfrentan a problemas de diversidad cultural: ¿cómo diferentes grupos humanos construyen sus versiones de mundo? ¿tienen rasgos en común? Las respuestas a estas preguntas expresan lógicas mundanas. Si hay versiones de *el* mundo, ello se debe a las diferentes maneras de hacer y mirar *el* mundo. Estas diferencias no son solamente de escala o medida, como bien podríamos afirmar a propósito de las proposiciones espaciales del capítulo cuarto: egocentrismo versus geocentrismo, absolutismo versus relativismo, universalismo versus particularismo, racionalismo versus irracionalismo.

El ejemplo del significado de Cuxhuacán a partir de tres enunciados, nos permite tres posibilidades. Ninguna de ellas se puede someter a la medida o a la escala. La diferencia huelga en la naturaleza metafórica del predicado.

Cuando decimos:

“Tecihual es la casa de la señora de los sustentos”

Nos referimos a (Ricoeur:1975,1980:15):

“...el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tiene ciertas ficciones de redescubrir la realidad. Al unir así ficción y redescipción restituimos su plenitud de sentido al descubrimiento de Aristóteles en la *Poética*: la *poiêsis* del lenguaje procede de la conexión entre *mhytos* y *mimêsis*.”

En consecuencia, no se trata de una *proposición lógica de lugar*, puesto que el lugar de la metáfora no reside ni en el nombre (Tecihual), ni en la frase (Tecihual es la casa de la señora de los sustentos), y tampoco en el discurso (las circunstancias de enunciación y los usos de lenguaje.) La respuesta nos permite definir el dominio temático del “imaginario”:

*El lugar de la metáfora surge de la conjunción entre ficción y redescipción. El lugar de la metáfora es la cópula del verbo ser.*

No se trata de una traducción absoluta del tipo

S es P

Sino de un “es” metafórico (Ibid.:15)

El <<es>> metafórico significa a la vez <<no es>> y <<es como>>. Si esto es así, podemos hablar con toda la razón de verdad metafórica, pero en un sentido igualmente “tensional” de la palabra <<verdad>>.

Esta tensión se establece entre la semejanza y la correspondencia. Mito y mimesis, como enunciamos anteriormente, se habrán de convertir en referentes metafóricos con implicaciones fuertes en la predicación de *el* mundo. Justamente, la propuesta de la lógica del predicado de Berque desarrollada en su teoría de la “ecumene”, asume este carácter tensional de la metáfora. Es decir, mientras que la lógica moderna parte de una lógica del sujeto, donde  $S=S$ , y  $P=P$ , estableciendo una diferencia entre sujeto y objeto, la lógica del predicado, supone que,  $S=P$  (2002:14):

Si la lógica del predicado no tiene nada que ver con la escala, es debido a su naturaleza primordialmente metafórica: predicar, es establecer, dicho de otra manera, que  $S=P$ . Lo cual niega el principio de identidad (dentro del cual no podemos tener más que  $S=S$ , o bien,  $P=P$ ); y la metáfora, lógica del símbolo, no conoce ni la medida ni la escala. Por lo tanto, ¿cuál es su propósito? Permitir la representación, dentro de la cual un signo puede tener el lugar de su referente, en tanto no sea ese su referente. Este “tener lugar”, no es otro que la lógica de lugar (o lógica del predicado), que permite el desplegamiento de la tierra en un mundo, siempre y cuando este no sea su referente (la tierra), ni tampoco la cartografía (es decir, el mapa no sustituye el territorio).

Por el camino metafórico de la predicación del mundo, es posible que los enunciados 1-3 que definen a Cuxhuacán, sean igualmente válidos. En otro sentido, Ricoeur denomina a este ejercicio de predicación bien particular de las metáforas: “*predicación no pertinente.*”

Esta tensión, derivada de la desviación (A no es directamente B, sino una predicación donde A “es” B, “como si”), en retórica es conocida como figuras del discurso, o “tropos”<sup>49</sup>. La taxonomía derivada de las figuras del discurso es estática y no explica la producción de la significación. En consecuencia, es imperativo distinguir entre semántica y retórica<sup>50</sup> porque la metáfora no se reduce a “denominación desviante” y en el marco de la frase se convierte en una predicación no pertinente: el “es” se traduce a un “como si” en permanente tensión entre lo semejante y lo diferente.

Una vez elicitada la naturaleza de las metáforas y su pertinencia para la versión de mundo de los cuxhuatecos: ¿Cómo se construyen las versiones de mundo? En los relatos fundacionales de Cuxhuacán, los participantes siguen caminos retóricos diferentes para proponer sus “versiones del fundamento de Cuxhuacán”. Sus límites, no sólo serán de lenguaje sino cognitivos. Continuaremos con el poder de las metáforas para sintetizar la experiencia sensible y estética en el sentido orientacional y corporal (Lakoff & Johnson.) Después, vamos a inscribir los topónimos en el mundo para dar cuenta de cómo el territorio de Cuxhuacán se erige como una obra literaria. En ésta se han plasmado referentes metafóricos que allanan el camino para cerrar con el lugar existencial y literario que hace de Cuxhuacán un pueblo del maíz bajo la égida del fuego. Es importante insistir en que cuando hablamos de versiones de mundo, nos referimos a una fuerte relación entre modelo y metáfora, entre modelo mental y mundo posible.

---

<sup>49</sup> La palabra griega ????????? refiere a el “pasaje de un lugar a otro”, es decir “una figura retórica o tropos que nos da cuenta del pasaje de un tema a otro (Bailly, p.566.) En consecuencia, la predicación del mundo es necesariamente transitiva: en ciertas circunstancias, Cuxhuacán puede ser 1, 2 ó 3.

<sup>50</sup> La diferencia es la que observa Ricoeur (1985,1995) entre metáfora y narración. A través de la trama, metáfora y narrativa producen innovaciones semánticas. Este carácter es lo que mantiene viva a la metáfora y a los relatos.

Para acotar los límites de la imaginación es necesario aclarar nuestra postura respecto a la relación entre modelo y mundo posible. Cuando hablamos de correspondencia en sentido tensional, entre mimesis y mito, no nos referimos a correspondencias falsacionistas. Por ejemplo:

Cuxhuacán es un pueblo de brujos

¿Podemos asumir que Cuxhuacán es un sujeto? Suponemos que el enunciado versa sobre Cuxhuacán, pero esta frase en realidad consta de dos predicados, sencillamente porque no podemos constatar el enunciado con alguna inspección de tipo extralingüístico<sup>51</sup>. Para decirlo con Black (1966:21):

...es un error suponer que podamos determinar aquello <<sobre>> lo que verse un enunciado mediante una inspección de ámbito alguno extralingüístico; ningún volumen de observaciones o de reflexiones acerca de <<cosas>> no verbales hará patente si un enunciado dado versa sobre una persona o sobre una cualidad: la respuesta debe buscarse en el lenguaje mismo.

Este es el problema fundamental que nos plantea la mundanidad de los cuxhuatecos. No podemos asumir que el significado de sus relatos fundacionales, o recreativos del mundo, sean de orden extralingüístico. Exigen del lector una forma de traducción. Pongamos por caso:

Las centellas las manda el trueno. Cuando ve desde lo alto que una piedra se mueve, Esa piedra se quiere levantar. Si logra hacerlo para formarse como animal o como persona, entonces sí, hasta ahí nomás llegamos. Por eso no tardando, se encuentran esas piedras, partidas a la mitad, con la sangre esparcida en el suelo.

Este pequeño relato, reconstruido, me fue narrado por don Miguel a propósito de un evento que tuvo lugar en la bóveda celeste. El relato de las centellas ¿se puede

---

<sup>51</sup> El adjetivo de “brujos” se deriva de un suceso absurdo: don Silvestre cuenta que en ocasión de un problema de colindancias entre los pueblos de Acayuca y Cuxhuacán, un grupo de campesinos del primero invadió un terreno ejidal. Cada día que trabajaban salían de la maleza serpientes de mahuquite. Hasta que una de éstas mordió a uno de los invasores. El suceso se interpretó como brujería. Riendo don Silvestre nos deja ver el absurdo de la constatación de la frase: “Cuxhuacán es pueblo de brujos”, en la siguiente broma: “por unos que se afamen, nos pasan a raspar a todos”, es decir, con uno que sea considerado brujo, el estigma se generaliza para los habitantes del pueblo.

traducir a expresiones literales? La explicación que un astrónomo nos puede proporcionar de este “fenómeno” es diferente a la que nos proporcionarían en Cuxhuacán. Para comprender el relato de “las centellas” acudí a las voces de dos personas de la generación de nuestro colaborador, y ambas realizaron la misma explicación: *la centella parte las piedras en dos y de ellas brota sangre que se esparce en sus alrededores*. Podemos conjeturar que se trata del modelo mental de los cuxhuatecos para hablar de su versión de las “centellas”. Un suceso, “ficticio” o “real”, es narrado desde varias lecturas: *litera, moralis, allegoria, anagogia* (Bruner:17).

Cuando decimos:

**“La centella parte las piedras en dos y de ellas brota sangre”**

Podemos afirmar que algunas palabras usadas en esta sencilla oración son de naturaleza metafórica porque no tienen una correspondencia literal entre sentido propio y el objeto de referencia (¿es posible que una piedra sangre?), mientras que otras son fácilmente identificadas o reconocidas (piedra, centella.) Esta distinción, entre sentido propio y sentido figurado nos permitirá reconocer aquellos relatos que son “modelos para redescubrir el mundo” (Black:38):

En general, cuando hablamos de una metáfora relativamente sencilla nos referimos a una oración –o a otra expresión- en que se usen metafóricamente algunas palabras, en tanto que las demás se empleen en forma no metafórica: cuando se pretende construir la oración entera con palabras usadas metafóricamente, el resultado es un proverbio, una alegoría o un acertijo, y no hay análisis preliminar de la metáfora que pueda abarcar satisfactoriamente ni siquiera ejemplos tan manidos como <<de noche todos los gatos son pardos>>.

La metáfora, hemos reconocido anteriormente, se trata de una “predicación no pertinente”, porque cuando decimos:

“El trueno mandó a sus emisarios los rayos”

¿Quién es el sujeto de la oración? ¿Los rayos, el trueno? En ambos casos hay un desplazamiento: del sentido propio al sentido figurado.

Esta afirmación nos reenvía al problema inicial: las versiones de mundo, expresadas en relatos con referencias metafóricas nos muestran una tensión. La correspondencia entre semejanza y diferencia no se deriva del carácter figurativo y/o denotativo de la frase.

Para llegar a mejor entendimiento sobre las versiones de mundo, debemos entonces no solamente mostrar que los relatos son modelos que redesciben “el” mundo, sino, cómo es su composición y en qué radica su diferencia. De otra manera, no podemos pronunciarnos por “los mundos posibles de Cuxhuacán”.

Para abrir la pregunta por las “maneras de hacer mundos”, Goodman (1978,1990) se cuestiona: ¿En qué sentido exacto podemos decir que hay muchos mundos? ¿Qué es lo que diferenciaría a mundos genuinos de mundos espúreos? ¿De qué están hechos y cómo están hechos esos mundos? ¿Qué papel juegan los símbolos en ese hacer mundos y cómo se relaciona la construcción de mundos con el conocer?

Supongamos los dos siguientes enunciados:

A: “Tonallixpa es el lugar donde sale el sol”

B: “El sol no se mueve”

Ambos enunciados son verdaderos pero opuestos. No se trata de afirmar que describen mundos diferentes con verdades mutuamente excluyentes, sino de considerar ambas secuencias verbales como (ibid.:19):

“...elipsis parciales de otros enunciados, tales como <<en el marco de referencia de A, el sol se mueve siempre>> y <<en el marco de referencia B, el sol nunca se mueve>>, enunciados que pueden ser ambos verdad en el mismo mundo.<sup>52</sup>

Esta posición tiene consecuencias. Los mundos posibles de Cuxhuacán residen *en las versiones* que nuestros colaboradores hacen. Haremos una distinción que guiará

nuestra interpretación: ¿dónde inscribiremos los relatos de mundo? ¿en el mundo de la obra ó en el mundo del texto? Para cerrar con nuestra progresión de tesis intentaré mostrar que *los mundos posibles de Cuxhuacán están hechos no solamente de descripciones e itinerarios de vida, sino de versiones creativas*. Veremos algunas composiciones.

#### **6.2.1.1. El fundamento de Cuxhuacán**

Como enunciamos en el capítulo tercero, Cuxhuacán es un pueblo cuya monta temporal es de al menos cinco siglos. Para reconstruir el fundamento del poblado habría que acudir a ese “momento” temporal, y en cualquier caso, carecería de valor. Sobre todo porque no habría mimesis posible: si la versión del fundamento de Cuxhuacán se erige de manera específica, entonces las diferencias que le otorgan su particularidad no radican en un “modelo” original o primigenio (toda ontología en el plano de las maneras de hacer mundos se vuelve débil), sino en los ciclos de ocupación o antropización. Es decir, Cuxhuacán como cualquier otro pueblo ha devenido espacio habitado.

Nuestro procedimiento aquí, será preguntarnos por la versión del fundamento de Cuxhuacán derivada de una entrevista grupal. En ella los participantes participan de diferentes “políticas de sentido” en la recreación de un relato que tiene la forma de un itinerario. Éste comienza en un lugar y termina en otro. Realizaremos un contraste entre la narración efectuada en Ayotempa con la de don Miguel de Cuxhuacán.

La narración colectiva tiene lugar en el solar de don Lázaro Padua (San Miguel Ayotempa), principal relator, quien es una persona que va llevando alrededor de ochenta años de edad. En el transcurso de la plática, intervienen don Hilarino (Ixcuicuila), y don Ángel (Cuxhuacán.)

---

<sup>52</sup> Una elipsis es una figura de estilo que consiste en suprimir ciertos elementos de una frase sin modificar

Las versiones del fundamento son divergentes entre sí y complementarias sólo en algunos aspectos. No se trata de que tengamos un parámetro para contrastar la “veracidad”, sino de modelos mentales. La intención de los relatores es incorporar la lectura del fundamento en el mundo de la obra (contexto, escenarios emocionales y comunidad de habla.) Otra cosa es la lectura misma del fundamento y cómo está adquiere sentido en un contexto espacio-temporal. Precisamente este marco de referencia nos permitirá situar el horizonte interpretativo de la versión fundamental de Cuxhuacán.

#### **6.2.1.1.1. Composición/descomposición**

Vamos a seguir la metodología de Goodman para responder a la pregunta: ¿Cómo construyen mundos los cuxhuatecos? Hemos insistido en el carácter emancipatorio de las metáforas cuando de crear mundos se trata. Esta emancipación sólo se cumple cualitativamente en la función referencial. Mientras que las descripciones promueven la correspondencia entre referente y significado, las redescpciones o creaciones narrativas, promueven la mimesis dentro de una teoría tensional de las correspondencias. En ésta los referentes se construyen de manera metafórica. En consecuencia, una composición es al mismo tiempo descomposición. Con esto queremos decir que (Goodman:24):

Es contradictorio hablar de un contenido inestructurado, de lo dado no conceptualizado o de un sustrato que carece de propiedades, pues esa misma manera de hablar impone ya estructuras, conceptualiza y adscribe propiedades.

En el caso que nos ocupa, la versión de don Miguel versus la de don Lázaro, difieren en su forma y están determinadas por el contexto espacio temporal en que se inscriben.

---

o afectar el sentido (Barcy:1992:150.)



En Cuxhuacán se tiene una peculiar forma de narrar. Contar historias es un compromiso, o bien con la experiencia viva, o con la fuente de donde proviene el relato. Pero también con la composición (Bautista: 21/02/00):

¿Cómo se formó Cuxhuacán? Es que yo, mi jefe me contaba, me contaba y él le contó su jefe de él, ahí...como decir, fue una cadena, desde mi abuelo por decir así, de ahí vino. Y él también le contaron.

Don Miguel inscribe su exégesis en la tradición, al mismo tiempo se erige como un portavoz de una cadena generacional. Don Lázaro hace lo propio:

Me contaba mi gente, cuando se fueron de aquí eran poquitos.

Inscribe su voz en la tradición oral. Pero a diferencia de don Miguel, su versión del fundamento se sitúa en el contexto de la revolución mexicana:

Cuando se fueron de aquí (quienes habrían de fundar Cuxhuacán), ya digo, pero cuando se fueron era, este...miedo de los carrancistas que vinieron ahí a Tepehuacán, vinieron...pura gente armada ahí...tardaron mucho, dicen que...me contaban mis tíos también que, mi tío que vivía, dice que...

Hilarino [H]: ¿O no fue esa gente que dicen que fue la gente huasteca? Que se concentró aquí en el municipio...

Lázaro Padua [LP]: Aquí, esa fue, esa merita fue, gente huasteca

Don Lázaro recrea lo que le contaron sus tíos. Afirma que el motivo que movilizó a los personajes fundacionales hacia Cuxhuacán, fue por la presencia de los "carrancistas". Se refiere a las huestes de Carranza que entonces incursionaron en la sierra huasteca buscando la ocupación de plazas villistas y que estaban a cargo del partido de Tlahuiltepa.

La idea del principal hablante es apoyada por un tercero, don Hilarino de Ixcuicuila. Mientras que don Angel, de Cuxhuacán solamente escucha.

Podemos llegar a una primera conclusión sobre las versiones fundacionales: ambas refieren a temporalidades y políticas de sentido diferentes. Pero hay una

diferencia más importante. ¿Qué quieren decir ambos relatores cuando se refieren a “fundar”?

Don Miguel:

...y ellos iban a gobierno (los “fundadores”, Juan y Cristóbal Santiago oriundos de San Miguel Ayotempa), que ellos se encargaban de llamar la gente. Se iban a Pachuca (a gobierno)... Y hasta que les resolvieron que sí, ya. Si saben que van a fundar un pueblo –dicen, ya nomás traen el nombre, nombre de que le van a poner. Eso es todo.

Don Lázaro

El pueblo allá en Cuxhuacán...En aquel tiempo era...Allí estaban bastantes tierras.

H: Sí, estaban bastantes, yo creo que ese plan estaba, era un terreno libre.

LP: libre, no tenía dueño

H: Y allí les fue a gustar

LP: Sí, allí les fue a gustar. y como en aquel tiempo todo, no había autoridad...

H: No...

LP: ...se repartieron las tierras. Ya después que pues ellos se apropiaron donde quisieron hicieron su parcela...

H: Sí...

LP:...y...ya después que hubo autoridades, entonces ya...

H: Sí...

LP: ...eh...movieron sus papeles...

H: Ah sí...

LP: alrededor del terreno

H: Ajá

Don Miguel refiere “fundar” a través de un conjunto de circunstancias agrupadas bajo el tipo “así sucedió”, precisamente como el momento en que los hermanos Santiago son requeridos por las autoridades de Pachuca para registrar el pueblo ante el gobierno del estado de Hidalgo<sup>53</sup>: *“si saben que van a fundar un pueblo, ya después nomás traen el nombre”*.

Por su parte, don Lázaro recrea las condiciones para construir una imagen de Cuxhuacán como un espacio deshabitado. Es decir, el conjunto de circunstancias que determinan el uso de la palabra fundamento en el caso de este relator de Ayotempa, es del tipo: “como lo veo”. Justamente cuando está a punto de definir a Cuxhuacán como pueblo, se interrumpe:

---

<sup>53</sup> El título de adjudicación de terrenos, que le otorga un registro legal como pueblo ante gobierno data de 1877, cuando el estado de Hidalgo se había erigido como tal emancipándose de la demarcación administrativo y política anterior del Estado de México.

...en aquel tiempo era...allí estaban bastantes tierras

A continuación el representante del pueblo de Ixcuicuila introduce su versión de Cuxhuacán como un espacio sin dueño y deshabitado:

Yo creo que ese plan estaba, era un terreno libre.

Por la vía que nos propone el discurso a dos voces, de don Lázaro y don Hilarino, podemos incurrir en un error: confundir fundamento con registro. Los que en el caso de don Miguel están claramente diferenciados. La alternativa para evitar la confusión la tenemos no sólo en el uso de la palabra o para decirlo mejor, en las intenciones del autor, sino en el significado de “fundamento”.

En español, fundar posee los siguientes sinónimos: instituir y poblar. Es decir, puede ser usado para designar el acto de registrar un pueblo (instituir), pero también como el acto de poblar. Pero el uso de los mismos no escapa al conjunto de circunstancias descrito en ambos casos y tampoco a las intenciones de los autores.

Para don Lázaro como para don Miguel, fundar sólo puede tener un sentido: “poblar”. Si don Lázaro reconoce que Cuxhuacán era un pueblo con tierras sin registro, no se debe a que niegue su calidad de pueblo, sino que las personas se podían asentar en cualquier parte para trabajar. Su versión es descalificada por los “hechos”. Cuxhuacán era un pueblo con 306 habitantes hacia el año de 1888(García:1888:T-II) y el proceso de registro de tierras que había tenido lugar en 1877, diez años antes del censo que reporta García Cubas, demuestra que se trataba de una población regida por bienes comunales. Al igual que San Miguel Ayotempa, dónde hasta la fecha para celebrar a su santo patrono, San Miguel Arcángel, sólo se ofrendan los elotes provenientes de la milpa común.

A través de la lengua náhuatl llegamos a mejor entendimiento sobre lo que significa fundar. En el náhuatl de la sierra alta se usaba el denominativo “Altepeco” para designar pueblo. Esta palabra deriva de “altépetl” (Molina:4), mientras que para

designar el acto de “poblar o fundar villa o pueblo”, se hacía una extensión, “altepetlalia” (Idem.)

La composición de don Lázaro es desvirtuada por la intervención de don Hilarino, quien promueve una confusión intencional promovida por el litigio de terrenos que prevalece actualmente entre los pueblos de Ixcuicuila y Cuxhuacán. Además, fundar significa no solamente poblar sino registrar las tierras. La versión del fundamento de don Miguel alude a una cadena generacional. Para hablar del registro admite la intervención de dos personas de San Miguel Ayotempa, cuyo papel fue importante en la época de la escrituración de los primordiales de adjudicación de terrenos. La versión de don Lázaro es diferente, no porque tenga otro uso la palabra fundamento, sino porque su temporalidad se inscribe en la época de los litigios de terrenos de la década de 1920.

#### **6.2.1.1.2. El estilo de la narración fundacional**

El estilo, afirma Goodman (:58) es como la firma de un artista. Nadie en Cuxhuacán tiene la habilidad narrativa de don Miguel.

...es estilística una característica de un enunciado que se dice, de una estructura que se despliega o de un sentimiento que se transmite si esa característica asocia esa obra con un artista, un período, una región, una escuela, etc., y no con otros.

Pero al mismo tiempo, su estilo o sello particular, proviene de una cadena generacional. En este sentido (Bruner:19),

...el relato no es en sí mismo el modelo. Es, por así decirlo, la representación de los modelos que tenemos en nuestras mentes.

La diferencia entre la narración de don Lázaro y la de don Miguel, es que siguen rumbos distintos. El primero construye una narración donde se entremezclan elementos históricos y argumentos para convencer al que escucha de su versión de “fundamento”. En el segundo caso, la narración sigue un derrotero épico. Nos habla de la creación, del

lugar existencial y estético en el que se erige Cuxhuacán. Ambos, pueden usarse para convencer, pero aquello de lo que convencen es bien diferente (Ibid.:23)

...los argumentos convencen de su verdad, los relatos de su semejanza con la vida. En uno la verificación se realiza mediante procedimientos que permiten establecer una prueba formal y empírica. En el otro no se establece la verdad sino la verosimilitud.

Podemos rechazar el argumento de don Lázaro e Hilarino porque en sus propias condiciones de enunciación, el contexto temporal los contradice: sabemos que Cuxhuacán se registró en 1877 y no en la época de los carrancistas. Su versión fundamental sólo tiene sentido en el contexto (política de sentido) del registro de terrenos por particulares hacia la década de 1920<sup>54</sup>.

En cambio el de don Miguel es un relato. En él si bien se alude al momento de registro del pueblo ante gobierno, cada uno de los actos realizados por los protagonistas adquieren una dimensión épica. Incluso, si hay alguna relación fundacional entre San Miguel Ayotempa y Cuxhuacán, es de tipo emblemática: la disputa fantástica entre los naguales de ambos poblados por la imagen de San Miguel.

Vamos a interrogarnos por el relato de Cuxhuacán. Por el lugar donde se erige. Está será la obra literaria narrada por don Miguel, y una respuesta parcial a una versión creativa del mundo por un esteta local.

Siguiendo el procedimiento de la psicología literaria, en un relato se construyen dos panoramas simultáneamente (Bruner: id.)

Uno es el panorama de la acción, donde los constituyentes son los argumentos de la acción: agente, intención o meta, situación. Instrumento: algo equivalente a una "gramática del relato". El otro es el panorama de la conciencia: los que saben, piensan o sienten, o dejan de saber, pensar o sentir, los que intervienen en la acción.

---

<sup>54</sup> En el archivo de Cuxhuacán hay registros de litigios de terrenos promovidos en la década de 1920 por los Vite. Los abuelos testimonian conflictos de linderos con los vecinos de Tamala y Acayuca, los que ya se han resuelto; y persiste uno con los de Ixcuicuila. Hay que aclarar que a diferencia de otros pueblos, incluyendo a Ixcuicuila y Acayuca, Cuxhuacán junto con Ixcatlán se rigen por bienes comunales (capítulo tercero.)

En un relato la realidad psíquica predomina en la narración. Es así porque predomina la intención humana. ¿Cómo se construye el relato de Cuxhuacán? Debemos responder a tres preguntas que definen el estilo del relato: quién, cuándo y dónde. Si se trata de un modelo o versión de mundo, ¿cuál es su modalidad? La respuesta se encuentra en el estilo que hace del relato de Cuxhuacán una obra con una temática, una forma, y donde se expresan sentimientos.

#### **6.2.1.1.3. Los fundadores**

Al iniciar el relato don Miguel enuncia que los fundadores de Cuxhuacán provenían del poblado de San Miguel Ayotempa. Se trataba de dos hermanos, Juan y Cristóbal Santiago. Cuando llegaron a Cuxhuacán les pareció muy bonito. Les gustó el lugar. Decidieron llamar a la gente para poblar. Se fueron a Pachuca para promover el registro del pueblo. Esta circunstancia le permite al relator introducir un calificativo que le otorga una dimensión épica a los personajes:

- ...y se iban caminando. ¡Caminando! ¡Tanto aguantaban los pobres!

La expresión no solamente cualifica a los actores centrales. Es un sentimiento que sintetiza el esfuerzo. Solamente quien sabe lo que significa caminar desde un pueblo de la sierra alta por caminos y veredas, hasta puntos tan distantes como Pachuca, entiende lo que quiere comunicar el autor: cansancio y resistencia. En este sentido el relato se finca en una *lectura analógica*. Podemos entender, por el énfasis que realiza en la expresión, que se trata de un gran esfuerzo. Esta forma de construir a los participantes nos permite imaginar a los fundadores como personajes épicos.

#### **6.2.1.1.4. Instalación de Cuxhuacán en el mundo**

Juan y Cristóbal fueron compelidos a registrar el poblado con un nombre. No importa en qué tiempo se desarrolla la historia. El recurso de las distancias sólo ha

servido para construir una imagen épica de los hermanos. Ahora, ¿cómo resolver el enigma del nombre?

- Se preguntaban los dos señores (por el nombre)
- Entonces este, había unos árboles ¡gruesos!
- Así de (abre los brazos y semeja con las manos el grosor de un árbol)...
- Hasta ahorita hay algunos,
- Ya no hay muchos,
- Árboles de Cuixquauitl, ¡Cuixquauitl!
- Y entonces con ese cortaron las ramas
- Hicieron sus casitas
- Lo almacenaban así en la (señala el techo de vuelo de su casa tipo sombrero)
- Con eso tejaban sus casas
- ¡uta! ¡y un techo muy bonito quedaban!
- ¡y de mucho aguante!
- Entonces, este, de ahí
- Le dice,
- ¡Nooo! Mejor este nombre le vamos a poner el pueblo
- ¡Cuxhuacán!
- Y quien sabe como supieron eso
- A ese modo pensaron en su mente de ellos,
- A su criterio

La elección del nombre es un acto que se deriva de la mentalidad de Juan y Cristóbal, quienes al observar las características del árbol, erigieron sus casas con sus ramas. Resistencia y belleza definen la casa de los cuxhuatecos. Aunque, como veremos en el siguiente apartado, la lectura recreada se fundamenta no sólo en un modelo *literal*, sino *analógico*: cuixquauitl es un árbol que resiste la abrasión, y qué mejor casa para el venerado fuego de los pueblos nahuas, capaz de albergarlo.

#### **6.2.1.1.4.1. La lucha por los emblemas**

¿Y ahora quién nos va a regir? Esta pregunta parece formularse el autor. Una vez que ha mencionado quienes son los actores centrales de la épica fundamental, y que ha dado cuenta de la pertinencia del nombre del pueblo, ahora le otorga la voz a los regidores a través de la referencia de su padre:

- y entonces mi jefe me contaba, dice:
- ¿qué? ¿vamos a estar así? Dicen
- No, dice, ¡no!

- Se necesita una imagen
- Que sea nuestro patrón, dice
- Pa' que se funde Cuxhuacán,
- También nos van a preguntar, el gobierno,
- Quién tenemos de patrón en Cuxhuacán.
- Debe haber una imagen que sea patrón, dice.
- ¡Vamos a traerlo de San Miguel! Dice

La imagen de San Miguel es introducida en la trama como emblema fundacional. Y al mismo tiempo como un campo de batalla en la que los representantes de ambos pueblos, San Miguel Ayotempa, los dueños de la imagen, y Cuxhuacán, se habrán de confrontar:

- Vamos a traerlo, dicen (los de San Miguel).
- Nuestra imagen, ¡vamos a traerlo!
- Es de aquí, dicen
- ¿por qué lo van a tener allá?

Entonces la disputa se emancipa de toda referencia lógica. El orden de la narración se altera. El ícono era recogido por los de San Miguel, y al día siguiente, misteriosamente, amanecía en la iglesia de Cuxhuacán. Para evitar suspicacias, nuestro narrador enuncia,

- ¿quién sabe cómo le harían?

Para crear un suspenso o duda en el escucha. Una vez creadas las condiciones emotivas del embeleso, introduce el único referente posible que haría creíble, en la mentalidad de los nahuas de la sierra alta, cómo era posible que la imagen desafiara la lógica del traslado de un lugar a otro:

Y entonces como, este, eran conocidos los nagueles. A lo mejor ellos lo iban a traer. No es cierto que se venía solito, sí. Así, así fue. Es todo lo que puedo contar. Es lo que me contó mi finado padre...

Don Miguel ha considerado oportuno cerrar el relato fundamental con la versión de los nagueles otorgando el crédito a su finado padre. Las implicaciones para el conjunto de la narración adquieren otra dimensión. Inicialmente construyó una imagen



épica de los hermanos Santiago, quienes “caminaron mucho”, y hacia el final, estos personajes tienen otra investidura: son naguales.

Sí, eran naguales, pa qué decir, sí. Ese en la noche lo ven que está aquí, ellos se dan cuenta lo que está pasando, en San Miguel Ayotempa, como esas gentes ora sí, creo que ya no hay. O bueno, ¿quién sabe? Por ahí lejos, Pero aquí ya no.

### 6.2.2. El conjuro del fuego

Un nombre de lugar no puede ser sino una predicación del mundo. En náhuatl ¿tendrá este sentido? Pensemos en el siguiente mapa. En él se muestra una representación de los nombres de los lugares que conforman la microgeografía de Cuxhuacán.



Toponimia de Cuxhuacán

Ahí aparecen los nombres de algunos de los topónimos más sobresalientes del poblado. Los nombres escritos en mayúsculas y punteados con un cuadro rojo son linderos, mientras que “Pochotl” en verde es un lugar central, el emblema del fundamento de algunos pueblos nahuas de la sierra alta como Tamala, San Simón, y el

mismo Cuxhuacán. Los nombres en minúsculas son lugares de la geografía interna del poblado.

La asignación de nombres a los lugares nos habla de las intenciones de los autores. En conjunto son los referentes fisiográficos, emblemáticos y alegóricos de un relato más amplio: “la invención de lugar”. En algunos casos podemos encontrar una correspondencia tensional entre referencia y significado que hacen de los términos una predicación no pertinente.

Si afirmamos,

Acohuixpa es un lugar de acociles

Se podrá objetar que la proposición solamente es válida si efectivamente existe una correspondencia verificable entre referente (Acohuixpa) y significado (lugar de acociles.) La frase adquiere otra lectura si, como cuando traduce los topónimos don Miguel,

Acohuixpa “quiere decir” un lugar donde hay acociles

Los topónimos expresan esta tensión: entre lo que se refiere y cómo se lo ve, es decir, nos permiten articular experiencia sensible y experiencia estética. Sin embargo, no podemos afirmar (*non sequitur*) siguiendo el significado del topónimo Acohuixpa que los langostinos del río se reproduzcan ahí. Debemos acudir a la experiencia sensible para saber el por qué del topónimo.

Al bifurcarse el río claro, la desembocadura más cercana a la ribera del pueblo concentraba la mayor cantidad de peces y langostinos. Todavía se acostumbra tender unas redes de “chiquihuite” para atrapar a los acociles. “Acohuixpa” se deriva de la intervención de los habitantes en el medio ambiente, quienes han observado el comportamiento de los peces y el cauce del río. De un bordo hacia la orilla del río, los campesinos colocan de manera vertical algunos maderos de aproximadamente 1,30

mts. de largo y una pulgada de anchos. En ellos intercalan las redes o chiquihuites, mediante los cuales los acociles quedan atrapados, impulsados por la corriente del río.

El proceso diferenciado de antropización en la sierra alta de Hidalgo ha cambiado el sistema biótico de las comunidades. El sistema referencial de los topónimos ha dejado de tener sentido por la erosión creciente de la tierra y por el cambio de los patrones de uso de suelo. Como resultado, algunos topónimos como Ahualatl dejarán de tener sentido.

Ahualatl quiere decir agua que mana del cerro

¿Podemos afirmar que un signo (referente) es arbitrario? Más que arbitrario, usar un signo y no otro, está fuertemente vinculado con los usos del lenguaje y el proceso de antropización. Desde esta perspectiva el significado solamente puede ser contingente, no azaroso ni arbitrario. Los límites referenciales de un topónimo de las características enunciadas no radican en la inconsistencia entre referente y significado, sino en su historicidad. El habitar y crear un mundo están indisolublemente ligados a su significación. Esta conclusión tiene implicaciones para la lógica proposicional de lugar. Si una proposición establece sus propias condiciones de verdad, entonces sólo nos podemos pronunciar por una teoría de las correspondencias entre proposiciones y hechos. Lo que descalifica a las proposiciones constativas de lugar son los hechos. El estado de cosas no permanece incólume. Los cambios en el paisaje son producto del proceso de antropización. La lógica de lugar solamente puede ser predicativa porque nos sitúa en predicamento frente al mundo. Una manera de mostrar el vínculo entre sujeto de la enunciación y medio físico, en predicamento, es a través de las metáforas cognitivas. Su función y uso es promover el acceso al sentido ininteligible de las proposiciones.

Vamos a explorar ahora la potencia de los topónimos como metáforas donde se conjugan la corporalidad y el lenguaje. Hemos visto que el entorno descrito articula la relación entre personas y medio ambiente. En la *poética del espacio*, Gastón Bachelard

reconoce que el lenguaje del imaginario se traduce en metáforas de lugar que nos permiten expresar de manera emotiva y sensible la relación entre ego y espacio. Los siguientes son algunos ejemplos:

Tonallixpa.- quiere decir “el lugar donde sale sol”. Al precisar el significado, don Miguel agrega que se trata de un evento. Cuando el sol se percibe en el horizonte al amanecer, el primer lugar que se ilumina es justamente el monte al que se le adjudica el nombre, “Tonallixpa”<sup>55</sup>. Su significado no se agota en un suceso. Si inscribimos el topónimo en un plano referencial más amplio, podremos llegar a mejor inteligibilidad sobre la versión orientacional de los cuhuatecos en el mundo. Tonallixpa, además, designa la vida. No en vano, la mirada de los cuhuatecos está indisolublemente vinculada al oriente. Su opuesto, el poniente, es Ysmatlaco. Palabra que proviene de la partícula *Ytz*, abreviación de *Yztic*, que significa frío (Molina:64) y *tlaco*, que es una convención para designar un cerro con forma de dos bordos.

En la descripción realizada en el primordial de tierras de 1877 (Cap. IV), se menciona un recorrido. Hacia el poniente, el relator se ha percatado que hay piedras de alumbre. Para designar las piedras de alumbre, en náhuatl se usa la palabra *tetl cecec* (idem.), que quiere decir, piedra fría. En consecuencia ambos topónimos son complementarios. Los dos designan rasgos fisiográficos, pero también la experiencia sensualista del mundo. Cuando el sol toca la tierra en el levante, experimentamos calor. Mientras tenemos vida el cuerpo está caliente. Cuando morimos el cuerpo se enfría<sup>56</sup>. Por eso, tanto Sahagún como Torquemada traducen “*itzehecayan*” (Rémy:211) como una metáfora: “por allí pasaban las almas de los muertos”.

Para Lakoff & Johnson (1980,1995) una metáfora “orientacional” expresa relaciones corporales y emotivas con el espacio. Si nuestra relación con los lugares,

---

<sup>55</sup> Si tomamos la terminación *-ixpa*, el topónimo adquiere una dimensión poética: *ixpan* o *ixtli*, como sustantivo significa: faz, rostro (Rémy, p.231). *Tonatiuh ixco* quiere decir, “en el levante, en el oriente” (idem.). Por oposición, *ixpa* significa, en la faz de la tierra. *Tonalli* como sustantivo se usa para designar el calor del sol, y el verano (p.716), mientras que como sustantivo femenino, designa “alma, espíritu”, y también es una palabra que se usa para referir al “signo de natividad” (id.).

enunciada en descripciones o metáforas, o gestos, es una relación corporal y emotiva, entonces se puede afirmar que las descripciones de lugar son extensiones de nuestra corporalidad.

Los siguientes topónimos tienen una función igualmente referencial pero analógica. En ellos el modelo es el cuerpo<sup>57</sup>: si un cerro es pelón es porque lo imaginamos como nosotros cuando no tenemos pelo. Si un lugar está poblado de árboles cuyas semillas semejan orejas, es porque proyectamos nuestros atributos físicos en ellas.

*Texolotl*<sup>58</sup>, o cerro *pelón*. Ahí tenían lugar los rituales de solicitud del maíz y todo tipo de granos, como frijol y semilla de calabaza. El dueño del cerro era ofrendado con un zacahuil como pago por sus favores. El uso del topónimo consiste en evidenciar los rasgos fisiográficos del cerro: ahí no se siembra y no crece más que maleza.

*Tenacastla*<sup>59</sup> o cerro de los árboles orejones<sup>60</sup>. En ese lugar se acostumbraba a “castrar” las abejas. A cultivar la miel, y al pie de cerro se quemaba la piedra caliza, cuya cal se usaba para hacer una variedad de cemento y afianzar las construcciones con ella.

Los siguientes topónimos son referentes que adquieren un sentido más bien alegórico. Aluden a eventos o sucesos donde se inscribe el imaginario local.

---

<sup>56</sup> Habíamos llegado a esta interpretación en el capítulo cuarto a propósito de las referencias orientacionales derivadas de un gesto de despedida que nos elicitó don Miguel.

<sup>57</sup> Nos referimos al modelo en el uso de Black, visto en el apartado de las versiones del mundo de este mismo capítulo. Se trata de modelos analógicos. Una figura puede ser comparada con una forma: oreja, ave. Y sin embargo, su significación no se agota ahí, pues algunos topónimos refieren a sucesos sonoros, como el ruido del canto de las aves, e incluso a eventos astronómicos, como la salida del sol, pero cuyas consecuencias son en la experiencia de vida.

<sup>58</sup> *Te*, es una abreviación de *tépetl*, cerro. Mientras que *xolotl* es un sustantivo que se ha castellanizado por “cholote”, que usan los campesinos para decir que algo está liso, “desnudo”. Justamente como el cuerpo de un ajolote, sin pelo, como si estuviera desnudo.

<sup>59</sup> *Nacaztli*= oreja (Rémy, p.299.)

<sup>60</sup> La palabra deriva de “nacazquauiti” que significa árbol orejón, porque su semilla semeja una oreja.

*Huahuateixpa*<sup>61</sup>, o cerro donde se escuchaban aves con ladridos de perros. Tiene una cueva donde se resguardan las tuzas reales, las serpientes y los murciélagos. Hay un imaginario relacionado con el señor del ganado. Una ocasión unas aves tenían un escándalo, como ladridos de perro. Vino el rayo y los acabó. En ese lugar hay algunas colonias de pericos, cuyos gritos podrían figurar “ladridos de perros”.

*Cihuapiltitla*, lugar donde pende de las trenzas una niña<sup>62</sup>. Se le asocia con la sirena. Un relato local muestra que al no cumplir su compromiso un pescador se convirtió en mujer. En la “historia del maíz negro”, veremos que la *sirena* está asociada con el *señor del rayo*, de quien se dice es esposa. Otros relatos la muestran como proveedora de alimentos nacidos de su propia corporalidad: los peces. Su nombre antiguo era Tecihual, derivado de Tecihuapilli, que significa señora o dueña.

*Michteco*, lugar o casa de peces. Ahí se hacían los rituales de pedimento del agua. Llevaban las imágenes de San Francisco y San Miguel, entonces traían agua de siete manantiales mediante parejas de siete niños y niñas, quienes en el río, frotaban los rostros de los santos con algodón humedecido en la mixtura del agua de los siete manantiales.

*Tecahualoya*<sup>63</sup>, lugar donde se tiran los petates. Cuando una mujer embarazada paría, el producto era recibido en un pequeño “petate” o *tepechtli*, mismo que se tiraba en *Tecahualoya*. Se decía que este acto alejaba los “malos aires”<sup>64</sup>.

---

<sup>61</sup> Huahuateixpa.- Proviene de Vaualoa: que significa “ladrar el perro” (Molina, p.155). La terminación “Teixpan” podría significar literalmente: “públicamente o delante de otros”, p.96. Teixpantic, quiere decir, “cosa que acaeció en tiempo de algunas personas” p.96. El topónimo alude entonces a un acontecimiento: el cerro donde gorjean aves que ladran como perros. Hernando Ruiz de Alarcón (1629,1987:148-149) describe un ave denominada *huactzin* o *huacton*, semejante a un águila y que se mantiene de las serpientes que caza. Su nombre deriva del sonido de su canto: *huac huac*. A esta ave se le atribuían agüeros de diverso tipo.

<sup>62</sup> Ciuatl significa mujer (Rémy, p.113), mientras que la terminación pil, designa un infante. El topónimo es una deformación de Ciuapilli, como veremos en el siguiente apartado. Ciuapiltitla, como deformación se usaba para referir a un cerro donde la gente antropomorfizó en el cerro una imagen de niña.

<sup>63</sup> Tepechtli= base, lecho, cimientos (Rémy, p.495.) Se castellanizó como petate. Según las referencias locales, la terminación “loyan” alude a que la piedra “Tecahualoya” tiene una forma de boca abierta que semeja las fauces de un león o jaguar. Al arrojar los petates en esa abertura, el petate debería deslizarse hacia el río.

<sup>64</sup> En el caso de una parturienta, los dolores del parto, y la debilidad generada por el esfuerzo realizado.

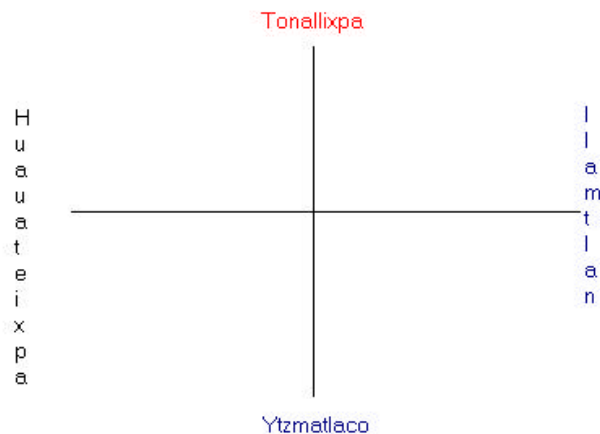
*Pochotzintla o La Ceiba*. El topónimo nahua ya no se usa, pero traduce mejor la experiencia sensible: lugar de frescura o donde corre el viento y se siente la frescura. La Ceiba es el centro que define lo público y lo lúdico. Ha sido ocupada como referencia para mítines, juegos, borracheras, etcétera. Doña Julia(+) decía que desde la ceiba surge una serpiente que tiene su casa en el río. La que puede dar favores o puede ser peligrosa.

*Tetzacoatl*<sup>65</sup>, casa de las serpientes. Hay una historia que dice que al final del año, en la medianoche se escuchan los instrumentos de música, y en seguida surge una serpiente que va dejando la huella de algunas monedas que lleva impresa en su piel, sobre la tierra. En el Tetzacoatl se presume que han llegado a sonar los instrumentos de música. Una vez fue el presagio de un desbordamiento del río, a decir de los relatores locales.

Para concluir vamos a sintetizar la versión orientacional del mundo cuxhuateco. El siguiente esquema sintetiza la versión referencial y metafórica de los rumbos promovida por la toponimia cuxhuateca. Se trata de una convención para delimitar los límites territoriales y responder: ¿quiénes somos?, a través de otra pregunta ¿dónde estamos? El reconocimiento de los límites es un ejercicio de alteridad consistente en saber cuál es nuestro lugar en el mundo. Su sentido no sólo es territorial sino existencial.

---

<sup>65</sup> Tetzacual es una palabra que se usaba mucho para designar una edificación de piedra (v.gr., primordial de tierras de 1877.) Tetl significa piedra, mientras que coatl es el nombre genérico de las serpientes. Tetzacoatl puede traducirse como el lugar donde se madripan las serpientes.



#### Referentes cardinales de Cuxhuacán

Tonallixpa simboliza el oriente, donde se siente el calor y surge la vida. Su opuesto, Ytzmatlaco, representa el poniente, lugar donde se siente frío y anuncia la muerte. Ilatlan<sup>66</sup>, cuyo significado deriva de “Matlalin” o azul más fino, se erige como el sur. Y finalmente, Huauateixpa, es un topónimo que fija un relato emblemático: “donde se escuchan los ladridos”. Los truenos realizan un estruendo, que en náhuatl se enuncia con la palabra “chachalacalitzli”<sup>67</sup>. El trueno como la lluvia, son eventos que en el estilo figurativo de los cuxhuatecos se relacionaban con el norte.

En la versión orientacional de los referentes metafóricos nahuas, habría entonces que preguntarse nuevamente, ¿qué significado podría tener Cuxhuacán? La respuesta está en el significado del fuego. En el Cuxhuacán de 1877 se enuncia un lugar conocido como “Cosolatlaco”. Su significado deriva de “Cospol”<sup>68</sup>, adjetivo aumentativo de “coztic”, muy amarillo, fuertemente coloreado. El nombre de Cosolatlaco era el que hoy se le asigna al “Cerro colorado”. Nos aproximamos al fuego mediante una figura: el color de la lumbre.

<sup>66</sup> Molina, p.18.

<sup>67</sup> Ibid.,II, p.18. En Cuxhuacán además hay pájaros que les nombran “chachalacas”, que son muy estruendosas. En el relato se hace mención de unos pájaros que ladraban como perros. Se trata de una sustitución. Cuando se escucha un trueno, se percibe un “estrucendo”.

<sup>68</sup> Rémy, p.130.



El sufijo “cuix” de la palabra Cuxhuacán, proviene de “Cuezaltzin”, llama de fuego. Mientras que la partícula “quauitl” significa “árbol”. Podemos llegar a mejor inteligibilidad sobre el topónimo fundacional si inscribimos su significado en un relato más amplio de tipo local y en el contexto de un culto enunciado por los informantes de Sahagún sobre los rituales y deidades de los mexicanos antes de la conquista.

Entre las mujeres de Cuxhuacán se tiene en cuenta que para cocer los alimentos es necesario tener listo el fogón. Ocasionalmente el fuego no se prende de los leños. Entonces las señoras evocan un relato de todos conocido: “Juanito el flojo”. En este relato Juanito desempeña el rol del “fuego”. Para agradar al fuego y tener listo el fogón para cocer los alimentos, las mujeres le piden a Juanito que se compadezca. En náhuatl ¿cómo se le nombraba al dueño del fuego? La respuesta la tenemos en la iglesia del poblado. San Francisco, santo patrono del lugar, era nombrado en náhuatl con el nombre de “Tata Huehuetzin”<sup>69</sup>, es decir, “padre viejo”. Cuando se erigía una casa en el poblado, ofrecían un trago de aguardiente a cada una de las esquinas de la misma. Simbolizaban con este acto el acuerdo de los cuatro rumbos u orientaciones, representadas por los ejecames o vientos. Este mismo ritual se encuentra descrito en Sahagún en honor de Huehuetéotl, el dios viejo, y cuyo nombre era “dado al fuego como principio de los dioses”<sup>70</sup>:

También se llamaba Huehuetéotl que quiere decir “el dios antiguo”; y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama. Enciende y abrasa, y estos son efectos que causan temor.<sup>71</sup>

Por la vía de los topónimos hemos elicitado el uso metafórico del lenguaje nahua que hace de Cuxhuacán un pueblo fuertemente vinculado con el entorno y que se erige bajo la égida del fuego. Como metáforas, los nombres de lugar no se reducen a una relación de constatación entre proposiciones y rasgos sensibles (objetos.) Para entender el significado fundacional de Cuxhuacán recurrimos a la inscripción de algunos “indicios textuales” o inconsistencias de sentido propio-sentido figurado, en

---

<sup>69</sup> Molina, p.91. *Ueuetzaco*, vejezuelo., p.157.

<sup>70</sup> Sahagún, p.975.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p.39.

relatos donde se recrea la procedencia de los nombres. A este proceso podemos denominarle “elicitación del uso metafórico del lenguaje”.

En el siguiente apartado inscribimos dos topónimos en un relato sobre los sustentos. Seguimos la pista que nos proporciona la clave de lectura de don Miguel: si cada lugar tiene un dueño y su nombre no puede sino ser representativo de aquello que promueve, agregamos, en tanto que experiencia estética y sensible, por qué no inscribir dos topónimos que son vinculados con la sirena y el trueno en un relato que nos permita entender mejor la simbólica de los lugares.

Si en la mayor parte de los topónimos descritos hemos seguido un procedimiento literal y analógico, ahora emprenderemos una lectura *alegórica*.

#### **6.2.2.1. Mimesis y mito: Narrativa del trueno y la sirena**

Una idea recursiva entre los comuneros de Cuxhuacán es que todo se hace en parejas. Las dualidades son importantes. Así como San Francisco se acompaña de San Miguel como regidores emblemáticos del poblado, y que Tonallixpa tenga su opuesto en Itzmatlaco, dos lugares situados al norte tienen una estrecha relación inscritos en la historia de la creación del maíz negro: Huahuateixpa y Tecihual.

El significado de Huahuateixpa, o mejor conocido cerro de las huahuas, enuncia una cualidad estruendosa relacionada con el sonido del rayo. Pero podemos llegar a mejor inteligibilidad si atendemos a cómo don Miguel define el norte en náhuatl:

- Yahualami tlaconomiyani tlazintla<sup>72</sup>

Esta frase significa que los truenos salen de la tierra, y al mismo tiempo, Tlazintla, que convencionalmente significa, abajo, también representa el norte. La explicación, dice don Miguel, es que:

---

<sup>72</sup> Bautista, Miguel (03/11/2000): Entrevista: *Los truenos y la sirena*, Cuxhuacán.

- Los cerros mandan esas cosas (los truenos.) Son los dueños de ellos, están en contacto con la sirena<sup>73</sup>

Describimos el significado de Huahuateixpa derivado de un suceso fantástico: que un rayo cayó en el cerro de las Huahuas y lo incendió, poco después, el mismo trueno, mandó la lluvia y cesó con el fuego. Huahuateixpa es un topónimo donde se inscribe un relato, y donde el rayo<sup>74</sup> como personaje central ha dejado su huella. Por su parte Tecihual es la sirena, sobre todo si pensamos en que cerca de este lugar se encuentra Michteco, la casa de los peces. En náhuatl la sirena era nombrada precisamente con la articulación de las palabras Ciuatl (mujer) y Michin (pescado): *cihuatlacamichin*.<sup>75</sup> Ambos personajes, son bs referentes que articulan la ecumene cuxhuateca: *con los pies en la tierra, y con la cabeza en el cielo*.

El siguiente relato que presentamos en su totalidad nos permite acordar la lectura alegórica de ambos topónimos. En ellos se conjuga mimesis y mito. En la sirena se ha representado a la tierra, proveedora de los sustentos, mientras que en la figura del trueno, se alude al cielo. La conjunción entre ambos instaura el ciclo de la fertilidad y expresa una ética y estética de lugar.

#### 6.2.2.1.1. Historia del maíz negro

Este relato es ampliamente conocido en la sierra alta de Hidalgo. De él se pueden encontrar versiones en Acayuca, Cuxhuacán y San Miguel Ayotempa. La siguiente reproducción es una versión de nuestro colaborador, don Miguel Bautista.

1. Eran dos hermanitos y una niña, ya estaban grandes
2. se murió el papá,
3. se murió su mamá.
4. ¡Trabajen duro, ustedes no piensen que su papá no vive!

---

<sup>73</sup> Ibid., (05/11/2000).

<sup>74</sup> Huahuateixpa bien podría leerse como Huahuatecpatl (Molina; Tecpatl: pedernal, p.93). El relato de las huahuas menciona que el señor de los truenos mandó un rayo, y en la mitología serrana se dice que cuando un rayo cae, no lejos de ahí se encuentra una hachita. Técpatl (pedernal, hacha) como signo de las orientaciones nahuas representa el norte. V., Sahagún, p.442

<sup>75</sup> Molina, p.22.

5. Yo los voy a cuidar, yo les voy a hacer de comer, y yo les voy a lavar la ropa (hermana.)
6. ¡ustedes trabajen, hagan milpa
7. no se desesperen para nada.
  
8. Empezaron a trabajar
  
9. ¡Y ora! –dice su hermanita,
10. ¡siembren frijol! De surco –dice.
11. ¡siembren pepitas!
12. De ahí nos vamos ir ayudando
13. Cuando ya no tengamos dinero,
14. Vendemos pepitas, vendemos frijol, vendemos maíz
15. ¡órale, adelante!
  
16. Entendieron, y entonces, siguieron trabajando.
17. Pero uno de ellos se puso a pensar, porque ellos ¡trabajaban y trabajaban!, y llegaban, comían, y ¡órale! (a seguir trabajando)
  
18. Ella sabía como le hacía. Les iba cambiando comida.
  
19. Y entonces uno de ellos le dice su hermano:
  
20. ¿Cómo ves hermano? –dice
21. Como que no me parece,
22. Vamos a llegar,
23. Dinero no tenemos
  
24. Le desconfiaba
  
25. ¡No te fijas! Vamos a seguir trabajando (su hermano)
26. tenemos frijol, maíz, pepitas...
27. ¡No! Como que no, a saber de lo que comamos
28. Tenemos algo en la casa (le responde su hermano)
29. ¡No!
30. Piensas mal de nuestra hermana es tu problema,
31. Llegamos en la tarde, nos da buena cena –dice.
32. Otra vez, que pescados, ¡nomás puros pescados!
33. Después, un molito de acamayas
34. ¿Dónde tanto los va a traer?
35. ¡No!
36. Cálmate (responde su hermano)
  
37. Bueno, entonces ese fue la sirena, eso (la sirena es la hermana)
  
38. Y entonces no sabía como espiarla
  
39. ¿de dónde saca las cosas?
40. ¿de dónde saca las cosas?
41. ¡Ya cálmate y vamos a trabajar!
42. ¡Y no hagas eso! (desconfiarle)
43. Yo me siento tranquilo,
44. Siquiera que no nos falta nada.
45. De comer, de beber, tenemos.
  
46. Pero aquél otro, ¡necio!
47. Bien parecido ¡todos somos iguales!

48. Bueno, entonces sí.  
49. Y entonces, como los animales, todos hablaban,  
50. Él no alcanza a ver nada.
51. Entonces que le habla una de esas lagartijas:  
52. ¿Qué? (dice la lagartija)  
53. Que veas mi hermana de dónde saca las cosas que trae
54. José: ¿Por eso dicen que las lagartijas son chismosas?  
55. Miguel: ¡Ándele! ¡Sí! ¡Por eso! ¡Por eso! ¡Sí!
56. Y entonces, este, dice  
57. ¡Bien!, -dice, si me pagas
58. ¿Con qué le pagó? (quien sabe)  
59. Pero la cosa es que le pago
60. Y ya, llegó la tarde  
61. Eso es que... no compra las cosas (dice la lagartija)
62. Cerca de su casa, de su rancho, estaba un arroyito, se iba a bañar, se bañaba, y después cuando ya se ponía la ropa, se sacudía, sacaba las acamayas, pescados (de su cuerpo)
63. ¡No! -dice (el hermano que interrogó a la lagartija)  
64. Esta bien.
65. Entonces ahí se enojó su hermano de la muchacha.  
66. ¡No!, ¡Lárgate!  
67. No, no hagas eso -le contestaba.
68. Le agarra del cuello (el hermano a la muchacha)  
69. Así me lo agradeces, les estoy ayudando para que trabajen.  
70. Pero nomás yo me vaiga -dice, ¡hasta sin tragar se van a dormir!  
71. ¿Cómo nos vamos a dormir sin tragar?
72. En ese día que se fue, se formó ese arroyo, ¡nomás se vino un aguacero! ¡unos relámpagos!, ¡uta! ¡aquel arroyo aumentó! ¡y se fue!
73. Y después, mientras tenían de lo que les había dejado su hermana, de ahí seguían comiendo.  
74. Hacían la milpa,  
75. Venían a comer,  
76. Se hacían de comer.
77. La milpa se venteaba, ¡jilote! Se venteaba, fríjol, se va perdiendo.  
78. (entonces) El otro hermano que apreciaba su hermana:  
79. ¡Ya ves! ¡ni trabajando ya nomás da resultado!

80. ¡Tú tienes la culpa!
81. (Decidió buscar a su hermana)
82. ¿Cómo puedo saber dónde está?
83. Le preguntó al viento:
84. Que si no le daba razón de por dónde está su hermana
85. Está bien –dice, ¿por qué la corrieron?
86. ¿Por qué me pregunta?
87. Lo que hicieron ya no está bien.
88. ¡Estan amolados ahorita!
89. Pero si quieres
90. Te llevo donde está tu hermana
91. Nomás con mucho cuidado,
92. Con mucho respeto.
93. Bien
94. El pensaba que iban ir caminando.
95. ¡Se vino un aire!
96. ¡Ni supo como lo vino a traer!
97. Lo hizo llegar
98. ¡Mira, ahí está su casa de tu hermana!
99. ¡Buenas tardes!
100. No le contestan
101. ¡Hermano! ¿Qué andas haciendo?
102. ¡Están cayendo por los suelos! (las milpas venteadas)
103. ¡Ven!
104. Fue a pedirles ayuda
105. Está bien que sufran, ¡que sientan lo que es amar a dios!
106. ¡A ti te vamos a ayudar!
107. Ya no trabajes con él (con el hermano que corrió a la sirena)
108. Si quieres algo te vamos a apoyar (habla en plural refiriéndose a la sirena y a su esposo, el trueno)
109. ¡ah! ¡Pos ahí empezó las nubes!
110. ¡El viento y las nubes!
111. ¡Se vino un aguacero!
112. Fue a llegar un caballero
113. Presiento algo que... (dice el hermano de la sirena)
114. Aquí mi hermano ha venido (la sirena a su esposo)
115. Aquí está, te lo presento.
116. Ya nos quedamos sin comer (dice el hermano)
117. Vengo a verte que a dónde pudieras llevarme a traer buena alimentación
118. ¡La culpa ha sido de ustedes!
119. Ya nomás por ti
120. Fueron donde había unos bejucos
121. En el agua vio (el hermano) la arriera (hormiga), un granito de maiz en la cabeza.
122. la regó tu hermano,

123. si te juntas con él ya no te ayudo.  
 124. ¿a qué hora vamos a llegar? (preguntando por el itinerario para encontrar el maíz)  
 125. Yo de fácil llevo  
 126. ¡Duérmete, yo te hablo!  
 127. En ese momento siguió lloviendo  
 128. Te voy a llevar en ancas  
 129. Lo llevó en ancas, ni sintió como llegó a ese lugar.  
 130. Vio la hilerita de varias hormigas.  
 131. No te preocupes,  
 132. Te retiras también.  
 133. Hizo un relámpago así  
 134. Un estallido fuerte  
 135. Parece que si fuera una bomba de la carretera
136. Adentro no era cerro (habían llegado al cerro y el hermano había visto una hilera de hormigas que llevaba maíz en la cabeza)  
 137. Como una tienda,  
 138. Maíz, ¡pero bastante!, amarillo  
 139. Y donde cayó aquel rayo, ¡maíz quemado!
140. ¿Y este maíz quemado me va a servir?  
 141. Si te va a servir  
 142. Le ofrecieron frijol, llevó maíz amarillo, negro.  
 143. Cerró de nuevo la puerta  
 144. Vinieron los relámpagos  
 145. ¿Cuál puerta? ¡Ya nada!
146. Acarreó su maíz, frijol, pipián.
147. Ora si tú te vas (ya de regreso en su casa le dijo al hermano ingrato)  
 148. ¡Con pena y todo pero te vas!  
 149. ¡No me permiten trabajar contigo!
150. Lo siguieron ayudando
151. ¡Por eso el maíz negro se quemó y ya quedó así!  
 152. Y ora hasta varios les gusta sembrar, y ¡hasta más rápido se hace maíz! A los tres meses, ¡ya se hace maíz!  
 153. Por el estallido del trueno, sí, ¡eso fue!  
 154. Los cerros mandan los truenos, son los dueños de ellos, están en contacto con la sirena.  
 155. Nosotros les decimos cerros, en náhuatl “tépetl”,  
 156. Altépetl, son los cerros más altos, los más importantes, tienen más cosas (sustentos.)  
 Cada cerro es diferente, tienen también un jefe.

Vamos a interpretar el relato desde la perspectiva estructural de Todorov (1984:159-195.) En primer lugar, asumimos que el relato tiene *múltiples sentidos*. Enseguida se describe la *técnica del relator*, y por último el *estilo*. Con este procedimiento se espera dar cuenta de las posibilidades éticas y estéticas de la versión del mundo cuxhuateca, derivada del uso de topónimos inscritos en una versión literaria.

La *historia del maíz negro* nos permite evocar acontecimientos reales o ficticios a través de la interacción de los personajes o agentes. En cambio, a través del discurso podemos atender al relato como la producción de un narrador o relator, y llegar a descifrar el *modo* del autor (¿cómo se hacen mundos?)

En el relato no hay un orden cronológico ideal. Podemos seguir diferentes personajes y derivar una lectura con múltiples sentidos:

1. La historia nos habla de la creación del maíz (párrafo 151)
2. Se nos devela la identidad del trueno y la sirena (154)
3. Es una narración que nos muestra la relación entre desconfianza y conformidad, que redundando en una lectura *moral* de la necesidad y el don (109, 105-107.)

La versión del maíz negro observa dos niveles en la construcción de la trama: por una parte está la lógica de las acciones, y por otra, las características de los personajes y las relaciones que establecen entre sí.

El relator usa diversas figuras retóricas:

Antítesis.- En principio, los hermanos comparten una situación común. Son huérfanos, y para enfrentar los prolegómenos de esta nueva circunstancia deciden ayudarse mutuamente. Pero uno de los hermanos se vuelve desconfiado (17,25.) Este artilugio permite de manera incipiente aún, la introducción de la *intriga*.

Gradación.- Si los personajes fueran monótonos, la intensidad y el ritmo harían de la historia algo aburrido y plano. En algún momento la trama se enriquece porque los personajes se comienzan a diferenciar en sentimientos, intenciones y acciones. Por ejemplo, la hermana, quien desde un principio es caracterizada como una figura moral (4-7). Después habrá de cambiar de investidura para sorpresa del lector, y en confirmación de la desconfianza de su hermano (personaje.) Lo mismo ocurre con la



subversión de lo familiar: el espacio y el tiempo son diferidos obligando al lector a imaginar mediante los *desencadenantes de sentido* (94-97, 136.)

Los “desencadenantes de sentido” (Todorov:1982,1992:27-39; Bruner:37) son estrategias retóricas del autor de un relato cuya función es mantener el significado abierto o “producible” por el lector. Por ejemplo a través de metáforas, presuposiciones del tipo de las implicaturas y/o inferencias, la subjetificación del relato, es decir, la realidad vista a través de la mirada de los personajes, y de códigos múltiples de significación donde convergen más de dos lecturas de un mismo relato, incluso dentro del relato mismo. Por ejemplo, el punto de vista del personaje y el punto de vista del autor dentro de la trama descrita.

Paralelismo.- Cuando se alude al comportamiento del hermano desconfiado, el relator, quien muestra la semejanza de las intenciones humanas, no deja ya lugar a dudas: en el párrafo 47 asegura la dimensión ontológica de los personajes, “bien parecidos todos somos iguales”, en correspondencia con el calificativo del párrafo 46: “pero aquel otro ¡necio!”

Además del uso de estrategias retóricas, el relator asume un estilo narrativo mixto y complementario. Por una parte se sitúa más allá de los personajes cuando describe y explica diversos sucesos. Por ejemplo cuando afirma que “él pensaba que iban a ir caminando” (94.) Utiliza también un estilo narrativo en primera persona, con la finalidad de elicitarse aquellos sucesos que llevan al asombro (“entonces todos los animales hablaban”), y en tercera persona, asumiendo la voz de los participantes: “No me permiten trabajar contigo” (149.)

En síntesis, el relato está construido a través de la intriga, la que se desarrolla a la par que la identidad de los personajes se va diferenciando gradualmente. En algunos casos son verdaderas transfiguraciones que subvierten los espacios de familiaridad entre el ser *ontológico* y el ser *aparente*. Esta estrategia le permite al relator derivar una *lectura moral* del relato estableciendo un paralelismo entre los personajes y las

personas. Pero también entre los personajes mismos: la sirena y el trueno, quienes se convierten en artífices del sustento; mientras que los hermanos asumen actitudes ambivalentes. Uno de ellos es conforme y agradecido. El otro es necio y malagradecido. En consecuencia, el plano ficticio se confunde con el fáctico a partir de las semejanzas que nos descubren al mismo tiempo las diferencias. El modelo homológico de la intriga en este relato nos muestra la dimensión ontológica de los personajes. Este modelo nos permite contrastar el plano sintagmático con el paradigmático, es decir establecer homologías entre ciertos miembros del relato. Se trata de un método que nos permite disponer de diferente manera los acontecimientos. El objetivo consiste en sintetizar las líneas de la intriga, inherentes a la técnica del relato. Las líneas horizontales son los aspectos sintagmáticos, mientras que las columnas son las proposiciones paradigmáticas, es decir, propuestas que tienen un denominador común.

**Modelo homológico de la historia del maíz negro**

La hermana quiere ayudar	Los dos hermanos aceptan la ayuda	El hermano infiel desconfía de su hermana	El hermano fiel intenta persuadir al hermano infiel
La hermana advierte de las consecuencias de haberla corrido de su casa	El hermano fiel se deslinda del hermano inconforme	El hermano infiel rechaza la advertencia de su hermana	El hermano fiel acusa al hermano infiel de ingrato
La hermana intercede ante el trueno para ayudar al hermano fiel	El hermano fiel acepta la recomendación de la sirena y el trueno	El hermano infiel es castigado	El hermano fiel trabaja la tierra solo.
Los sustentos son renovados			
La actitud de la hermana ante sus hermanos	Actitud del hermano fiel ante la hermana	El hermano infiel rechaza a su hermana	Comportamiento de los hermanos, entre sí.

En el cuadro se aprecia la lógica de la intriga. Las dos primeras columnas son una relación de correspondencia entre la sirena y el hermano fiel, mientras que la siguiente representa el eje de la intriga, y la última es el rechazo de los actos de intriga. Como resultado, en la primer columna: los sustentos son renovados.

Con esto espero haber mostrado que los topónimos Tecihual y Huahuatexpa, aluden no sólo al reconocimiento de los lugares, sino a una experiencia ética y estética

que figura la ecumene cuxhuateca. Podemos afirmar que la versión de mundo de nuestros pares comparte los principios de una teoría tensional de las correspondencias y sus rasgos centrales son los siguientes:

1. *Bien parecidos, todos somos igual.*- Similitud entre personajes y personas. Es decir, paralelismo entre el ser aparente y el ser ontológico.
2. La naturaleza humana es ambivalente.- La transfiguración de los personajes muestra las tensiones entre lo correcto e incorrecto, conformidad-inconformidad, prudencia-imprudencia, confianza-desconfianza.
3. La tierra y el cielo están unidos.- Las relaciones entre personajes bipolares, confirman la idea de acompañamiento y correspondencia. La sirena (tierra) es esposa del trueno (cielo), un hermano es fiel, el otro es infiel.
4. Todos necesitamos del otro.- La necesidad promueve a la cordura, y a solicitar del proveedor lo que se necesita. Para hacerlo, se debe vencer la arrogancia.
5. No nos vamos a ir como venimos.- De las inconsistencias entre el ser y el parecer, se deriva una lectura moral que nos envía de manera circular al punto de inicio: la respuesta a la pregunta *¿por qué no nos vamos a ir como venimos?* Depende de la formulación y respuesta a esta otra *¿qué vida vamos llevando?* Ambas frases del habla local de nuestros pares.

En el siguiente apartado ponemos a prueba este método local de los cuxhuatecos y cerramos nuestra progresión de tesis con una coda para imponer límites al imaginario.

### **6.2.3. Redescrición del mundo**

Cuando los fundadores de Cuxhuacán imaginaron un lugar donde asentarse, decidieron hacerlo en la ribera. Inventaron un nombre, el de Cuxhuacán, un topónimo que hace alusión a un árbol (*cuixquauitl*), valorado por su resistencia al fuego, al que pronto incorporaron en la construcción de sus casas: formarían las techumbres. El hecho de incorporar nombres de elementos inherentes a la fisiografía supone una mimesis

con el espacio. Esta identificación define el respeto y la normativa de apropiación de los lugares. Además, expresa la ética y estética mundana de Cuxhuacán.

Podemos abrir otras posibilidades interpretativas del significado de Cuxhuacán hacia un juego de palabras, tomando como referente el sufijo nahua “cuix”. Por ejemplo, la palabra *Cuixin* designa a las aves de rapiña conocidas en la región como auras o zopilotes. Estas aves se asientan en la ribera del río en espera de las tripas de pollo que las mujeres del poblado separan y arrojan al afluente cuando van a limpiar a las aves que cocinarán en seguida. Tomando esta imagen se podría inferir que Cuxhuacán significa lugar de auras. Un par de posibilidades más nos llevaría a otros significados, los que pueden ser referidos con efectividad a diversas facetas de los modos de ser y hacer de los habitantes del poblado.

Valga la ilustración anterior para afirmar que cuando se establece una relación “significativa” con el espacio, se lo dota de sentido. En consecuencia, además de establecerse normas y valores de uso de los lugares, nuestra relación con el espacio también es estética. Es decir, condensa vivencias, emociones, sensaciones y experiencias.

Con el relato del Cintectli cerramos el ciclo de inteligibilidad territorial. Se trata de establecer correspondencias entre un relato “mítico” y la escenificación de un ritual donde es evocado el nacimiento del maíz. Hemos visto que los relatos recrean imágenes de mundo. En ellos acude la experiencia sensible y estética que no se reducen a la constatación porque la imaginación subvierte el orden de lo empírico. Para superar la adversidad necesitamos recurrir a la imaginación. Lo previsto y lo imprevisto tienen lugar en el mundo que se nos abre en la oralidad y ahora textualidad de la historia de Pilcintectli. Escuchemos el relato con el oído. Son palabras. Una imagen en falso color nos acompaña. En la escritura el lector no podrá sentir lo que el narrador expresa, porque no hay manera de traducir la experiencia sensible. Así que como una suerte de paradoja tendrá que imaginar.

### 6.2.3.1. Cintectli: La voz de don Miguel



“El maicito es como un niño, siente que lo estiman...”

Cintectli es el nombre que usan los habitantes de Cuxhuacán para referirse con cariño al maíz. La palabra *Cintli* (*Sîntli*) es una derivación de *Centli* (Rémy:87), que significa tallo de maíz. *Cintectli* es posible que provenga de *Centeotl* o diosa de la tierra y del maíz (id., p.84.) También hay otras posibilidades. *Pilcintectli*, nombre de uso local que alude al señor del maíz en su forma de niño puede ser una transformación del vocablo *Piltzinteuctli*. La palabra *teuctli* significa “señor, noble, persona de calidad”, Rémy, p.538; mientras que *piltzin* alude a un niño en sentido reverencial. *Teuctli*, además es traducido por don Pedro Ponce (1892,1987:5) como sinónimo de *quetzalcóatl* (dios del aire con forma de serpiente; Rémy:425) y *yacateuctli* (el señor que guía; Rémy:157.) En el relato del nacimiento del sol evocado por Ponce, traduce la frase *Centeotl ycnopiltzintli* como *dios hijo sin padre* (p.150.) En el relato de *Pilcintectli* narrado por don Miguel, es incierta la paternidad del “maicito”, y al mismo tiempo es el hilo de la intriga que lleva a la abuela a desconfiar de la procedencia del infante. La abuela es llamada Xilonen, *diosa de las mazorcas todavía tiernas* (Rémy, p.766), por lo que además la maternidad del niño pudiera ser confusa. Sin embargo no lo es. La razón la encontramos en el uso de las palabras para nombrar al maíz según su grado de madurez (id., 84). Inclusive, en la frontera nororiente de Cuxhuacán con el pueblo de Tamala, los campesinos prodigan el *teocentli*, (dios-padre del maíz), una mazorca más

grande que la habitual y que en situaciones de escasez ha sido incorporada a la dieta en sustitución del maíz. El *teocentli* posee además una virtud adicional. Se les atribuye a sus ramas (hoja de palma) la facultad de conjurar los diluvios y apaciguar a los vientos: en épocas de tempestad, el río puede llegar a desbordar la ribera. Cuando eso sucede los habitantes *quemán la hoja de palma del teocentli* en el patio de sus casas. El conjuro, para no mostrarse como “idólatras”, afirman nuestros pares de Cuxhuacán, *pasa por válido*. El prodigioso *teocentli* ha sido incorporado a la liturgia católica de la “semana santa” cuando llevan estas hojas de palma a bendecir a la iglesia.

### 1. *El nacimiento del Cinteuctli*. Por: Miguel Bautista Tovar (23/03/00)

1. José [Evocando el inicio que le relató Luis Tovar]:
2. Una señora había tenido una hija, ¡pero bonita!
3. Entonces para que no la codiciaran se la llevó (la madre) al cerro, a una cueva.
4. El señor del cerro se dio cuenta (eran los truenos), y mandó un ratón a que hiciera un agujero en la cueva, y que le llevara un diente de maíz.
5. Al comerlo la muchacha quedó preñada.
6. La madre enojada la regresó a la casa, y le preguntaba que quien era el responsable de su embarazo.
7. La muchacha no sabía que responder.
8. Total que nació un niño, ese niño era bonito, ¡pero bien carajo!
9. Hacía repelar la abuela. No lo quería. Le decía, ¡ora vete a traer agua! Y le daba una coladera, toda agujereada.
10. Pues que el niño regresaba con la red llena de agua.
11. Así que la abuela se presintió: ¡este niño viene del cerro!
12. Miguel [Continúa el relato hasta su fin]:
13. Ah, ya le di que sí, ese es el Cinteuctli que le dicen en náhuatl. En español sí se me olvida como le nombraban, que sí, ese niño fue el que, fue el dueño del este, alimento (maíz), más bien. Y entonces, este, su abuelita la que no lo quería ver:
14. ¡No! –dice, ¡tú vienes del cerro!...porque te voy, así, nomás (a recibir) ¿por qué?
15. Y después así lo mandaba a mandados pesados, con el fin de que no lo hiciera para que lo matara.
16. No lo quería ver ese nieto. ¡Pero era bien listo!
17. “Lo que me mande usted abuelita, ¡estoy para hacérselo!”
18. Como dice usted (José) que la fue a traer esa red de agua, la hizo:
19. ¿A ver? ¡La red!, ¿A ver quién otro va ir a traer la red?, je, je, je.
20. Y entonces ya se había cansado (la abuela.)
21. Le ponía pruebas y todo se lo hacía.
22. Una vez se compró un cuartil de ajonjolí, la señora lo ocupó, así algo así:
23. ¡me lo juntas ese ajonjolí! (Don Miguel hace un gesto con ambas manos extendidas con la palma hacia abajo, girándolas en círculos para simular que el ajonjolí estaba regado en suelo de la cocina)
24. ¡Y cuando llegue yo de... voy a traer mi olla de agua –dice, ya lo acabaste de juntar!,
25. Si no lo has acabado de juntar, ¡ese rato te mato!
26. Pues la señora se fue a traer su agüita y le puso el cuartil!
27. Así (señala con su mano el tamaño de un cuadro de madera de una medida de cuartil), que se llene el cuartil –dice.

28. ¡Luego! ¡Rosadito!, ¡bonito! el ajonjolí
29. “Ya junte abuelita”
30. ¡Ay qué pillo! ¡No eres cristiano! ¡Cómo tanto! –dice. No sabía su abuelita, no lo quería ver su nieto, era su nieto y su hija todavía estaba. Su hija ya sabía, que sí podía hacer cosas. Y entonces este, como antes no... había unos tamascales que les nombramos así como antes lo hacían. Y dice (la abuela):
31. (cuchicheando, como cuando se cuenta un secreto en voz baja) “Ahí (en el temascal) voy a chingar mi nieto”
32. Fue, ahí se bañaban (en los temascales), o nos bañábamos antes. Yo también me bañé en esos en esos.
33. “ A ver si aguanta!” –dice. ¡No! Mandó atizar el temascal, ya por dentro un brazal estaba, como adentro le hacían así como un hornito de pura piedra, y le aventaban agua, ¡uta! Vaporizaba aquél vapor ¡la que hacía sudar! ¡Uta! Entonces, así lo hizo. Entonces vació agua...aquél vapor (revuelve las manos hacia arriba como simulando que el vapor sube). Entonces la señora llegó:
34. “¿Y el niño?”. Tranquilo, salió. Así nomás lo sacaron, je, je, je.
35. ¡Ah! ¿Cómo le voy a hacer”, -dice.
36. Le buscaba la forma de matarlo porque no lo quería ese nieto.
37. Porque no era, porque, ora sí, no era engendrado por, por humano, sino que del cerro venía. Entonces, este, lo sacaron del tamascal. ¡Había buen de calor!, y nada...y después, este, después de todo, fue al río, “que se ahogue” (dice la abuela).
38. Qué se va ahogar, ahí en la orilla del río por donde fue a pasar salieron unas matas con elote, qué lo va a poder matar.
39. Y después pensó: “al fin que tienes hambre, dice. Aquí tienes tus tamalitos (acomoda al niño en el horno). Ya después le hablaba (el niño):
40. “Abuelita, ya sáqueme usted, ya estoy bueno” -dice.
41. “Ya abuelita, ya sáqueme usted, ya estoy bueno pa’ que me coma. Total que nunca lo pudo matar. Quedó (vivo): ese le dicen el Centeuctli, es el dueño del santo maicito. Sí, eso es, eso, eso es.

La siguiente parte es otra versión del nacimiento del maíz. En ella don Miguel aporta pasajes inéditos que complementan su primera versión del *Cintectli*. Nos muestra como en su peregrinar el niño, “santo maicito”, establece contacto con el trueno a través de un convenio que se habrá de convertir en un código comunicacional. Los relámpagos habrán de anunciar que la lluvia no tardará en mitigar las necesidades de aquel niño en desarrollo. El relato no sólo gira en torno a las necesidades del *Cintectli*, también nos habla de un personaje central en la vida cotidiana de los campesinos: las lluvias.

## 2. El señor de los truenos

“...se le llama Cintectli: el maíz. Era un niño chiquito, tenía una abuelita, Xilonen, nomás con ella se había quedado”.



Xilonen comienza la procesión para honrar a santo maicito

1. ...ya ve que una señora de edad avanzada, ¡todo le da coraje! Y ese chamaquito la hacía enojar.
2. Ora verás.
3. Se lo llevó al río y lo ahogó (por eso se lava el nixtamal.) Un pájaro lo sacó del agua: el maíz está en contacto con las aves.
4. ...lo encontró la serpiente: ¡te voy a comer!
5. ¡cómeme si tienes hambre!, nada más saca toda la lengua. Ahí me voy a acostar...
6. Y ese chamaquito llevaba una navajita:
7. ¡Saca toda la lengua!
  - a. Le ¡corta la lengua!
  - b. Esa lengua de la serpiente la movía por todos lados: ¡ese fue el relámpago!
  - c. Aquellos del cerro, los truenos (Tlaconomiyani) se los pedía, y no se los quería dar.
8. ¡No! Lo logré arriesgando mi vida, no nomás así. De cualquier manera me vienen a ver todavía.
  - a. Lo convencieron.
9. No seas malito, Centeuctli, tú cuando tengas sed, nos avisas. Y con eso te vamos a avisar, ¡que te vamos a mandar l'agua!
10. No, no me confío en ustedes.
11. Sí, no te vamos a dejar morir de sed.
12. Total, les puso un plazo:
13. Bueno, dentro de un mes hasta dos, más no puedo aguantar. Si no me dan l'agua, yo se los voy a recoger (pues tenía poder también, je, je, je).
14. ¡Sí! –dicen.
15. Ya estaba en la milpa! De un mes, no llueve, pasa de un mes, no llueve. Dos, hace contacto que tenía sed. Ya en la tarde, ¡empiezan los relámpagos!
16. A poco rato ¡se vino un aguacero!
17. El trueno es el dueño del agua.



### 6.2.3.1.1. Modelo homológico del relato de Pilcintectli

La abuela manda a su hija al monte	La hija acepta la orden	El trueno espía a la doncella	El Centeuctli aún no es concebido
La abuela reprende a la hija	La hija es embarazada	El trueno se vale de un grano de maíz y una hormiga para preñar a la doncella	El Centeuctli es cultivado
La abuela desconfía del infante	La hija da a luz a PilCenteuctli	El trueno es el padre del maíz	El Centeuctli nace y es rechazado por provenir del cerro
La abuela quiere matar al Centeuctli	La hija no lo evita	El trueno se comunica con el Centeuctli	El Centeuctli acepta dar los relámpagos al trueno
El Centeuctli supera la adversidad			
Actitud de la abuela ante el Centeuctli	Actitud de la hija ante la abuela	Actitud del trueno respecto a la doncella	Actitud del Centeuctli ante la abuela

En ambos relatos, “Cintectli” y el “Trueno”, se actualiza el modelo de las correspondencias que derivamos en el apartado anterior. Si bien fueron relatados de manera diferida, aluden a las visciditudes del maíz y se repiten los personajes que rigen la versión de mundo de los cuhuatecos: el trueno y la madre del maíz, *Tlaconomiyani* y *Xilonen* (sus homólogos: Huahuatexpa y Tecihual.) Cuando don Miguel alude a que los truenos hacen contacto con el maíz a través de los relámpagos, como códigos a través de los cuáles se comunica que va a llegar la lluvia, establece una mimesis entre el pelo del maíz, jilote, y los relámpagos. El nombre del jilote se deriva de *Xilonen*, la que está en contacto con *Tlaconomiyani el trueno*. En consecuencia, el maíz es producto de la conjunción de dos elementos fundamentales: la lluvia y la tierra, mismos que son figurados en los personajes aludidos.

De acuerdo con el modelo homológico de Todorov, podemos recrear la estructura del relato a través de las columnas que representan la estructura paradigmática o actitudes de los personajes, y las filas, que constituyen los hilos de la trama, o eje sintagmático.

La abuela mantiene una actitud desconfiada y recelosa. Se convierte en el principal obstáculo que el Cintectli debe superar. Por su parte, la hija, es subsidiaria de la normativa de la abuela. La intensidad del relato lo convierte en un género literario: es

un drama. Este es construido por las actitudes del trueno, quien busca la manera de transgredir las barreras erigidas por la abuela en resguardo de la doncella. Y finalmente, el Cintectli, quien ante las vicisitudes provocadas por los personajes, asume una actitud de superación de la adversidad. Es el drama del hombre.

Al igual que en la trama de la historia del maíz negro se destacan cinco rasgos fundamentales en la historia del Cintectli. El sistema de interpretación que derivamos de los desencadenantes de sentido en la primera narración se aplica en esta segunda. Es decir, construimos una forma de leer para completar el sentido de los relatos cuxhuatecos que su autor solamente ha insinuado:

- 1) Bien parecido todos somos igual. - La abuela desconfía de los hombres. La desconfianza del personaje es una expresión de los sentimientos e intenciones humanas. Éstos expresan un modelo. Por extensión todos somos desconfiados. Al mismo tiempo la abuela prueba su escepticismo: cuando el Cintectli supera las adversidades debe tener lugar el fracaso de la inclemencia. Si establecemos una semejanza psicológica, llegamos a un modelo mental: *bien parecidos todos somos igual*. Para vencer la adversidad es necesario responder a la contingencia. Por eso “*no nos vamos a ir como venimos*”.
- 2) Ser aparente / Ser ontológico. - El Cintectli es como un niño. La frase “este niño viene del cerro”, funda el sustrato figurado del personaje. Mientras que la actitud de superación de la adversidad por el Cintectli nos devuelve a su ser ontológico. La correspondencia entre ambos se resuelve en que al maíz se le prodigan cuidados desde el momento de la siembra, el cultivo y hasta la cosecha. El nacimiento, desarrollo y uso del maíz, son un proceso. A través de éste se otorga utilidad y sentido a la vida de los cuxhuatecos.
- 3) Necesitamos del otro. - El Cintectli acepta el trato con el trueno a cambio del agua. Para desarrollarse, para crecer y satisfacer sus necesidades, el maíz (que tiene esa doble acepción como ser aparente y ser ontológico), necesita de ser cultivado. Necesita del cielo protector. Nosotros podemos extender la correspondencia: Necesitamos de los sustentos para poder vivir.

- 4) Correspondencias. - La madre del Cintectli es la tierra y su padre es el trueno. Cuxhuacán se erige como un pueblo del maíz. La conjunción de los elementos, el conjuro de los ejecames o vientos, no son sino la expresión ritual de la fertilidad.
- 5) No nos vamos a ir como venimos. - La vida accidentada del maíz debe ser superada por el Cintectli. Por eso en Cuxhuacán, no hay tiempo para las lamentaciones, porque, no nos vamos a ir como venimos.

#### **6.2.3.2. Ritual de tlamanes: La voz del etnógrafo**

La palabra *tlamanes* proviene de *tlamanalli* que significa ofrenda, presente o don (Rémy, p.609.) La fiesta de las ofrendas del maíz tierno tiene como objetivo celebrar la fertilidad, el nacimiento del maíz. Los referentes católicos y las fechas son variables. Los tlamanes se festejan en San Miguel Ayotempa el día 29 de septiembre. En su ritual no han dejado lugar a dudas: el nacimiento del maíz es representado por el baile que realizan las mujeres en honor del niño, mismo que ha sido figurado con un muñeco de masa al que las mujeres van arrullando en la procesión que rodea su pueblo hasta regresar a la iglesia.

En Tepehuacán la festividad se celebra el 25 de julio, día de Santiago apóstol. Y en Cuxhuacán el 4 de octubre. Los pueblos vecinos de Ixcuicuila, Tamala, Acoxcatlán y Acayuca no festejan los tlamanes, aunque sí el fundamento de sus pueblos, que está señalado por la fecha correspondiente al onomástico de su santo patrono. En todos los casos se trata de *performances* o de la teatralidad de los habitantes, quienes imponen límites a su catolicismo: *en estos días se trata de pura santidad*, afirman nuestros amigos serranos.

Los días 4, 5 y 6 de octubre, los habitantes de Cuxhuacán realizan los preparativos para llevar a cabo la fiesta de los “tlamanes” en honor de su santo patrono, San Francisco (Tata Huehuetzin.) El delegado, la noche anterior al 4 de octubre, envía a sus emisarios a preguntarle a aquellos comuneros que hicieron milpa, y que tienen

elote, si por voluntad quieren donar matas de elote (maíz tierno) para el patrón de la comunidad.

Uno a uno habrán de apuntarse los participantes, quienes al día siguiente habrán de seleccionar de sus milpas las matas de elote tierno. Las arrancan con todo y tallo. Serán el símil de “santo maicito” en la celebración del teatro local. Los niños y mujeres se encargan de agradecer al niño del maíz representado por esas matas de elote tierno. Otras matas serán ofrendadas dentro del templo por los fiscales de la iglesia. Sahumerio en mano, habrán de sahumar las matas de elote en señal de bendición y agradecimiento ante las efigies de San Francisco y San Miguel, ambos considerados los “santos patronos” de Cuxhuacán.

Posteriormente, una procesión saldrá de la iglesia católica encabezada por Xilonen. Los niños y mujeres harán dos filas resguardando el tránsito de Xilonen y Cintectli. En su rodeo por los cuatro puntos cardinales del poblado la procesión cargará las matas de elote acompañados de la música de banda. Los sones son acompañados por el baile de los acompañantes, quienes habrán de encontrar en su camino a los “ayateros”, quienes comparten el escenario central como cortejo del maíz. Destaca que en cada momento o etapa del ritual, la procesión avanza unos pasos y retrocede otros tantos, como en un estira y afloje que escenifica las visciditudes que debe vencer aquel niño que es abrazado con amor por mujeres y niños, y cargado sobre la espalda de quienes no se cansan de cultivarlo.

Por último, al regresar al atrio de la iglesia, Cintectli muestra su agradecimiento. El que desempeña su papel, ahora convida a sus huéspedes con un trago de aguardiente. Mientras tanto, Xilonen bendice con el sahumero las matas de maíz. Los bailarines deberán mostrar toda su tenacidad y aguantar doce sones de la música de banda al tiempo que bailan los elotes que cargan en sus ayates. Más de las veces, los participantes intentan rebasar esta meta de doce sones. Su resistencia será la confirmación de cómo estiman al maíz.

Propongo inscribir el ritual de tlamanes o escenificación de la historia del Cintectli en los cinco rasgos derivados de la versión de mundo de los cuxhuatecos, con el objetivo de acordar una correspondencia entre *intentio auctoris-intentio operis-intentio lectoris*.

### **?? Bien parecidos todos somos igual: ser aparente-ser ontológico**

No a todos los campesinos de Cuxhuacán se les pide que contribuyan con elotes, porque no todos sembraron hacia el 25 de julio. Algunos sembraron antes, y la mata que se ocupa para ofrendar elotes y organizar la fiesta, es ya una mazorca adulta. Esta es una condición: en la interpretación local que asemeja al niño de la historia, recién nacido, con el maíz, su correspondiente debe ser una mata de “elote”. Se establece una mimesis que es inherente al sistema interpretativo local: *el maíz es como un niño* (Cintectli: 13,19.)

### **?? Ambivalencia de los sentimientos**

En cualquier caso, quienes ofrecen matas de elote, al hacerlo de voluntad cumplen un principio moral básico: dado que al maicito se le estima como un niño y se le prodiga atención, es decir, se le cultiva y *‘no se los escatima’*, afirman nuestros colaboradores, porque hacerlo nos vuelve personas ruines, y la tierra no hace distinciones: *la tierra nos da y la tierra nos quita de este mundo*, afirma don Miguel.

### **?? Necesitamos del otro**

En su lista de faenas el delegado asigna un turno a los comuneros que no han sido requeridos y que en la ronda de faenas están previstos. Estos deberán acudir a las milpas de los que aceptaron donar matas de elote, que dicho sea de paso, requieren un esfuerzo mayor al habitual, porque se trata de cargar con un ayate no las mazorcas, sino las matas completas.

## ?? Correspondencias: cielo-tierra

La razón de por qué debe ser la mata completa es referida por don Miguel. De ella extraemos un signo, que a su vez articula un código de comunicación entre los elementos que convergen en la fertilidad. Si uno observa la mata de elote, veremos que en la punta tiene unos mechones dorados, a los que se les denomina “jilote”<sup>76</sup> (Cfr., Xilonen), ese signo no solamente indica que la mata ya tiene un fruto, sino que además es un fruto joven. En ese caso se abren simultáneamente dos posibilidades donde convergen lo previsto y lo imprevisto, lo arbitrario y lo contingente. Arbitrario, porque el hecho de que tengan jilote las matas, no asegura que el fruto esté listo para ser cortado y aprovechado como alimento. Y contingente porque no hay certidumbre en su devenir. El elote es liminal como nuestra vida misma. Cualquier cosa que podamos decir sobre los procesos de territorialidad, no puede ser sino provisional, porque nuestra historicidad o devenir es contingente. Contingente no significa azaroso. Habitualmente activamos códigos para responder a las eventualidades. Estos códigos se socializan de diversas maneras, algunas veces en historias como la presente donde el elote simboliza nuestros anhelos y nuestras necesidades.

En la historia se relata que cuando aquel niño le corta las lenguas a la “serpiente”, los rayos se la codician. Pero a cambio establecen un acuerdo de reciprocidad: cada que aquel niño necesite el agua, se habrán de comunicar con aquellas señales, que ahora ya no son lenguas, sino relámpagos (Ejecames:9.) Los relámpagos avisan que el agua vendrá pronto, pero también son una proyección del pelo o jilote amarillo de la mata de elote. Hace falta mayor cuidado y agua para que termine de desarrollarse. *Lo mismo sucede con nosotros, asevera don Miguel (lectura moralis), si tenemos sed y no pedimos agua, o no nos damos a entender, entonces, ¿quien va a saber lo que necesitamos? Necesitamos del otro*, requerimos de los sustentos.

---

<sup>76</sup> Xilotl, significa “mazorca de maíz tierna y por cuajar”, Molina, p.159.

Si rompemos la correspondencia entre ética y estética del lugar, resbalamos en el mundo: *lo que se hace ya no se deshace*. Pero si algo nos caracteriza o nos hace semejantes, es la necesidad: *bien parecidos todos somos igual*. Por eso, *no nos vamos a ir como venimos, porque cuando venimos al mundo somos de una forma, y cuando nos vayamos, seremos otros*.

### 6.3. Conclusiones III: Los límites del imaginario

Pongamos límite al imaginario. Don Miguel Bautista afirma que “en este mundo se ve de todo”. Cuando narra exige seriedad y respeto. Como relator convoca los relatos del mundo que provienen de la tradición. Como escucha, don Miguel tuvo su momento. Cuando niño insistía a su padre:

- Cuéntame usted, yo quiero saber
- ¡Ah como das lata! Ya te dije de los significados en náhuatl y no entiendes.
- Pero ahora sí, he pensado que es una buena ayuda, que me va servir más adelante.

Su padre accedió. Don Miguel ahora ha dejado de ser oyente, se ha convertido en un experimentado narrador. Y como tal, si bien inscribe sus relatos en el horizonte de la tradición (me refiero a un horizonte de interpretación), se ha convertido en autor. Los énfasis, las insistencias en el discurso, y su muy peculiar estilo hacen de don Miguel, *un poeta*. Hemos compartido diversos relatos y experiencias con la colaboración de él. Así que no hay mejor homenaje que cerrar este capítulo con un principio limítrofe a la imaginación derivado de su lectura *moralis*:

No se le cuenta a un niño porque no tiene juicio. A una persona grande, de treinta años pa'arriba, ya forma juicio.”

Cuando asistimos a la dimensión referencial de las figuraciones, destacamos la especificidad del sistema de referencia de los cuhuatecos. Trazamos sus límites: estos, dijimos, están en el lenguaje. La imaginación no puede ir más allá de la *invención* y *el estilo*. En ambos casos hay una diferencia cognitiva. Cuando describimos el mundo lo hacemos desde el hemisferio izquierdo de nuestro cerebro. Por el contrario, cuando

imaginamos, privilegiamos el hemisferio derecho. Si pretendemos, como afirmó en su momento, Gregory Bateson (1991,1996:386-389), atender a los asuntos referenciales con la mirada del hemisferio izquierdo, crearemos monstruos. Lo mismo sucede con las versiones de mundo. No soportan la constatación, así como las referencias ostensivas no toleran el asombro. Más bien aceptan la colaboración del lector. Para entender las referencias metafóricas hay que estar dispuesto a imaginar.

Las descripciones referenciales establecen un fuerte compromiso con la verdad en términos de correspondencia entre lenguajes y objetos. Estos nos llevan al plano de la representaciones y a las políticas de reconocimiento. En términos epistemológicos, supone abordar la cultura o la mundanidad como una estructura de relaciones sociales y con diferentes escalas de reproducción social. Por esta vía, la mundanidad se diluye. Los sujetos desaparecen y la insularidad de nuestros referentes (el ideal de la cultura local) se desvanece al subordinarse a dinámicas socioterritoriales más amplias: lo local no será sino expresión de interculturalidad y mestizaje en diversos grados (la cultura local como variaciones o respuestas de adaptación o rechazo a otras culturas con grados de etnocentrismo mayor).

Incluso las experiencias itinerantes que socavan o actualizan las representaciones, nos mantienen en el plano epistemológico y procesual de la mundanidad: el sujeto que *hace es un animal que produce significados*. Pero con los relatos sucede algo bien diferente: vamos del plano epistemológico hacia el ontológico. Si afirmamos que los habitantes de Cuxhuacán tienen su versión de mundo, entonces ¿qué la distingue de otras? La respuesta nos lleva al dominio del relativismo. ¿El mundo es real? ¿La realidad es externa?

El sujeto que habla trasciende su contexto, se inserta en el mundo y hace vigente su apuesta o lectura de mundo. La insularidad derivada de un perspectivismo radical se hace insostenible porque la lectura del mundo de nuestros colaboradores sitúa al hombre como un ente con valores: *somos animales de responsabilidades*. El relato del *Cintectli* nos habla de la condición humana. La lectura que se deriva del relato posee



valores. Estos pueden ser de un carácter local y/o universal. Nuestro relativismo se vuelve *radicalmente moderado*.

En los capítulos precedentes, los límites o niveles de significatividad de los lenguajes espaciales, territoriales y mundanos de nuestros pares, son establecidos por la función figurativa y vivencial. En el primer caso, el uso de lenguajes-objeto instauran una teoría de las correspondencias donde el referente es impensable sin el significado. En el segundo caso se trata de cómo la experiencia actualiza nuestras representaciones del mundo. Y finalmente, en este capítulo, el lenguaje-mundo va más allá de la literalidad, porque ya no se refiere al uso de lenguajes-objeto, sino a metalenguajes, cuyo sentido reside en una teoría tensional de la verdad. Esta tensión es característica de los lenguajes espaciales: la predicación de lugar no sólo es una cuestión de escalas sino de pertinencia. El uso depende del contexto y del tipo de referentes. Si son descriptivos nos llevan hacia una perspectiva epistemológica, si son metafóricos nos llevan hacia una perspectiva ontológica. La ontología de los cuxhuatecos es de una gran amplitud. En su concepción de realidad no sólo las personas tienen un lugar en el mundo. Los animales, los cerros, las piedras y las centellas también. Y qué decir de su concepción del sueño, este no es menos real que lo que hacemos durante la vigilia.

Y sin embargo, los énfasis de *perspectivismo* derivados de la insistencia en una epistemología y ontología local, son superados por el autor del relato final. En respuesta, sólo podemos pronunciarnos moralmente porque el relato nos habla de la condición humana: *bien parecidos somos igual*.

## 7. Conclusiones Finales

### 7.1. Los lenguajes espaciales en general

¿Por qué es importante conocer los lenguajes espaciales? ¿Cuál es su relevancia antropológica? Para responder a estas dos preguntas de orden general que definen un dominio temático y particular, es necesario al igual que cuando tomamos una perspectiva para hablar de “el mundo”, asumirse momentáneamente como “outsider”. En este caso, salimos de la etnografía hacia la antropología teórica para cuestionarnos por la manera en cómo nos relacionamos con el mundo. Encontramos que la forma más habitual radica en el lenguaje: Usamos proposiciones, gestos, disposiciones posturales, y metáforas.

El estudio de estos campos temáticos ha sido recientemente valorado por la antropología cognitiva. Los antropólogos han tenido que establecer fuertes vínculos entre la lingüística cognitiva y la etnografía (Levinson, Op.cit.), con la idea general de que si en algún sentido podemos afirmar la universalidad de los presupuestos cognitivo-espaciales, es en el ámbito de la comparación. El presupuesto fundamental de la universalidad de los procesos de cognición espacial se derivan del programa filosófico kantiano que establece como criterio fundamental que “los seres humanos privilegiamos una perspectiva egocéntrica para relacionarnos con el mundo” (Kant:1935.) Pero cuando nuestros criterios relacionales son diferentes, ¿podemos seguir sosteniendo la tesis kantiana? La respuesta proviene del estudio de los procesos indexicales y no indexicales del (los) lenguaje(s)-mundo(s): Los usos del lenguaje comparten reglas gramaticales. *Allí* tiene lugar la construcción del espacio (Pütz:1996:xi). Los estudios que versan sobre la interacción entre lenguaje y espacio pueden clasificarse en cuatro dominios o campos temáticos (Pütz:xii):

1.- El espacio en el lenguaje. En este campo se estudia la manera en que el espacio se refleja en las estructuras gramaticales e indexicales.

2.- El espacio como un artefacto cultural. Los estudios comparativos (que vinculan etnografía y usos del lenguaje espacial por diversos usuarios o miembros de localidades) nos permiten observar las variaciones en la construcción del dominio del espacio.

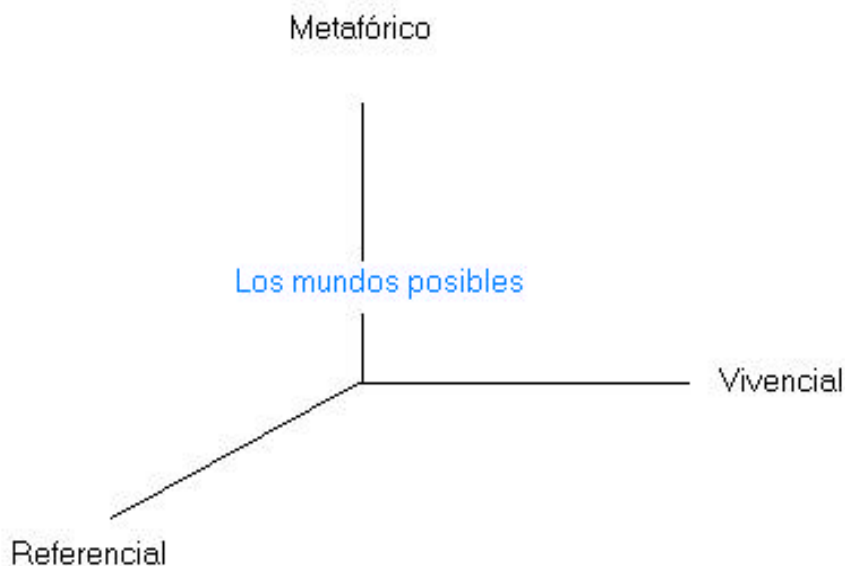
3.- El espacio como puente hacia otros dominios conceptuales. El recurso metafórico del espacio y su rol como un principio dominante del pensamiento.

4.- El espacio como organización del principio de pensamiento. Es decir, la forma espacial del conocimiento en sí misma.

Cuando hablamos de la *construcción del espacio* nos referimos a la relación entre un hablante (la elección del conceptualizador) y una situación que el/ella conceptualiza y representa en una de diversas formas alternativas. La forma en que se usa el lenguaje tiene implicaciones en la organización y estructuración *del mundo* por parte del hablante.

En términos generales comparto esta tesis: **a través del lenguaje construimos nuestras versiones de el mundo y de sí mismos**. En esta construcción las preferencias verbales son codependientes de la situación y el contexto de habla. En términos particulares he mostrado una progresión que va desde las descripciones o usos referenciales del lenguaje (lenguaje-objeto), un intermedio que nos lleva a *mostrar* la experiencia itinerante y si es que tiene efectos en la definición o relación espacial y cómo algunas situaciones promueven en el usuario ciertas respuestas, y por último los usos del lenguaje-mundo. Pero, si podemos afirmar que la construcción de mundo(s) es codependiente de representaciones y situaciones, en qué sentido podemos sostener la idea de lenguajes-objetos, es decir de una versión epistemológica (por lo tanto estructural) de las expresiones locales. Cada una de las cosas que he mostrado en los capítulos 4 a 6 nos ubica al mismo tiempo en una posición o perspectiva que modula nuestra interacción como observador y otras veces como observador participante: *Outsider-insider*.

## 7.2. Los lenguajes espaciales en particular



La ecumene cuxhuateca se informa de tres planos relacionales con el mundo: referencial u ostensible, vivencial y alegórico.

Los lenguajes espaciales son indisolubles de la experiencia. Las preguntas: ¿somos lo que figuramos? ¿somos lo que hacemos? ¿somos lo que imaginamos?, se responden desde una perspectiva interactiva, donde la relación entre lenguaje y espacio participa de tres niveles de significatividad: metafórico, referencial y vivencial. Aspectos, ellos, que sintetizan la manera de decir, pensar, sentir y hacer de los habitantes de Cuxhuacán.

La experiencia implica la suspensión de sentido. Es lo que sucede, lo que acontece. Pero lo que acontece produce sentido. El *frame* de la fenomenología nos lleva a caracterizar la experiencia desde un principio axiomático: la experiencia es del orden del “así sucede”. La experiencia impone límites a las representaciones de mundo porque nos lleva a cuestionarnos sobre las reglas de uso contra el cauce de los acontecimientos: *así hacemos las cosas* (paradoja wittgensteiniana).

Es de suponer que cuando tenemos experiencias, podemos expresarlas: mostrar y decir son funciones del lenguaje. Cuando en la expresión encontramos o dilucidamos las reglas de uso del lenguaje espacial (el mundo como construcción de los hablantes) creamos representaciones (objetivación del conocimiento del mundo).

Hablamos de: ¿La versión de mundo desde Cuxhuacán ó la versión del mundo habitado por los habitantes de Cuxhuacán? En cierta forma la etnografía desarrollada en esta tesis tiene por objetivo construir mapas desde terreno. Seguimos itinerarios dentro del territorio. Cada itinerario es la conexión entre lugares, procesos e intenciones de los actores. Constituyen una red de relaciones sociales, delimitan el área de relaciones o espacio social. Nos permiten una apreciación sistémica de la organización socioterritorial. Nuestro itinerario determina el tipo de etnografía multisituada: *los niveles de significatividad y la producción de sentido suponen una forma peculiar de relación entre las personas y el entorno*. Desde los lenguajes-objeto hasta el lenguaje-mundo, se han derivado diversos itinerarios que persiguen la solución de un enigma: “*no nos vamos a ir como venimos*”. La frase nos indica un proceso y sus límites.

Decimos que un itinerario tiene sentido porque tiene dirección. Todo aquello que tiene dirección supone una trayectoria, es decir la articulación de diversos puntos situados en el espacio. Los itinerarios conforman no sólo el espacio social de relaciones, sino descriptores precisos que nos permiten describir proposicionalmente los referentes observados. A esta región de pensamiento le denominamos mapas cognitivos o representaciones figurativas, cuya función es la de promover el reconocimiento en una tensión permanente con otras versiones de mundo, o dentro de la misma versión con experiencias novedosas.

Las representaciones figurativas del mundo son inseparables de la experiencia. Tampoco hay experiencias significativas sin los actos de imaginación que dotan de sentido a la experiencia. La versión de mundo de los habitantes de Cuxhuacán en la progresión realizada nos permite proponer el siguiente esquema de síntesis:

Maneras de hacer Mundos			
Construcción del espacio	Representación	Experiencia	Imaginario
Representación	Metalingüaje. Conceptos puros	L-O: Teoría de las correspondencias con apego fuerte a la verdad. Ejemplos: descripciones figurativas y denotativas. Mapas mentales	L-M: Teoría tensional de la verdad. Ejemplos: Metáforas y relatos.
Experiencia	Cognición: Teoría del suceso-cognición.	Estado de cosas. Situación. Acontecimiento. Experiencia pura.	Metáforas cognitivas. La metáfora viva.
Imaginario	Liminal: en estado indefinido	Construcción de sentido. Teorías de la experiencia sensible y estética.	Fantasía.

Simbología: L-O= Lenguaje-Objeto; L-M= Lenguaje-Mundo

Las versiones de *el mundo* hacen improbable una visión holista y uniforme de *el mundo*. Son construcciones inacabadas. Para acceder a las versiones de mundo es necesario atender a los usos del lenguaje espacial. Una versión figurativa o “representacional” tiene límites. No responde a ¿qué es el mundo? Sino más bien a ¿cómo conocemos el mundo? El uso de lenguaje-objeto instaura una epistemología en sentido local: ¿cómo los habitantes de Cuxhuacán se refieren a objetos en el espacio para orientarse y orientar a otros? La relación que se establece entre referencia y sentido supone un fuerte compromiso con la verdad, una estrecha correspondencia entre lenguaje y objeto.

Cuando usamos representaciones para referirnos a otras representaciones, tenemos metalenguajes: el referente no es figurativo o denotativo. En sentido estricto tendríamos que hablar de “conceptos puros”. Lo cual es un uso oscuro del lenguaje. No hay respuesta a la pregunta ¿qué es Mundo?, si nuestro primer concepto es que Mundo es indefinible. ¿Qué es Cuxhuacán? No puedo responder sin considerar lo que no es. Si respondo “Cuxhuacán es un pueblo”, incurro en un absurdo: Puedo usar

“Cuxhuacán” para referirme invariablemente a “un pueblo”. Reconozco una forma canónica, pero no puedo prescindir de los referentes y el contexto. Un concepto puro es improbable.

Una versión de mundo autoreferencial no tiene sentido. Las representaciones no se sostienen como simple reflejo de la “realidad”. Solamente se puede figurar o denotar objetos de la experiencia. Las representaciones son indisolubles de la experiencia. La relación entre representaciones y experiencia nos lleva directamente a la dimensión del lenguaje-objeto. El éxito de una representación de mundo depende de su vigencia. Es decir, la experiencia actualiza el sentido de *el mundo*.

Una representación puede devenir imaginaria. No hay un sentido propio que se corresponda con la verdad en términos de falsabilidad de una proposición como: “Teoloch es el dueño del cerro”. Sin embargo, es una proposición compartida. Su sentido es figurativo. Las metáforas cognitivas son producto del entrecruce de representaciones e imaginario: el reconocimiento de atributos tácitos e intangibles. Esta manera de construir mundos da pie a una teoría tensional de la verdad. No se trata de correspondencias del tipo: “El *simil* de Teoloch es...”, sino de predicados no pertinentes cuya función es convencer de su verosimilitud. También es posible que exprese no sólo una manera de ver el mundo, sino una ontología: *así es el mundo*. El problema no es para el “nativo”, sino para el intérprete: ¿qué significa una frase como “Teoloch es el dueño del cerro”?

Tenemos otras posibilidades. Cuando la experiencia contradice nuestra versión figurativa de *el mundo*, se habilita una teoría cognitiva del acontecimiento. Creamos nuevas representaciones para actualizar las anteriores. Los cambios en la política de reconocimiento de linderos son un ejemplo. Cuando experimentamos algo nuevo, el hecho mismo de caracterizarlo como “nuevo” supone habernos diferenciado de un modelo de reconocimiento. La consecuencia es que no podemos hablar de experiencia pura.

Si decimos que la experiencia antecede al imaginario también es insostenible. Para recuperar nuestras experiencias y hacer de ellas algo significativo, es necesario imaginar. A través de la imaginación se le dota de sentido a la experiencia. Tampoco hay imaginación sin representaciones. Una vez que se agota el sentido figurativo de éstas nos vemos en la necesidad de comunicar nuestras experiencias a través de analogías. En este plano es que las metáforas habilitan una teoría tensional de la verdad: ¿cómo accedemos al significado de *las versiones de el mundo*? Tenemos que imaginar porque no todo es constatable.

En suma, la predicación no pertinente habilita la imaginación. El sentido referencial se transforma en una tensión entre sentido propio y sentido figurado. Para encontrar el significado, hay que agotar la literalidad (la explicación) e interpretar (comprender y hacer inteligible el significado de las proposiciones.) Al encontrar el significado se rehabilita el sentido literal de una proposición con apego fuerte a la verdad (constativos y performativos.) De manera que al encontrar el sentido de una metáfora o relato, la predicación no pertinente se vuelve obsoleta. La metáfora muere. Una metáfora viva supone la recreación del mundo o su redescrición. Los actos de imaginación producen sentido a la experiencia.

Los diversos niveles de significado vinculados a una etnografía itinerante nos ha permitido seguir los diferentes usos del lenguaje espacial de los cuxhuatecos: Desde el lenguaje-objeto, pasando por la experiencia, hasta el lenguaje- mundo. Descripción, experiencia y metáfora son un recorrido por la manera en que lenguaje y pensamiento se vinculan a la vivencia: este decir, hacer, pensar y sentir, constituyen la mundanidad de los cuxhuatecos.

Al mismo tiempo que se desenvuelve la progresión de tesis hemos transitado por la construcción del conocimiento antropológico: La naturaleza del objeto determina el método. Con el uso del lenguaje-objeto producimos explicaciones (inferencias) y con lenguaje-mundo, interpretaciones (desencadenantes de sentido). No hay un uso



arbitrario. Qué posibilita esta etnografía: inicialmente el respeto a la literalidad. Cuando esta es insuficiente hemos tenido que hurgar en la imaginación.

La necesidad de ir más allá de la literalidad nos plantea un reto: ¿Cómo leemos? No se trata ya de leer el contexto a través de implicaturas sino mediante los *desencadenantes* de sentido. Un acto de habla supone un conjunto de circunstancias. El relato no se reduce a un acto de habla. Porque no podemos semejar la implicatura a una figura del lenguaje como la elipsis. La implicatura es una inferencia de contexto. En un relato, la elipsis evita dar cuenta de los rasgos de verdad, alude a la verosimilitud. No admite la literalidad. ¿Se trata de abordar la realidad como género literario? ¿La realidad es texto? La realidad es el conjunto de hechos. Los hechos son estados de cosas. Las proposiciones refieren a hechos, constatables. El relato habla del mundo, no de cómo es, sino de cómo lo imaginamos. Esta transición evita que confundamos los problemas de la condición humana con los del estado de cosas. El plano de los hechos es diferente al de los valores. Hemos ilustrado esta tensión como límites entre experiencia (lo que es) e imaginación (lo que parece ser), como los límites entre representación (como lo vemos) y experiencia (como es). Los tres aspectos son indisolubles para hacer mundos. La convergencia entre los tres nos lleva a reconocer cuando los mundos están “bien” contruidos.

### **7.3. Desacuerdos fuertes**

En esta tesis he tratado de mostrar una tensión que no se resuelve por la adopción de uno u otro programa de investigación: positivista o interpretativo. La primera parte, el lector así lo puede juzgar, nos permite acceder al núcleo fuerte de la epistemología: ¿cómo conocemos? Mientras que la transición que nos lleva hacia la parte final de la tesis y que completa la progresión conceptual, nos lleva a interpretar. Esta solución podría ser catalogada de “criptopositivismo”. ¿Lo es? Es decir, si aceptamos el brete a título de contestar las objeciones planteadas, *grosso modo*, por Paul Friedrich (1992), concedo y aceptaría incluirme en dicha categoría, *ad cautelam*. Sobre todo porque su objeción central consiste en criticar “las inconsistencias lógicas y

la hipocresía de los criptopositivistas frente a la honestidad de los positivistas” (:212). Para mayor claridad, voy a contestar algunas de las objeciones para indicar la pertinencia programática de mi tesis.

Mi argumento teórico central:

*La naturaleza del objeto (experiencia) determina el método que justifica la teoría.*

Para probarlo he explorado una tensión epistemológica: representaciones versus experiencia. He llegado a la conclusión de que la imaginación otorga sentido a la experiencia. No resuelve la tensión, pero entonces nos permite diferenciar los niveles de significatividad del lenguaje y el dominio preciso que instaura. Las representaciones o descripciones espaciales cuya función es figurativa y/o denotativa, nos permiten constatar, y en la vida cotidiana: aprender y socializar. Su forma y función habilita la explicación. El antropólogo puede asistir a campo y corroborar el sistema orientacional y de perspectiva que usan los habitantes de Cuxhuacán para orientarse y orientar a otros en el terreno.

Al mismo tiempo propuse un juego para el lector. Al ir leyendo esta tesis estamos buscando respuesta a una frase “enigmática”: *no nos vamos a ir como venimos*. La frase me permite ilustrar en cada etapa de la progresión los aspectos limítrofes de las representaciones, experiencia e imaginación, los que en conjunto delinear la ecumene cuxhuateca. Y hacia el final sospecho que la de todos.

¿Se puede objetar que el uso diferenciado de los lenguajes espaciales habiliten una perspectiva interpretativa? ¿Este escepticismo deriva en una suerte de criptopositivismo? Friederich afirma que la “visión” interpretativa o retórica incurre en una reducción metafórica al absurdo, como afirmar que la realidad es texto (:213.) Para él no hay necesidad de incurrir en versiones literarias o textuales de la cultura porque a fin de cuentas todo aserto sobre la realidad es refraseable en términos “positivos”. No sé si se pueda sostener la afirmación de Friederich, sobre todo porque no resuelve el

problema de *distancia y pertenencia*. A mi parecer su propuesta está más cercana a la reciente valoración del uso de metáforas con fines analógicos e ilustrativos de leyes y teorías (Galaty:2001.) Y su crítica ideológica de la interpretación y sus intérpretes (:212,220-222) puede verse como un ejercicio de “desconstrucción” realizado a sí mismo desde una perspectiva ideológica: la que considera la investigación científica como el *surplus* de la objetividad desde una “visión” que reduce la relación entre conocimiento e interés al uso y eficiencia de la técnica (sugerencias 1-8, pp.222 y 223.) Paul Ricoeur (1973) en su artículo “*La fonction herméneutique de la distantiatiion*”, se plantea el problema que preocupa a Friederich desde la oposición “explicar-interpretar”. Comparto la preocupación de Ricoeur, y en cierta medida la de Friederich, aunque no su visión: ¿Cómo podemos superar la alternativa entre “distanciación alienante” (la diferencia entre “etnógrafo” y “nativo”) y la pertenencia (el “etnógrafo” forma parte del contexto social y se involucra con sus pares “nativos” en “relaciones” y “realidades”)? La respuesta a estas inquietudes tienen un elemento en común: lo que comparte el hablante con el escucha es la proferencia verbal. Al mismo tiempo hay algo que no sabemos. Estos son los límites del “decir” y “mostrar”. Las descripciones espaciales que habilitan una visión “objetiva” de las políticas de reconocimiento y alteridad tienen límites. Justamente en la distancia que se establece entre lo que se dice y lo que se “quiere decir”. Las descripciones al igual que las proposiciones “lógicas” son descalificadas por los hechos. Pero cuando pasamos del nivel de las descripciones hacia el relato, lo que tenemos no es un mundo, sino *la propuesta de un mundo*. Lo que tenemos ahora en común, entre autor y lector, es la “obra”. Entonces hablamos ya no de “descripciones” sino de la “redescripción” (el acto de añadir, corregir o sustituir) del mundo (Bengoa:110). Esta perspectiva fue explorada en su momento por Max Black (Op.cit.) para probar la potencia cognitiva de las metáforas en el ámbito de las analogías para ilustrar leyes y teorías científicas (como modelos de mundo.)

En cambio, para acceder al mundo del “texto” o al mundo de la “obra” necesitamos asumir nuestra *proximidad*: como todo lector, para comprender necesitamos imaginar y completar el sentido de aquello que nos comunica la obra, incluso al autor mismo, quien es incapaz de tener una versión absoluta y “objetiva” de

su producción. Como por ejemplo, el autor de una tesis. Para establecer un diálogo tiene que imaginar a sus lectores, pero cómo lo lean y entiendan es ya un ejercicio de alteridad e “interpretación”. En esta tesis he mostrado cómo leer un relato.

Vayamos ahora a la parte medular de los alegatos. Cuando tenemos necesidad de orientarnos y orientar a otros en el espacio construimos mecanismos de orientación. Estos responden a una pregunta central: ¿cómo conocemos? La respuesta es ilustrativa de una epistemología. Afirmar que hay una sola forma de conocer es insostenible. Pero el extremo es también indefendible: el relativismo radical supone la exclusión de la cultura local respecto a una dinámica global. La paradoja geográfica consiste en esto: nuestro punto de vista es un punto argumental en el espacio infinito. No hay algo así como objetos discretos en espacios finitos, que sería propiamente la posición ontológica del positivismo. Por qué. Voy a seguir la intuición de Wittgenstein para responder.

La realidad es la totalidad de cosas. El mundo es la totalidad de hechos. Los hechos son la totalidad de estados de cosas. No importa las consecuencias de un acontecimiento: que Miguel haya trabajado para Pancho Austria, es un hecho. No importa como me pronuncie. Carece de valor. Porque mi propia visión es una construcción que tiene lugar “*ex post factum*”. Cualquier explicación del suceso no cambia en nada el hecho. El camino de una ciencia que se rige normativamente supone ir del “asi debe ser”, al “así es”. Suponer entonces la mesurabilidad de las culturas bajo un mismo parámetro, es participar de un acuerdo común: por ejemplo, la comunidad de habla de los antropólogos, quienes consideran que el modelo de relaciones “hombre-naturaleza” es la mejor vía para comparar las formas de relación que se expresan en diversas escalas espacio-temporales: desde la tribu hasta la familia, de la sociedad indisoluble hacia la sociedad de los individuos. El acuerdo normativo impone reglas del juego. Para adquirir estatuto de científicidad, el participante debe seguir esas reglas. Mi punto de vista es que, como los piratas, habitualmente no seguimos reglas, sino “*guidelines*”. Y más de las veces replanteamos nuestros procedimientos, como nos mostró el primer Kuhn (las revoluciones científicas), por “anomalías” (el cambio de

paradigma.) La comunidad de habla fija un metalenguaje. Desde el positivismo, la realidad es externa. Es palpable. ¿Qué es el sentido? Puedo definirlo. Pero la mejor definición proviene de las reglas de uso o al menos de pautas. Un “no” puede significar sí. “Ahorita” significa nada. Ningún compromiso con el tiempo ni con las expectativas del escucha.

Si nos preguntamos: ¿por qué Miguel trabajó para Pancho? La respuesta sólo puede tener lugar en la construcción de segundo orden. Tenemos que acudir a un filtro. El del partícipe. ¿Cuándo no tenemos la versión original? ¿Cuándo no tenemos posibilidad de una reconstrucción genética de las causas? La reconstrucción se inscribe en un contexto. La construcción de datos es un artificio. Una forma de hacer mundos para responder y justificar nuestro propio ámbito de conocimiento: ¿cómo conocemos? Toda aproximación a la realidad es entonces una interpretación: ¿realidad o ficción?

Habitualmente la interpretación es puesta del lado de la *fantasia*, de la imaginación. El responsable es Giambattista Vico (1725,1978:191.) La interpretación nos lleva a asumir una estrategia similar a la de nuestros pares de Cuxhuacán: “lo que no vemos lo consultamos”. Es decir, la tensión entre sentido propio y sentido figurado requiere de interpretación. Los habitantes de Cuxhuacán constantemente interpretan. Todos interpretamos. Los positivistas interpretan. Los cuxhuatecos poseen una teoría de la interpretación y una epistemología local. Ambas son representación del mundo sensible y habitado.

Por ejemplo: *Si la luna tiene pendiente, entonces va a llover.*

La proposición es verdadera si llueve. Si no llueve es falsa.

La disposición de signos de una determinada forma, y la manera en cómo es interpretada (todo acto de lectura es una interpretación), es una expresión de la forma en que se representan el mundo los habitantes de Cuxhuacán. Pero podemos abordarla

desde una perspectiva explicativa (¿positivista?). La respuesta es que en un primer momento sí. Necesitamos explicar para poder comprender.

Para poder explicar esta misma interpretación (la realizada por las señoras de Cuxhuacán al observar la luna), solicité a otras personas que me dijeran por qué. La explicación consistió en que la disposición de la pendiente lunar está relacionada con la cantidad de lluvias que se habrán de precipitar a lo largo de un mes. Pero esta lectura tiene límites: la disposición de signos y la posible interpretación (cuyo sentido es universal, puesto que se puede aplicar en otros lugares) es variable de acuerdo con la disposición de lugar. La misma luna y su pendiente se aprecia de manera distinta en Ameca y en Cuxhuacán. Entonces, bajo ciertas circunstancias de tiempo y lugar, la lectura es habilitada como posible y vigente. El significado es cautivo de la situación. Pero el significante es variable: la disposición de signos no es la misma en cada lugar, aunque el referente sea el mismo. Las variaciones no son desacuerdos fuertes, sino débiles, porque se tiene el mismo referente. Las diferencias fuertes serían en la medida en que uno de los dos sistemas predictivos sea más eficaz que el otro. Lo cuál, ¿lo descalifica? Lo que los descalifica es su propia falibilidad: las predicciones denominadas “cabañuelas” no se cumplen y por lo tanto se han abandonado.

Por ejemplo:

*“El meteorólogo ha determinado que habrá lluvias moderadas durante el mes de julio”.*

Tanto el meteorólogo como los habitantes de Cuxhuacán tienen su versión sobre las lluvias. Pero cómo leen los signos que los lleve a una predicción, es diferente. Son interpretaciones distintas que se ubican en marcos de referencia distintos. Digamos que compartir un “paradigma” y no otro, nos habla de diferentes versiones de mundo. Ninguna es errónea. Sino en principio irreales o irrealizables.

Volvamos ahora a nuestro alegato. Friedrich critica la interpretación porque se fetichiza al texto como objeto. Su principal crítica radica en una pregunta: ¿interpretamos niveles de texto o niveles de la imaginación?: “Decir que la cultura es texto reduce la ciencia a un absurdo nominalismo y a una metaforización sinsentido”.

Estoy de acuerdo. La realidad no se reduce a texto. La realidad es el estado de cosas. Los estados de cosas relacionados son hechos, y para referirnos a la realidad hacemos proposiciones donde aludimos a hechos. La forma de la explicación (forma canónica de las ciencias lógicas), supone una predicación de verdad:

*Si la luna tiene pendiente entonces lloverá.*

Esta proposición se puede verificar. Lo que la descalifica son los hechos. Las regularidades nos permiten establecer leyes.

Pero cuando nuestros amigos de Cuxhuacán introducen:

*El que tiene la última palabra es Dios*

Asumen la falibilidad de sus predicciones. Más allá de las voliciones, puede suceder algo diferente. ¿Esta frase nos habla de la contingencia, de un deseo, o de un sistema ideológico?

La frase marca los límites de la explicación. La disposición de signos no necesariamente significa lo que suponemos, porque incluso puede ocurrir un imprevisto. Desde la teoría de probabilidades se puede intentar diluir el alegato pero no hay escapatoria: si las cosas suceden de otra manera, se trata de algo contingente. ¿Tendría(mos) que cambiar en seguida mi (nuestra) versión del mundo? La ciencia también crea su propia ficción y sus actos de fe. Cuando sus predicciones (leyes) se ven violadas, entonces el paradigma se desmorona, surgen anomalías que habilitan otro tipo de explicación. Un nuevo sistema de interpretación.

Pero en antropología no estamos tratando de explicar desde la versión de mundo de la ciencia (positivista), sino de acceder a la de nuestros pares. Así que la metáfora “textual” implica seguir sus propios procedimientos de verdad y verosimilitud. Podemos asumir como propia la versión de texto de Derrida citada por Friedrich:

“El concepto de texto que propongo no se limita al gráfico, al libro, al discurso, y mucho menos a la esfera semántica, representacional, simbólica, ideal o ideológica. Lo que llamo “texto” implica todas las estructuras llamadas real, económica, histórica y socioinstitucional, es decir, todos los posibles referentes. Para decirlo de otra manera: no existe nada fuera del texto”.

La realidad no se puede expresar. Solo se puede decir o mostrar. En esta dirección, el lenguaje es el vehículo insustituible para decir o mostrar nuestras versiones de mundo. La interpretación habilita un procedimiento, al igual que la explicación. ¿Qué las autoriza? ¿Se puede desautorizar la interpretación desde las ciencias positivas? La oposición nos obliga a buscar en las fuentes de dicha antinomia.

Brevemente. La distinción fue introducida por primera vez por Wilhelm Dilthey (1924,1978:286-300), para distinguir entre ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales (morales). El problema es que Dilthey reduce la hermenéutica a método. Error que destacó posteriormente Gadamer (1975,1984:32, 34-36) al mostrar la diferencia entre verdad y método. En esta dirección, lo que distingue la versión positivista de la investigación, de una más bien interpretativa (hermenéutica), es el énfasis en la verdad. La primera busca el significado a través de una teoría de las correspondencias, mientras que la segunda, lo hace a través de una teoría “tensional” de las correspondencias. La crítica etnográfica de los postmodernos se mueve en esa dirección: una representación (conceptual) deviene autorizada porque logra establecer una fuerte correspondencia entre el objeto y las proposiciones. Lo cuál supone entonces una forma canónica, que para la antropología consiste en trabajar con modelos. La mimesis, dirán algunos (Rabinow:1986,1991:329), es insostenible. El camino para salir de este atolladero sería a través del falsacionismo metodológico: ¿Debemos inferir, o contentarnos con realizar conjeturas? (Sperber:1982.) Los extremos de esta disputa son los del absolutismo (monádico), y el relativismo radical (su absurdo consiste de una contradicción: si todo es metáfora, nada lo es). El



intermedio es el dualismo: ¿qué fue primero *el huevo o la gallina*? ¿naturaleza/cultura? ¿cultura/naturaleza?

Para superar el reduccionismo propongo atisbar en la naturaleza y niveles de significatividad del lenguaje, mismos que ilustran las dos modalidades de pensamiento con las que contamos: explicar y comprender. La primera intenta convencer de la verdad, mientras que la segunda sobre la verosimilitud. Su dominio o ámbito de aplicación puede ser diferenciado, y también combinado. Es una característica de cualquier acto conversacional: desde el enunciado hasta la narración o el discurso. Seleccionamos y combinamos palabras. Bajtín (1980,1996:81-91) lo demostró en su esquema de las funciones del lenguaje: referencial y poética. La metáfora es un caso especial de predicación donde se puede articular tanto la explicación como la comprensión. La razón radica en que posee un poder cognitivo: habilita los mundos posibles al mismo tiempo que otorga sentido a la experiencia a través de la imaginación.

Las experiencias que se narran en el capítulo quinto requieren de la imaginación: En la proposición de don Lucio para compartir el cigarro y un trago de aguardiente, para “despejar” nuestros sentidos, pone en juego representaciones, experiencias e imaginación. Pero en el nivel de los acontecimientos, no lo podemos saber, simplemente lo hacemos, lo sentimos, lo vivimos como parte de una tradición que le confiere su toque personal a la antropología: La observación participante.

Ir de las políticas de la interpretación (elección de un *frame*), hacia las políticas de la intervención es ya otro tema: la circulación de conocimiento tiene efectos en las representaciones del mundo, sí y sólo si estas versiones son contagiosas y exitosas (Sperber:1996:49), estables en el tiempo y eficaces en el contexto de aplicación (Sperber:1974:11,130,152; Sahlins:1985,1997:65,72,79.) Cuáles son las implicaciones políticas de una versión de mundo: ¿cuál es el poder que la comunidad ha delegado en sus miembros? Don Miguel, como relator, trasciende el plano local y tiene algo que decirnos: la dimensión ética y estética de sus relatos hablan de la condición humana.

Nuestro relativismo se convierte en moderado ante su propuesta: “bien parecidos todos somos igual”. Al mismo tiempo la frase determina la naturaleza del texto: encauza su intención. Veamos, escuchemos en este relato, parece sugerir. Hay una razón convincente: “Habla de nos/otros”. Nuestro autor ha sido muy generoso y osado: la insularidad en sus relatos no se sostiene porque trascienden el contexto de enunciación. Si bien se inscriben en la tradición como género literario (Bajtín:1982,1992:248), es decir como tipos de enunciados relativamente estables que conocemos como las palabras de los abuelos o consejos; su lectura actualiza el sentido. ¿Quién podrá negarlo sin negarse a sí mismo? Sería como rechazar el consejo. Un consejo se rechaza cuando se tiene un juicio diferente. Por eso es menester escuchar, conceder que alguien más tiene la razón. Se trata de un acto de comunicación dialógica que cumple con el ideal filosófico de la antropología: *Comprender al Otro para comprenderse a Sí Mismo*.

Los relatos de don Miguel actualizan la palabra. Dentro y fuera de la comunidad su relatos han tocado fibras sensibles. ¿Qué vendrá después? Rebase esta tesis: ¿cuáles serán sus implicaciones políticas? No sabemos. Un poema de mundo no soporta el artificio y mucho menos los artilugios del convencimiento. Es la clásica oposición aristotélica entre el *ars poetica* y el *ars retorica* (Aristóteles:1954.) Se trata de una lección para ser responsables y consecuentes con nuestros actos. La intención se cierne sobre la acción: el sentido que se produce ya no se deshace.

Entonces ¿el sentido es una construcción social? Las políticas de sentido que le preocupan a Reddy (1997) habilitan una lectura textual, relacional, e histórica del acontecimiento. Ninguna de estas lecturas, propuestas por Reddy se choca con el construccionismo social (Gergen:1994,1996:73.) Su principal objeción es contra la amnesia “construccionista” al objetar que no son las relaciones interpersonales las que determinan el sentido del acontecimiento sino los procesos sociales de largo plazo. Justamente el pensar que las versiones construccionistas se diluyen en la coyuntura muestra un programa débil. Para ejemplificar la pertinencia de su enfoque critica las investigaciones fisiológicas y lingüísticas de las emociones. Su mensaje es claro: no hay

algo así como una realidad que se asemeje al texto (327-238). Las emociones no son estados de ánimo ni respuestas a situaciones de interacción, sino “estilos emocionales” (333), pautas reiterativas que se asientan en compartimentos que proporcionan recursos de acción y que determinan tanto el escenario emocional como las posibilidades para la navegación dentro de ellos (:id.) En su perspectiva debemos superar el fetichismo de la textualidad. El lenguaje no sólo ha sido obligado a saltar por la borda, sino que ha sido exiliado por un “poder social extraño”, ajeno a la construcción social de la realidad. Tal vez perseguir en la dirección que propone Reddy nos llevaría a comprender mejor el proceso de diferenciación social entre lo público y lo privado para dotar de un marco de sentido a la vida emocional de los “nativos”. Geertz (1973,1995:91-93) denominaría a esta perspectiva como “modelos de”, y al uso de los mismos por los actores, “modelos para”. Es decir, la definición de cultura en dos aspectos, como producción y reproducción.

Desde la *etnografía de las emociones* Reddy afirma que el sentido no es producto de las relaciones sociales, es decir, que el sentido de mundo no es una construcción social, sino un artificio de control para reducir la incertidumbre y “ambivalencia intensa” (:336.) En mi posición, los usos del sentido también son ejemplos de construcción social del orden y mantenimiento de un sistema: ¿cómo se producen las políticas de sentido? La respuesta sólo puede tener un fundamento intertextual donde participan actores sociales y códigos comunicacionales inscritos en un contexto restringido (erosión de la tradición) o ampliado (vigencia de la tradición): En cualquier caso en la tradición vigente. La vigencia de las versiones de mundo obedece a la primacía de una política de sentido y no a otra. Esta no es la misma que puede poseer la religión que el sistema educativo. Si mi interpretación de Reddy es correcta entonces su perspectiva se inscribe en la tradición “constructivista”. Sobre todo si comparamos su idea de “*buffer zone*” (:338) con las de “disonancia cognoscitiva” (reducción de incertidumbres y restablecimiento del equilibrio emocional) y la de “dispositivo simbólico” (eficacia cognitiva de las “representaciones” culturales que aseguran su vigencia) de Sperber (1974).

### 7.3.1. ¿Universalismo o relativismo?

¿En qué sentido podemos afirmar la radicalidad del perspectivismo de nuestra tesis? Si acudimos a la versión de mundo de los habitantes de Cuxhuacán, justamente es para encontrar la especificidad de sus manifestaciones. Pero eso no significa que sus expresiones lleven a un relativismo radical los problemas de verdad. La respuesta se encuentra en que nos enfrentamos a dos formas de predicación de carácter universal: tanto las proposiciones referenciales o constatables, como las metáforas, constituyen rasgos de universalidad.

Pero, objetará el positivista: ¿cómo se puede afirmar la universalidad de la interpretación, cuando lo que el intérprete hace es proponer una interpretación que no es falsable? Nuestra respuesta: es así porque el lenguaje no expresa o dice todo. El siguiente párrafo, de Gadamer, nos ilustra el problema.

“La universalidad se encuentra en el lenguaje interior, en el hecho de que no se pueda decir todo. No se puede expresar todo lo que hay en el alma, el *logos erdianetos*... Esta experiencia es universal: el *actus signatus* nunca se recubre con el *actus exercitus*”. (Grondin:1991,2002:15).

Entonces se trata de una cuestión de método: ¿Cómo construimos, reconstruimos, o desconstruimos el *actus signatus*? El caso de las narrativas de lugar nos permite ilustrar la tensión “objetivo versus subjetivo”. ¿Los lugares se ven desde el interior o se definen de manera exterior? Este paso lo ilustramos cuando asumimos que es imposible conocer la totalidad. Cualquier definición de lugar: paisaje, territorio, espacio, se efectúa por contigüidad. La perspectiva asumida para tomar distancia de lugar y realizar una descripción activa también la posición del descriptor. Basso (1988) y Weiner (1991) encuentran que hay un rasgo recurrente en las construcciones locales del paisaje: este consiste en vincular la imaginación con el uso de metáforas.

Las posiciones varían. Si seguimos la línea del objetivismo (Descartes), la imagen y la metáfora son insostenibles. No hay cabida para los lenguajes metafóricos. Y en general para todo aquello que no se puede comprender sin imágenes. La lógica del predicado de lugar en Descartes supone las condiciones para establecer fuertes

correspondencias entre lenguajes y objetos. De manera que una generalidad pueda ser verificada en el estado de cosas. Para decirlo con Hirsch (1995,1997:17): “La meta de este programa era encontrar las bases seguras del conocimiento”. Es decir, generar un lenguaje con un pie en el mundo. Cuando el mapa se convierte en artificio, su forma más acabada es la representación o el concepto. Los mapas cognitivos son inherentes a la capacidad de hacer de una experiencia itinerante algo ejemplar y reproducible. Responden a la pregunta: ¿Cómo usar los lugares?

Pero esta cartografía objetiva tiene límites. Si ahora nos preguntamos por aquello que da sentido a la experiencia de lugar, entonces podemos seguir la vía de Vico: la imaginación, la metáfora y el sentido común. De la estrecha relación entre sujeto cognoscente y cosa (lo cognoscible), vamos hacia la relación social que establecen las actividades o flujos sociales con áreas de sentimientos que vinculan a las personas entre sí y a éstas con los lugares. ¿De dónde deriva el sentido de lugar? De la experiencia estética y sensible. Por eso es que en “itinerarios” (capítulo 5) nos avocamos a mostrar esta doble dimensión. Comparto el programa general de Vico, para quien los tópicos (lugares) sensibles (emociones) definen los lenguajes de involucramiento o compromiso entre personas y lugares.

En síntesis: los lenguajes espaciales cuya función es la de referir para orientar, definen una posición absoluta. Nos permiten crear mapas cognitivos o representaciones del espacio (Descartes), mientras que (siguiendo a Vico), la relación contingente entre personas y lugares, definen una posición relativa que no puede excomulgar la relación entre imágenes y experiencia situacional.

Pero, ¿se pueden conciliar? Gell (1985) al estudiar la lógica de la navegación y cómo se lee un mapa, discierne una relación entre ambas. Estas son las de forma: dentro-fuera, imagen-representaciones. Gell contesta la crítica del objetivismo de Bourdieu (1980,1991:22-29) a propósito de tratar a la cultura como un mapa. La tensión que observa Bourdieu al intentar organizar las lógicas del espacio local mediante criterios de organización estructurales, muestra la posición endeble y relativa del

intérprete o etnógrafo, quien reconstituye los mapas nativos a partir de una forma generalizada. En consecuencia, se objetiva la idea de estructura y usos del espacio. Cuando en realidad la *lógica del sentido práctico* se encarga de contradecir las generalizaciones. La diferencia no se deriva de una inconsistencia, sino, como afirma Gell, del uso de lenguajes indexicales versus no indexicales.

Los lenguajes indexicales tienen como relatum al sujeto y dan forma a las proposiciones de localización espacial de lugares y objetos. Mientras que los lenguajes no indexicales o absolutos configuran sistemas de conocimiento espacial. Los trabajos de la pragmática y este mismo demuestran que el uso de los lenguajes referenciales definen la versión o representaciones locales y la modalidad de pensamiento de una comunidad o cultura. Sin embargo no hay distinciones tan tajantes. Los ejemplos de relatos geográficos, así como el estudio del sistema de perspectiva de nuestros pares demuestra que no hay diferencias fuertes. Ambos lenguajes, indexical y no indexical, son usados de manera universal, aunque estos tienen límites: en un relato se prescinden de los referentes por elipsis gestuales, o de lugares que una vez introducidos ya no se enuncian y se señalan de manera gestual cumpliendo las funciones de anclaje e icónica. Sin embargo, no se puede prescindir de las imágenes. Y además cuando se establecen narraciones de otro orden se recrean gestualmente los lugares. De manera que se producen relaciones heterogéneas entre ambos polos de la tensión. Por lo tanto, ¿podemos afirmar con Gell que?:

“Solo sobre las bases del conocimiento no indexical (mapas) el conocimiento indexical (imágenes) acerca de los lugares y objetos, se establece (:18)

En Cuxhuacán no se usan los lenguajes absolutos. Las convenciones son rara vez enunciadas. Privilegian el uso de indexicales. Pero su uso se corresponde con un conjunto de circunstancias. La experiencia itinerante nos muestra una doble acepción de la experiencia de lugar: Los usos del espacio (convenciones) y la vivencia del espacio. La progresión de tesis nos lleva a plantearnos dudas sobre la distinción tajante entre objetividad versus subjetividad a través de los límites de las teorías referenciales del significado, tanto en sus usos como en la relación entre signos.

El problema no se resuelve en fundamentar uno u otro programa de investigación (si es que existe el interés programático en privilegiar uno de ambos), sino en cuestionar la manera en cómo los investigadores sociales construimos nuestros referentes y representaciones. Justamente, habría que cuestionarse por la legitimidad de las “representaciones”. Para responder, de manera somera, podemos considerar que las descripciones son el eje que articula el discurso cientificista porque cumplen la función de referencia, objetivación y naturalización de los objetos descritos (Mondada:2000). El problema es que el antropólogo, psicólogo social, sociólogo y geógrafo, nos enfrentamos a una dificultad mayor: es imposible realizar descripciones de fenómenos culturales sin tomar en cuenta el punto de vista de los participantes. La dificultad consiste en que no observamos las ideas, y podemos incurrir en una comprensión intuitiva, por tanto, no se les describe, sino que se les interpreta (Sperber:1982;15). No podemos escapar de los metalenguajes cuando utilizamos proposiciones referenciales. La razón es más clara cuando problematizamos el uso del lenguaje.

Cuando decimos: *Veo una niña que pende de las trenzas en el cerro*, no estamos expresando una percepción pura, sino una interpretación. Cuando esta interpretación es fijada al territorio de manera literal como objeto de reconocimiento, y a ese lugar se le otorga el nombre o toponímico: *Tecihual*, se trata de una *representación pública* (Sperber:1994). Una metáfora se convierte en representación porque cumple con una función poética: a través de la analogía, una mancha en el cerro, producto de la erosión es figurada como una niña. Este rasgo habla de un modelo mental que inicialmente proviene de una interpretación. El modelo mental de los cuxhuatecos quienes se figuraron en un cerro la imagen de una niña acompañada de trenzas y faldas. El “como veo” o “como me figuro el mundo” puede ser del orden de la interpretación, la explicación supone mostrar el uso veritativo de lenguajes-objeto. Más que resolver la tensión es importante reconocer que nos enfrentamos a dos modalidades cognitivas diferentes.

### 7.3.2. Realismo y ficción: prolegómenos de la escritura etnográfica

El texto "*no nos vamos a ir como venimos*" es sobre las versiones de *el* mundo por los habitantes de Cuxhuacán. El uso del lenguaje en sus aspectos objetual y metafórico nos envía a diferentes modalidades de pensamiento: a la modelación del espacio a través de mapas cognitivos y a la modulación o modularidad entre experiencia y representaciones mundanas. Las expresiones no "expresan" hechos. La construcción del hecho depende de un sistema de interpretación. Por eso se puede inferir en esta tesis un cierto aire de relativismo que se traduce en la confusión de la realidad como hipostatación o fetichización del texto, y por lo tanto, la confusión de la realidad como género literario. Mi respuesta para evitar esta confusión se apoya en la visión irrealista de Goodman.

"El irrealismo no sostiene que todo sea irreal, o incluso que algo lo sea, pero considera que el mundo se disuelve en las versiones y que las versiones hacen mundos, proporciona una ontología evanescente y se ocupa de investigar aquello que convierte en correcta a una versión y hace que un mundo esté bien construido." (1984, 995:57).

El uso de performativos y constativos es una manera de hacer mundos mediante presuposiciones o implicaturas. Las presuposiciones se pueden corroborar mediante criterios de verdad, en tanto que las implicaturas son inferencias que el lector o etnógrafo completa a partir de un mínimo de información. El contexto es consustancial para encontrar el significado de las proposiciones o enunciados espaciales, más allá de lo que se profiere, señala o gestualiza. Este modo de ver el mundo se apoya en un sistema de interpretación: el mundo es constatable. Sin embargo, las expresiones de los habitantes de Cuxhuacán difieren de otros sistemas de perspectiva: no se usan referencias absolutas y tampoco egocéntricas.

Pronunciarse por una versión modelo o real del mundo es insostenible: cuando la diversidad cultural que estudian los antropólogos muestra diferentes modos de ver el mundo, entonces no podemos más que afirmar una ontología evanescente o débil: lo real se convierte en posibilidad. El problema lo ilustra Goodman de la siguiente manera:



“¿Cómo podemos hacer mundos que existían ya con anterioridad a nosotros? ¿Cómo puede haber criterios de verdad y de corrección, si carecemos de un mundo ya hecho que aparezca como piedra de toque? ¿Cómo pueden ser verdaderos, al mismo tiempo, ciertos enunciados opuestos entre sí? ¿Cómo se puede conciliar la aceptación de muchos mundos reales con el rechazo de todos los mundos meramente posibles?” (:57.)

La consecuencia más importante en términos del debate califica el ideal holista de la interpretación. No se puede hablar del mundo en términos universales: Cualquier definición de mundo es insuficiente. Las versiones en conflicto no apoyan la tesis de una idea homogénea de mundo. La ontología y epistemología local de los habitantes de Cuxhuacán es distinta de la que afirma la primacía del ser humano y la racionalidad. No significa que no tengan una racionalidad, su *logos* es diferente, su racionalidad y comunicabilidad incluye seres orgánicos e inorgánicos. El entorno comunica. Hay una versión particular del entender(se) con *algo / alguien*, sobre *algo / alguien*. Sin embargo, afirmar la diversidad de versiones, es negar la noción misma de mundo. La respuesta está en el uso del lenguaje, sus variaciones contextuales y la función que se privilegia.

Hacemos y habitamos mundos. Representamos, experimentamos e imaginamos. El realismo es una construcción: ¿qué es real o irreal? Los estados de cosas, son hechos, los hechos son construcciones proposicionales. No existe algo así como el objeto o la cosa. Sino relaciones entre objetos. La objetivación de nuestras observaciones se inscribe en una versión de la ciencia. Mientras que la subjetivación supone inscribir nuestra búsqueda en el ámbito del sentido (construcción de segundo orden). Ninguna de ellas es irreconciliable. Lo que las vincula es la experiencia: en el primer caso se buscan certidumbres y en el segundo, se otorga sentido a la experiencia.

¿Es posible una escritura mimética de lo real? (Kilani:1999:84 y ss.) Si respondemos afirmativamente suponemos que las representaciones y referencias de lo “real” es posible. Pero la respuesta no nos exime de la escritura etnográfica del realismo. El extremo es la ficción, una escritura que inventa o reinventa lo real (Fabietti:1999). Para Pollier & Roseberry (1989), la realidad no es un género literario, sino algo externo. El ejemplo de las referencias cardinales de Gramsci es ejemplar

(:250): *Las convenciones orientacionales son hechos históricos y culturales*. Podemos afirmar a favor que lo real radica en el uso de las convenciones orientacionales. En mi tesis he seguido diversos usos del lenguaje espacial. Es decir, aquello que les confiere su característica de “real”.

#### **7.4. Sobre la vigencia del relato**

Esta tesis se inscribe en el horizonte del pensamiento de Giambattista Vico, quien a decir de Isaiah Berlin (1979,193:172 y 175), fue el primero en proponer que la relación entre hombre-mundo posee una forma lingüística. Esta relación ha sido indagada en diversas direcciones y no hay disciplina que no la contemple. Vico además aventuró una “clave maestra” (Hawks:1997:12) para leer la historia. Como jurista estaba muy interesado en observar como se rigen las naciones, e incluso, en términos históricos, si había conexiones en el desarrollo de las mismas. Descubrió que la afirmación de una etapa temprana o infantil, mágica y bárbara en la historia del pensamiento humano era insostenible (Cfr., Lévi-Strauss:1998.) El error se deriva de una concepción literal del lenguaje. En la época contemporánea Gregory Bateson (Op.cit.) fue un partidario de esta idea con su “ecología de la mente” al afirmar que no se puede abordar de la misma manera los asuntos de racionalidad e imaginación. La frase: *Los sueños de la razón engendran monstruos*, refleja esta disputa que en otra dimensión llevó a Sigmund Freud a elaborar una teoría de la civilización: la negación de las pasiones se encuentra en el origen de la supremacía de la razón y el proceso civilizatorio.

Al abordar la historia como relato, Vico (Libro III:159-241) trasciende el lenguaje literal. Comienza a interpretar el uso del lenguaje de los “pueblos gentiles”, como una forma de comunicación poética: *Sapienza poetica*. Así, el referente de un relato sobre sirenas, no podría ser remitido a forma tangible alguna. Esta perspectiva instauro la posibilidad de concebir la función de significatividad del lenguaje más allá de lo que se dice. Subsidiarios de estas ideas en nuestra época han sido, entre otros: Austin, Searle,

y Grice, quienes han intentado superar a Wittgenstein, quien, a su vez, al enfrentarse al problema de la literalidad del lenguaje, encontró que la única solución al problema de referencialidad y significado era que el lenguaje tiene límites: Sólo podemos decir y mostrar, pero no expresar. En la primera dirección usamos metalenguajes, es decir, lenguaje hablando de lenguaje. Mientras que en la segunda usamos lenguajes-objeto.

Austin se percató de que si bien es cierto podemos imponer límites al absurdo para evitar paradojas o inconsistencias argumentativas, “se hacen cosas con palabras”. Bajo un conjunto de circunstancias que no se enuncian, pero que hacen sentido con el acto conversacional por la investidura e intenciones de los participantes, a través del lenguaje se traducen intenciones que pueden llegar a realizarse, es decir a tener consecuencias. Para entender el significado es necesario realizar implicaturas. Pero qué sucede cuando carecemos del contexto o un conjunto de circunstancias. Lo único que podemos compartir con el relato es el texto u obra misma.

El relato se emancipa de la temporalidad (¿su realidad es tangible?) La función de simbolicidad del lenguaje no se encuentra contenida en el uso o plano sincrónico del mismo, pero tampoco en el paradigma. ¿Cómo leer? El relato estructura la noción de sí mismo del hablante, y también estructura la realidad social a través de ritos, metáforas e instituciones sociales. Esta visión de Vico ha impactado entre otros a Sahlins (“La muerte del capitán Cook” como metáfora de la historia informal o como ironía), quien intenta demostrar que:

“...los acontecimientos no pueden comprenderse al margen de los valores que se les atribuyen: la significación que transforma un simple suceso en una coyuntura fatal. Lo que para algunos es un acontecimiento fundamental puede parecer para otros una cita para comer. De modo que aquí estamos separando conscientemente el sistema y el acontecimiento mediante actos heroicos de teoría académica, mientras que el hecho simbólico humano es: no hay acontecimiento *sans* sistema (1985,1997:143)”.

El problema entre acontecimiento y estructura orienta el pensamiento dicotómico: Real versus ideal, referencia versus sentido. La relación entre ambos supone una concepción filosófica del hombre: *homo faber* y *homo symbolicus*. El diálogo entre referencia y sentido ha sido recientemente explorado, más allá de la literalidad que se

convierte en un absurdo como el siguiente tomado de “Los viajes de Gulliver”: *Se pueden hacer palabras con cosas*. Estructuralistas como Todorov (Op.cit.), psicólogos y semióticos que trabajan sobre la estética de la recepción (Bruner, Eco, Ops.cit.): ¿Cómo leemos?, ¿cómo entendemos?, y antropólogos cognitivos (Sperber & Wilson, Op.cit.) han mostrado que el diálogo entre referencia y sentido comienza por la manera en cómo la preferencia verbal o escrita de un hablante es entendida o traducida por el lector/escucha.

En el relato y a través de la narración, el hombre se construye una imagen de sí mismo y otra de su entorno (Vico:160): crea mundos “posibles”. Los seguidores contemporáneos de esta idea son, entre otros: Paul Ricoeur (*La metáfora viva*) y Nelson Goodman (*Mundos posibles*.)

El estudio de los relatos es un tema de actualidad. A través de ellos el hombre habla de sí mismo y de su entorno. Nos muestra la dimensión de profundidad del lenguaje (simbolicidad) a través de las funciones de referencialidad y significatividad. ¿Cómo nos relacionamos con el mundo? ¿Construimos mundos? ¿El mundo es preexistente? Las respuestas a estas preguntas son del orden de las teorías de la verdad: ¿Cómo establecer lo verdadero? ¿qué es lo real? ¿es fidedigno? ¿es verosímil? No hay una teoría unificada, sino programas de investigación que compiten entre sí al preguntarse por la verdad (Nicolás & Frápolli:1997.)

Mi tesis muestra una tensión en términos de las teorías de la verdad: al agotarse las correspondencias entre referente y significado, la pragmática observa sus propios límites. Entonces es necesario recurrir a la semántica y desde ahí interrogarse por la interpretación. La forma general es de dominio estructuralista: el hombre es estructural. Construye mundos posibles y se construye a sí mismo.

Nos resta un problema: ¿a través del relato se actualiza la cultura de Cuxhuacán? Sólo tengo algunas hipótesis:

Tal vez cuando don Pancho Austria en la temprana década de 1950 difundió el edicto: “no quiero brujos ni evangelistas”, los rituales desaparecieron de la vida pública, no sólo de Cuxhuacán, sino de los pueblos serranos de la región Molango. Dejaron de ser un espacio de reconocimiento y convergencia: el relato se replegó a la vida privada, como el habla nahua de don Miguel, don Marcial, y otros tantos de su generación.

Una segunda hipótesis es que este repliegue hacia la vida privada, para evitar la muerte a manos de don Pancho y sus secuaces, se profundizó cuando los profesores rurales sentenciaron la muerte del habla local: “...que vayamos perdiendo los significados en náhuatl”, a favor de la lengua hegemónica, el español.

Tercera hipótesis: La revaloración de la tierra por parte de los mineros, además de mostrar otros usos, debilitó la imaginación local: ¿Podrían seguir afirmando que la tierra tiene dueños? ¿hay una casa de los animales? ¿el trueno se erigió en el norte y casó con la sirena para convocar al agua?

Y, una hipótesis final: al adoptar otros sistemas religiosos, la comunidad de Cuxhuacán entró a un proceso de revaloración y conflicto de interpretaciones. Los evangelistas comenzaron a tachar de “idólatras” a los que participaban del sistema de cargos religiosos. La vida comunitaria se fragmentó. También la versión de los sustentos de procedencia católica debió desplazar las anteriores creencias de “señores de la tierra” y “ejecames”.

El etnógrafo ha sido depositario de los lenguajes espaciales de la comunidad de habla de Cuxhuacán. Tanto de aquellos que expresan su epistemología, como de aquellos otros que en la forma de relatos nos dicen su ontología: quiénes son/quiénes somos. La frase *no nos vamos a ir como venimos* es el indicio textual de un itinerario de vida que no es privativo de los habitantes de Cuxhuacán. También puede ocurrir que a través del contacto con nuestros colaboradores y sus versiones de mundo nosotros actualicemos nuestra cultura al conceder que...



...no nos vamos a ir como venimos.

## Bibliografía

- ACUÑA, René  
1987 *Relaciones geográficas del siglo XVI*, tomo II, México, UNAM.
- AFFERGAN, Francis  
1997 *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel.
- AGUILAR CAMÍN, Héctor; MEYER, Lorenzo  
1989,1991 *A la sombra de la revolución mexicana*, México, Cal y Arena.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo  
1986,1992 *Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- AI CAMP, Roderic  
1992 *Biografías de políticos mexicanos: 1935-1985*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ALEXANDRI, R., MARTÍNEZ, A.  
1988 "Geología del distrito manganesífero de Molango, Hidalgo", en *Geología económica de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ARGÜELLO, Gilberto  
1983 "El primer medio siglo de vida independiente", Semo, E. (Coord.): *México. Un pueblo en la historia*, México, UAP-Nueva Imagen.
- ARISTÓTELES  
1954 *Rhetoric. Poetics*, New York, The Modern Library.
- AUSTIN, John L.  
1962,1998 *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.
- BACHELARD, Gastón  
1957,2000 *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BAILLY, Antoine S.  
1998 *La région: un concept fondamental pour comprendre les aires locales et les systèmes globaux*, Cybergeog (42), [http :www.cybergeog.presse.fr](http://www.cybergeog.presse.fr)
- BAILLY, Antoine & SCARIATI, Renato  
1999 *Voyage en Géographie*, Paris, Anthropos.
- BAILLY, M.A.  
(S/R) *Abrégé du dictionnaire grec-français*, París, Hachette (Biblioteca del Instituto Libre de Filosofía, Guadalajara.)
- BAJTÍN, Mijail  
1980,1996 "El metalenguaje como problema lingüístico", en *El marco del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 81-91.  
2000 *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*, México, Taurus.
- BARCY, Patrick  
1992 *Les figures de style*, París, Belin.
- BARTHES, Roland  
1980,1999 *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, Barcelona, Paidós.

- BATAILLON, Claude  
1967,1988 *Las regiones geográficas en México*, México, Siglo XXI.
- BATESON, Gregory  
1977 *Vers une ecologie de l'esprit*, París, Éditions du Seuil.  
1991,1996 *Une unité sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*, París, Éditions du Seuil.
- BENGOA RUIZ DE AZUA, Javier  
2002 *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder.
- BERLIN, Isaiah  
1979,1983 "IV: Vico y su concepto del conocimiento. V: Vico y el ideal de la Ilustración", en: *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BERQUE, Augustin  
2000 *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, París, Belin.  
2000 "Géogrammes: pour une ontologie des faits géographiques, L'Espace géographique, XXVIII, 4, 320-326.  
2001 "La logique du lieu dépasse-t-elle la modernité?" en Monnet, Livia: *Approches critiques de la pensée japonaise du Xxe siècle*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal.  
2001 "Du prédicat sans base –entre mundus et baburu, la modernité–", Ibid.  
2002 "Anthropisation, écoumène, géogramme, lieu, médiance", en *Dictionnaire de la géographie*, París, Belin.
- BERQUE, Augustin & Sánchez, José  
2002 "Respuesta a la pregunta por la arbitrariedad del signo. ¿Salir del lenguaje?", Noviembre, Correspondencia de correo electrónico.
- BLACK, Max  
1966 *Modelos y metáforas*, Madrid, Tecnos.
- BOAS, Franz  
1887,1996 "The Study of Geography", en Stocking, Jr.: *Volkgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, History of Anthropology, Vol.8, Wisconsin, The University of Wisconsin Press.
- BOEHM DE LAMEIRAS, Brigitte  
1997 *El enfoque regional y los estudios regionales en México*, Relaciones 72, México, El Colegio de Michoacán.
- BOURDIEU , Pierre  
1980, 1991 *El sentido práctico*, Madrid, Taurus Humanidades.
- BRUNER, Jerome  
1986,2001 *Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa.
- CARBÓ, Margarita ; SÁNCHEZ, Andrea  
1983 « México bajo la dictadura porfiriana » en Semo, E, Op.cit.
- CASTRO, Constancio de  
1997 *La geografía en la vida cotidiana. De los mapas cognitivos al prejuicio regional*, Barcelona, Ediciones del Serbal.



- CLAVAL, Paul  
1995 *La géographie culturelle*, Paris, NATHAN.
- CORRIPIO, Fernando  
1977 *Gran diccionario de sinónimos*, México, Bruguera Mexicana de Ediciones, S.A.
- DAZINGER, Eve  
1998 "Introduction: Language, space and culture", *Ethos* 26(1).
- DEARBIEUX, Bernard  
1995 "Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique", *L'espace géographique*, Paris, Vol. 2.
- DERRIDA, Jacques  
1995 *Dar (el) tiempo: I. La moneda falsa*, Barcelona, Gedisa.
- DESCOLA, Philippe  
1996,2001 "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", en Descola, P. & Pálsson, G.: *Naturaleza y sociedad*, México, Siglo XXI, pp.101-123.
- DÍAZ CÍNTORA, Salvador  
1993 *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas. Del libro sexto del código florentino*, México, Pórtico de la Ciudad de México.
- DILTHEY, Wilhelm  
1924,1978 "Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu", en *Psicología y teoría del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, pp.286-300.
- DOWNS, R. Y STEA, D. (eds.)  
1973 *Image and Environment*, Aldine, 1973.
- DOWNS, R. Y STEA, D.  
1977 *Maps in Minds*, Harper and Row.
- ECO, Umberto  
1990,1992 *Los límites de la interpretación*, México, Lumen.
- ENAUDEAU, Corinne  
1998,1999 *La paradoja de la representación*, Buenos Aires, Paidós.
- ESCALANTE, Fernando  
1992 *Ciudadanos imaginarios*, México, El Colegio de México.
- EVANS-PRITCHARD, E.  
1940,1980 *Los Nuer*, Barcelona. Anagrama.
- FRÉMONT, Armand  
1998 *La région, espace vécu*, París, Flammarion.
- FRIEDRICH, Paul  
1992 "Interpretation and Vision: A Critique of Cryptopositivism", *Cultural Anthropology*, Vol. 7(2), pp.211-231.
- GADAMER, Hans-Georg  
1975,1984 "Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu", en *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, pp. 31.74.

- GALATY, David  
2001 "El uso trascendente de las metáforas en la ciencia", en Vega, M. et.al.: *Racionalidad científica y racionalidad humana. Tendiendo puentes entre ciencia y sociedad*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 75-87.
- GEERTZ, Clifford  
1973,1995 *La interpretación de las culturas*, Barcelona. Gedisa.
- GELL, A.  
1985 « How to read a Map: Remarks on the Practical Logic of Navigation », *Man* (20) :271-286.
- GERGEN, Kenneth J.  
1992 *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.  
1994,1996 *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*, Barcelona, Paidós.
- GILLY, Adolfo  
1983 « La revolución mexicana », en Semo, E. Op.cit.
- GOMBRICH, Ernst H.  
2000 *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*, Madrid, Debate.
- GOODMAN, Nelson  
1978,1990 *Maneras de hacer mundos*, Madrid, Visor.  
1984,1995 *De la mente y otras materias*, Madrid, Visor.
- GOULD, Peter  
1966 *On Mental Maps*, Michigan, Michigan Inter University Community of Mathematical Geographers.  
1974 *Mental Maps*, Penguin Books, Cambridge.
- GRICE, H. Paul  
1975 "Logic and Conversation", en P. Cole & J.L. Morgan (eds.), *Syntax and Semantics*, Vol III, *Speech Acts*, New York, pp.41-58
- GUILLÉN ROMO, Héctor  
1984 *Orígenes de la crisis en México*, México, Era.
- HAVILAND, John B.  
1993 *Anchoring, Iconicity, and Orientation in Guugu Yimithirr Pointing Gestures*, *Journal of Linguistic Anthropology* 3 (1).  
1998 *Guugu Yimithirr Cardinal Directions*, *Ethos* 26(1).  
2000 *Pointing, gesture spaces, and mental maps*, en McNeill, David (Ed.), Language and Gesture, s/r.
- HAWKES, Terence  
1997 *Structuralism and Semiotics*, London, Routledge.
- HEIDEGGER, Martin  
1927,1986 *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.  
2000 *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial.  
2001 *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial.
- HENNY, Leonard M.  
1986 "Trend Report: Theory and Practice of Visual Sociology", *Current Sociology* 34(3).

- HIRSCH, Eric  
1995,1997 "Introduction: Landscape: Between Place and Space", en Hirsch, E. & O'Hanlon, M.: *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press.
- HOFFMAN, Odile & SALMERÓN, Fernando  
1997 "Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio", en VVAA: *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS-ORSTOM.
- HUERTA GARCÍA, Marco Antonio  
2001 *Minería y desarrollo regional: el caso de la explotación de manganeso en el norte de Hidalgo*, Tesis de maestría en geografía, Facultad de Filosofía y Letras, México, UNAM.
- INEGI  
1995 *Molango de Escamilla. Estado de Hidalgo. Cuaderno estadístico municipal*, México, INEGI.  
1997 *División territorial del estado de Hidalgo de 1810 a 1995*, México, INEGI.
- INGARDEN, Roman  
1960,1998 *La obra de arte literaria*, México, Taurus-UIA.
- JAKOBSON, Roman  
1980,1996 "El metalenguaje como problema lingüístico", en: *El marco del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica.  
1982,1999 "El problema de los géneros discursivos", en: *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- JOHNSON, Mark  
1987 *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- JOSEPH, Isaac  
2000 "*Décrire l'espace des interactions*" en Lévy & Lussault, Logiques de l'espace. esprit des lieux. Géographies à Cerisy, París, Belin.
- KANT, Edgar  
1971 "*Classification and Problems of Migrations*", en Wagner & Mikesell: *Readings in Cultural Geography*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- KANT, Manuel  
1935 *Antropología en sentido pragmático*, Tr. del alemán por José Gaos, Madrid, Revista de Occidente.
- KATZ, Friedrich  
1984 *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Era.
- KROEBER, Alfred L.  
1939 *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press.

- KUKLA, André  
2000 *Social Constructivism and the Philosophy of Science*, London & New York, Routledge.
- LAKOFF, George & JOHNSON, Mark  
1980,1995 *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Catedra Teorema.
- LAMEIRAS, José  
1969 *Metztitlán. Notas para su etnografía*, Tesis de maestría en ciencias antropológicas, México, ENAH.
- LEÓN PORTILLA, Miguel & SILVA GALEANA, Librado  
1991 *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*, México, SEP-Fondo de Cultura Económica.
- LEROI-GOURHAM, André  
1964 *Le geste et la parole. Vol. I: Technique et langage; Vol. II: La mémoire et les rythmes*, París, Albin Michel.
- LEVELT, Willem J.M.  
1996 "Perspective Taking and Ellipsis in Spatial Descriptions", en Bloom, Paul, et.al., Language and Space, Cambridge, The MIT Press.
- LEVINSON, Stephen C.  
1989 *Pragmática*, Barcelona, Editorial Teide.  
1996 "Language and Space", Annual Review of Anthropology, 25:353-82.  
1996 "Frames of Reference and Molyneux's Question: Crosslinguistic Evidence", en Bloom, P. Op.cit.  
1997 "Language and Cognition: The Cognitive Consequences of Spatial Description in Guugu Yimithirr", Journal of Linguistic Anthropology 7(1).  
1998 "Studying Spatial Conceptualization across Cultures: Anthropology and Cognitive Science", Ethos 26 (1).
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1998 *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- MAUSS, Marcel  
1950,1985 "Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", Sociologie et anthropologie, París, Presses Universitaires de France.
- MEAD, George H.  
1982 *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós.
- MEADE, Joaquín  
1949,1987 *La Huasteca Hidalguense*, México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas-Gobierno del Estado de Hidalgo.
- MERLEAU-PONTY, Maurice  
1945,2000 *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- MOLINA, Fray Alonso de  
1992 *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Editorial Porrúa, S.A.
- MONDADA, Lorenza  
2000 *Décrire la ville. La construction des savoirs urbains dans l'interaction et dans le texte*, París, Anthropos.

- MONTOYA BRIONES, José de Jesús  
1996 *Etnografía de la dominación. Cien años de violencia en la huasteca*, México, INAH.
- NICOLÁS, Juan antonio & FRÁPOLLI, María José (eds.)  
1997 *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos.
- NISHIDA, Kitaro  
1921,1995 *Indagación del bien*, Barcelona, Gedisa.
- MARQUARD, Odo  
2001 *Filosofía de la compensación. Estudios sobre antropología filosófica*, Barcelobna, Paidós.
- POLLIER, Nicole & Rosberry, William  
1989 "Tristes Tropes: Postmodern anthropologists encounter the other and discover themselves", *Economy & Society* (18:2), pp.245-264.
- PONCE, Pedro  
1892,1987 "*Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*", en El alma encantada, México, Fondo de Cultura Económica.
- REDDY, William M.  
1997 "Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology* (38:3), pp.327-351.
- RÉMY, Siméon  
1885,1999 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*, México, Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul  
1973 "La fonction herméneutique de la distantiation", *Philosophy Today*, XVII.  
1975,1980 *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa.  
1976,1995 *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXIUA.  
1985,1995 *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI.
- RIVERO LARREA, José Antonio  
2001 "*Situación de la minería mexicana en el 2000*", *Minería*, Camimex, Vol.X(8), enero-marzo.
- RUIZ DE ALARCÓN, Hernando  
1629,1987 "*Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España*", en El alma encantada, op.cit.
- SACCHI, Duccio  
1997 *Mappe dal Nuovo Mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in Nuova Spagna (Secoli XVI-XVII)*, Milano.
- SAHAGÚN, Fray Bernardino de  
1956,1999 *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa.
- SAHLINS, Marshall  
1960,1993 "Evolución específica y general" en Bohannan & Glazer: Antropología. Lecturas, Madrid, McGraw-Hill.  
1985,1997 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa.

- SALMERÓN, Fernando  
1989 *Los límites del agrarismo*, México, El Colegio de Michoacán.
- SÁNCHEZ, A. & SÁNCHEZ, M.T.  
1992 *Los mineros del manganeso: aspectos de la organización territorial de la explotación de ferrosos en el norte de Hidalgo*, Pachuca, México, Instituto Hidalguense de la Cultura.
- SEARLE, John  
1969,1994 *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, México, Planeta-Agostini.
- SPERBER, Dan  
1974 *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.  
1982 *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.  
1996 *La contagion des idées*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- SPERBER, Dan & Wilson, Deirdre  
1982 "Mutual Knowledge and Relevance in Theories of Comprehension", en Smith, N.V. (comp.), *Mutual Knowledge*, London, Academic Press.
- SPINOZA, Baruch  
1677,1977 *Ética*, México, Editorial Porrúa.
- STEWART, Julian H.  
1955 *The Theory of Culture Change. The Methodology of Multilinear Evolution*, Illinois, University of Illinois Press Urbana.
- TALMY, L.  
1983 "How language structures spaces", en Pick & Acredolo (Eds.), *Spatial orientation: Theory, research, and application*, New York, Plenum Press.
- TODOROV, Tzvetan  
1982,1992 *Simbolismo e interpretación*, Venezuela, Monte Ávila Editores.  
1984 "Las categorías del relato literario", en Barthes, Roland, et.al. Análisis estructural del relato, México, La Red de Jonás, Premia Editora, pp.159-195.
- VAN YOUNG, Eric  
1992 *Introduction: Are Regions Good to Think?*, en Mexico's Regions. Comparative History and Development, San Diego, Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD.
- VANDERWOOD, Paul J.  
1986 *Desorden y progreso. Bandidos, policías y desarrollo mexicano*, México, Siglo XXI.
- VICO, Giambattista  
1725,1978 *Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig  
1992 *Gramática filosófica*, México, UNAM.  
2001 *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza Universidad.

## Entrevistas

- ABREGO  
2000 *Don Manuel Sánchez Vite*, Molango, septiembre.
- ACAYUCA  
2000 *Charla con un ex trabajador de la compañía AUTLÁN*, Camino a Huejutla, mayo.
- ALONSO, Adelaido  
2000 *Las manifestaciones católicas*, Cuxhuacán, noviembre, E6.
- BAUTISTA TOVAR, Miguel  
2000a *Fundamento de Cuxhuacán. Relaciones intervecinales. Los Austria. Tonalmilli-Cehualmilli*, Cuxhuacán, 21 de febrero, E1.  
2000b *Música de Zacoatla, topónimos, “el náhuatl se va a acabar”, caciques, cosas tristes (memoria)*, Cuxhuacán, 13 de marzo, E6.  
2000c *Tlacoapa, El incendio de la escuela, Profesor Florencio Hernández, Registro del pueblo, Reacción a la historia del pueblo relatada en San Miguel Ayotempa, Naguales*, Cuxhuacán, 16 de marzo, E2.  
2000d *Lugares (topónimos), significado en náhuatl, Historia del maíz, Ofrendas y cerros*. Cuxhuacán, 23 de marzo, E2.  
2000e *Cintectli, Usos rituales del maíz, Historia de la enfermedad de don Miguel, significado del baile de los elotes (Tlamanes), Relato de la mordedura de una serpiente y su remedio*, Cuxhuacán, 23 de marzo, E3.  
2000f *Topónimos, los topónimos desencadenan historias de la memoria colectiva, Otoniel Miranda, historia del maíz negro (las hormigas arrieras)*, Cuxhuacán, 25 de marzo, E3.  
2000g *Topónimos (Con la participación de F. Salmerón), Historia del Michteco, Los dueños del cerro, Historia del cuervo (recreación de un relato de Ixcuicuila)*, 29 de marzo, E3.  
2000h *Vados de agua, topónimos, El mudo que se vistió de mujer, la sirena, el río tiene dueño*, 11 de abril, E4-E5.  
2000i *Linderos y topónimos, lectura del primordial de tierras de 1877*, Cuxhuacán, 17 de mayo, E5.  
2000j *Pochotzintla, el comercio, Cadena generacional, Sueños, Naguales y aprendices*, Cuxhuacán, 24 de mayo, E6.  
2000k *Colindancias: el caso de Teletla, Tamala versus Cuxhuacán, Jefes de armas, reproducción del diálogo con Tobías Cabrera, Naguales como representantes de un pueblo*, Cuxhuacán, 21 de mayo, E6.  
2000l *Historia de santo maicito, significado del maíz, el alimento es para todos, unión de las fiestas de San Miguel y San Francisco*, Cuxhuacán, 4 de octubre, E6.  
2000m *La minera Autlán, El profesor comunitario pagado por la compañía, Historia de las nubes, La virgen del Michteco, Tecihuapil, El cristo de la Huasteca, La aparición de Ixcatlán, el dictum de don Pancho*, Cuxhuacán, 14 de octubre, E6.

- 2000ñ *Historia del maíz negro, Topónimos, historia de los Miranda y el terreno de la Vega, Cuxhuacán, octubre 23, E6.*
- 2000o *Linderos, 1936, Otoniel Miranda, Doña Cleofás, pirichar, soñar, Cuxhuacán, 1 de noviembre, E6.*
- 2000p *Las orientaciones en náhuatl: poniente / oriente, significado del cordón mortuorio, evocación de conversaciones en náhuatl, Cuxhuacán, 2 de noviembre, E6.*
- 2000q *La Vega, Don Santos, Orientaciones: el Norte, Animas, Mariposas (ética de lugar), Xantolo, De san Jerónimo a san Hilario, Cuxhuacán, 3 de noviembre, E6.*
- 2000r *La familia de Otoniel Miranda, El caso de Teletla, La candidatura de Rojo Gómez, Toma de la plaza de Molango, la muerte del Coronel, el fracaso de Otoniel como gobernador del estado de Hidalgo, Cuxhuacán, 4 de noviembre, E6.*
- 2000s *Los matanceros, ritual de año nuevo, tlacihuines, sueños, Cuxhuacán, 10 de noviembre, E6.*
- 2000t *Profesores, aparición de la virgen, dictum de don Pancho: No queremos brujos ni evangelistas, Cuxhuacán, 9 de diciembre, E6.*
- 2001 *Lo que se hace ya no se deshace, Octubre 4, Cuxhuacán.*
- 2002 *Tlalticpactli. Altepetl, octubre 4 y 6, Cuxhuacán.*
- BAUTISTA, Dimas & Señora (+)
- 2000 *Fundamento del pueblo. Descripción de arroyos, Cuixtlazolli, Cuixhuacan, Religión. Cuxhuacán, 23 de febrero, E1.*
- BAUTISTA, Miguel & BAUTISTA, Silvestre
- 2000 *El comercio en Cuxhuacán, Historia de los judiciales: problema Santos Bautista, Cuxhuacán, 23 de mayo, E6.*
- BAUTISTA, Ponciano
- 2000 *Fundación y trayectoria de la religión pentecostal, Cuxhuacán, 10 de abril, E4.*
- CABRERA, Tobías
- 2000a *1932:linderos, Controversia Tamala-Cuxhuacán, Historia de las carreteras, Tepehuacán, 21 de mayo, E6.*
- 2000b *El caso de Florencio Hernández, las creencias y los tlamanes, Tepehuacán, 21 de mayo, E6.*
- CANO, Apolonio
- 2000 *El trabajo en la minera Autlán. Descripción de un ex-trabajador, Cuxhuacán, 22 de febrero, E1.*
- CANO, Calixto
- 2000a *Fundamento de Cuxhuacán, significado náhuatl, colindancias, primordial de tierras, tlacihuini, Cuxhuacán, septiembre, E6.*
- 2000b *Linderos (1932), Deícticos en náhuatl, Cuxhuacán, 9 de diciembre, E6.*
- 2000c *La década de 1930, Cuxhuacán, 10 de diciembre, E6.*
- CANO, César (niño)
- 2000 *Fotoelicitación, Cuxhuacán, 14 de noviembre, E6.*
- CANO, Nieves



- 2000a *Historia de vida. Itinerarios de arrieros/comerciantes. Narración de trayecto a Zacualtipán, San Luis. Historia del palacio de gobierno local, Cuxhuacán, 19 de febrero, E1.*
- 2000b *La división de 1964: Tepehuacán versus Molango, reminiscencias del caciquismo, Cuxhuacán, septiembre, E6.*
- ESTEBAN  
2000 *Remedio de milpas, 18 de mayo, E6.*
- GARCÍA LUCAS, Amelia & MORALES, Jesús  
2000 *Fundamento de Cuxhuacán. Procesiones. El carnaval. Las máscaras. Los elotes. Problemas de linderos: Ixcuicuila, Acayuca. Cuxhuacán, 20 de febrero, E1.*
- GONZALO  
1999 *La contaminación en Molango, entrevista informal, Molango.*
- JUVENCIO, Julia  
2000 *Cuxhuacán en su infancia, historia de la serpiente de fin de año, Tlachiuhin, historia de la floja, Cuxhuacán, 26 de marzo, E3.*
- JUVENCIO, Julia  
2000 *Cerros, piedras, carretera, cómo pixcar el maicito, remedios de milpas, Cuxhuacán, 13 de abril, E5.*
- LANDITO, LULIS & ROCÍO  
2000 *Fotoelicitación y supersticiones, Cuxhuacán, 20 de octubre, E6.*
- LOZANO  
1999 *Sueños de un munícipe. Molango, agosto, E1.*
- MARCIAL  
2000 *Los venadillos: conjuro en náhuatl, Cuxhuacán, 18 de mayo, E6.*
- MATÍAS  
2000 *Juan Ceniciento, Cuxhuacán, 18 de mayo, E6.*
- MIGUEL, Romualdo  
2000a *Historia del incendio, El espacio habitacional en la década de 1950, Florencio Hernández, Comuneros, Cuxhuacán, 30 de marzo, E4.*
- 2000b *Don Florencio, Casas Blancas, Bartolo Vásquez, Cuxhuacán, 12 de abril, E5.*
- 2000c *Espacio habitado en 1940, Planeamiento urbano, Itinerario de 42 vados hasta llegar a Tamazunchale, Epixtla, Cuxhuacán, septiembre, E6.*
- 2000d *1966: Abrego y la división del pueblo, Florencio y Metodio, Casas Blancas, Cuxhuacán, septiembre, E6.*
- 2000e *El cafetal de los Austria, División del pueblo, Transición de Abrego al gordo Anselmo, Ejidatarios/Comuneros, Cuxhuacán, 30 de septiembre, E6.*
- MOMO  
2002 *La experiencia laboral de Chaki en el Norte, Cuxhuacán, diciembre.*
- PADUA, Lázaro; VÁSQUEZ, Ángel & SANTIAGO, Hilarino  
2000 *Fundamento de Cuxhuacán, Minera, Problema de linderos: Ixcuicuila versus Cuxhuacán, Los Austria, Entrevista colectiva, San Miguel Ayotempa, 7 de marzo, E2.*

- PROFESOR SIMPLICIO  
2000 *Los profesores inculpados de acoso, Las migraciones, los comités, Cuxhuacán, 22 de mayo, E6.*
- SANTIAGO, Juan & TOVAR, Luis  
2000 *Historias de caminantes y caminos, capotes de palma entretejida, Siembras, Trayecto aguardiente Tlanchinol, Tlacihuines. Cuxhuacán, 22 de febrero, E1.*
- SILVA, Aurelio  
2000 *La contaminación de Autlán y el movimiento serrano, Molango, Entrevista, octubre.*
- TRINIDAD, Domingo; BAUTISTA, Miguel; MIGUEL, Romualdo  
2000 *Historia de Hermilo, Corrido de los Muñoz, Naguales, La política según el delegado, Los huapangos de los favoritos, fiesta de don Maqui Tomás, Cuxhuacán, octubre, E6.*
- TOMÁS BAUTISTA, Alfonso  
2000 *Fotoelicitación, Cuxhuacán, 12 de noviembre, E6.*
- TOMÁS, Ángel  
2000 *Construcción de la carretera de terracería, El triunfo del PPS en la comunidad, la derrota del PRI en Molango, el chisme que acabó con Horacio, Cuxhuacán, 30 de marzo, E4.*
- TOMÁS, Cosme  
2000 *Acto de desobediencia al cacique frente a los representantes de los pueblos serranos, el caso de la Vega, Cuxhuacán, 23 de octubre, E6.*
- TOMÁS, Cosme & VITE, Eleonora  
2000 *El Nixcon, Historia de cómo pixcar (la floja) el maíz, el fogón, ritual de casas, loa aignos y la siembra, interpretación de las nubes, los colores del maíz, las rifas, Cuxhuacán, 23 de octubre, E6.*
- TORRES VÁSQUEZ, Martín  
2000 *Fundamento de Cuxhuacán. Minera Autlán. Cañales. Milpas. Cuxhuacán, 21 de febrero, E1.*
- TOVAR, Luis  
2000a *Historia del Cintectli, Cuxhuacán, 26 de marzo, E3.*  
2000b *Historia de la guerra de animales de ponzoña contra los de pezuña, Cuxhuacán, 26 de marzo de 2000, E3.*  
2000c *La serpiente de las siete lenguas: ¿quién se casa con la princesa? Primeramente Dios que va a salir bien, Cuxhuacán, 27 de marzo, E3.*
- VÁSQUEZ, Ángel  
2000a *Problemas de colindancias con Ixcuicuila, El caso de Epixtla y la demanda promovida por don Santos Bautista, Cuxhuacán, 30 de marzo, E3-E4.*  
2000b *Litigio de terrenos entre Cuxhuacán y don Santos Bautista, Cuxhuacán, abril, E6.*
- VÁSQUEZ, Efigenia  
2000 *Descripción de una cocina, Cuxhuacán, 18 de mayo, E6.*

- VÁSQUEZ, Leonardo (+)  
2000 *La muerte de Metodío Cabrera*, Cuxhuacán, abril, E-6.
- VELASCO, Manuel  
2000 *Representante de la COEDE en Molango, Diagnóstico ambiental, percepción de la región*, Molango, 26 de octubre, E6.
- VITE, Pedro & ZENIL, Gertrudis  
2000 *Inversión de papeles, historia de una comunera que sustituyó a su esposo, historia de los hijos ingratos*, 28 de febrero, E2.
- VITE GARCÍA, Flora  
2000a *Oráculo del maíz, reconocimiento de enfermedades, significado de los números 7 y 14, curación de una casa*, Cuxhuacán, 22 de marzo, E2.  
2000b *Lectura de la lumbre, los mensajeros de un caminante que se anuncia*, Cuxhuacán, 18 de mayo, E6.
- VITE VÁSQUEZ, Hermilo  
2000 *Cabañuelas, Interpretación de la luna, Prospectiva de Cuxhuacán: ¿cómo será Cuxhuacán?*, Cuxhuacán, 1 de marzo, E2.
- ZUZTAETA  
1999 *Ejercicios de fotoelicitación*, Molango, agosto.

## Trabajo de campo

1. Agosto 1999. - Recorrido por quince poblados de la región Molango. Incluye descripciones fisiográficas, entrevistas informales, descripciones del eje minero de Molango.
2. Febrero-Mayo, 2000. - Experiencia de trabajo de campo en Cuxhuacán, San Miguel Ayotempa, Tamala, Tepehuacán y Otongo.
3. Julio 2000. - Rituales de transición de las salidas escolares, y la incorporación de los jóvenes a los circuitos urbanos y laborales exógenos.
4. Septiembre 2000-Enero 2001. - Experiencia de trabajo de campo en Cuxhuacán, Molango y Ayotempa. Otongo-Tlanchinol. Descripción de itinerarios de la minera Autlán. Entrega de relatos compilados. Archivo local de Cuxhuacán.
5. Marzo-abril, 2001. - Registro de los rituales de carnaval y semana santa en Cuxhuacán.
6. Octubre 2001. - Visita informal, festividades locales.
7. Diciembre 2001. - Trabajo de campo, preguntas específicas.
8. Octubre 2002. - Trabajo de campo, preguntas específicas.
9. Diciembre 2002. - Visita y entrega de un libro de relatos compilados.

## Documentos

- AC  
1877-1990 Escrituras, juicios locales, correspondencia oficial, registro de faenas, listas de peones para los caciques, demandas judiciales, demandas y documentos promovidos con relación a la minera Autlán.
- AGN  
27/04/1616 Vol.7, Exp.39, Foja 18, Indios.
- AGN  
31/07/1602 Exp.193, Foja 77, General de parte.
- AGN  
1602 Vol.23, Foja 246v, Mercedes.
- AGN  
1591 Vol.6, Exp.155, Foja 36VTA, Indios.
- AGN  
1591 Vol.5, Exp.1038, Foja 336 VTA, Indios.
- ALONSO, Higinio  
1998 *Fundamento de Cuxhuacán, Cuxhuacán.*
- COEDE  
1999 *Cuestionario sobre impacto ambiental, Molango.*
- ESTADÍSTICA DE BASE  
2000 Programa PROGRESA, Clínica de SSA, Cuxhuacán.
- ESCRITURA DE TERRENOS  
1877 Primordial de adjudicación de terrenos. Cuxhuacán.  
1920. Cuxhuacán.  
1961 Plano definitivo y título de propiedad. Cuxhuacán.
- MENDOZA BAUTISTA, Efraín  
1992 *Monografía de la ciudad y municipio de Molango, mecano-escrito, Biblioteca pública de Molango.*

## Siglas

- AC: Archivo de Cuxhuacán  
AGN: Archivo General de la Nación  
CNC: Confederación Nacional Campesina  
COEDE: Comisión de Ecología del Estado (Hidalgo)  
CONAFRUT: Consejo Nacional Frutícola  
PRI: Partido Revolucionario Institucional  
PROCAMPO: Programa de apoyo al Campo  
PROGRESA: Programa Regional de Salud  
PPS: Partido Popular Socialista

## Vocabulario nahua de Cuxhuacán

Acamaya.- langostino de río  
Achichipic.- lugar donde escurre el agua a cuentagotas  
Acohuixpan.- lugar de acociles  
Amo ximolini.- vas muy rápido, detente.  
Apachite.- especie de serpiente, es venenosa  
Atl.- agua  
Atochí.- armadillo  
Ayota.- calabaza  
Ce ycnoyollo.- el que tiene un espíritu diferente.  
Cececapa.- lugar de piedras de alumbre. Lugar frío.  
Centli (Sintli).- maíz  
Centeuctli.- el dueño del maíz.  
Chengo.- flojo, perezoso  
Chipauac.- blanco  
Chiquiuite.- canasto o red de mimbre  
Ciuatl.- mujer  
Ciuatlacamichin.- sirena  
Comala.- terreno plano, vega.  
Cozol.- langostino de río con rayas amarillas  
Coyotl.- coyote  
Coztic.- amarillo  
Cuatañar.- realizar el coito  
Cuxhuacán.- casa de árboles que resisten el fuego  
Ehecatl.- viento  
Ejecame.- deidad que representa el viento y una orientación cardinal  
Güigüe.- estúpido  
Hasta moztla.- hasta mañana  
Hasta nepa.- lejísimos, hasta la chingada.  
Hueca.- lejos  
Huhuateixpa.- lugar quemado por el rayo para acabar con el estruendo de las aves que ladran como perros.  
Jilote.- mechón de pelo de la planta de maíz en estado tierno  
Mauaquite.- especie de serpiente, la más venenosa  
Mazacoatl.- víbora de venadillo  
Michteco.- casa de los peces  
Nacazquauitl.- árbol orejón  
Nagual.- hombre que toma prestado el espíritu de un animal. Tiene la facultad de trasladarse de un lugar a otro desafiando el tiempo.  
Nahualatl.- manantial que mana de la cueva. Casa de los animales.  
Papalometl.- mariposa  
Pemuztitla.- lugar de pemuches  
PilCenteuctli.- santo maicito.  
Pilichar.- figura alusiva a los ancianos convertida en verbo: pedir atole y tamales que dejaron para los abuelos, en honor de su memoria.

Pochotl.- ceiba  
Popozomecatl.- raíz curativa. Al soplar hacia dentro de ella, expulsa espuma con burbujas. Tiene la facultad de unir el cuerpo y el espíritu de las gente que se asusta.  
Quema.- sí  
Quiyauitl.- lluvia  
Sayolimetl.- abeja  
Sayolin.- mosca  
Tata huehuetzin.- padre viejo. San Francisco.  
Teciqual.- la dueña del cerro  
Tecihuapil.- lugar donde pende de las trenzas una niña  
Temascalateno.- lugar de piedras de temascal.  
Temicti.- sueño  
Tenacastla.- cerro donde abundan los árboles orejones  
Teocentli (tiucentli).- padre del maíz  
Teoloch.- cerro de la calavera  
Teopa.- iglesia  
Teotlaquiltē.- buenas tardes (noches)  
Tetzacoatl.- casa de la serpiente  
Texolotl.- cerro cholote, cerro raso, sin vegetación.  
Tlaciuin.- horroroso, espantajo. Provoca cansancio y desperdiga a los caminantes de su camino. Empaña la vista.  
Tlaconomiyani.- trueno  
Tlaçôcamati.- Gracias  
Tlahuelompa.- tierra resbalosa  
Tlalticpactli.- estamos sobre la tierra (estamos en el mundo, tenemos vida)  
Tlapehual.- trampa de cacería, cajón.  
Tlatzintla.- hasta abajo en la tierra, norte  
To animahuatl.- ánima  
Tolantla.- lugar de árboles de tule  
Tonallixpa.- el primer lugar donde asoma el sol y alumbra la tierra  
Tonalte.- buenos días  
Toyo.- pájaro adivino  
Xilonen.- madre del maíz tierno  
Yayauic.- la noche oscura  
Yolotl.- corazón  
Youaltetl.- piedra de la noche  
Youalli.- noche  
Zacahuil.- tamal gigantesco