

Complejidad, Transdisciplinariedad,
Decolonialidad, Semiosis
y Análisis del Discurso



Reconstruir las memorias del agua

Resistencias al olvido
en el Lago de Texcoco

Oscar Ochoa Flores



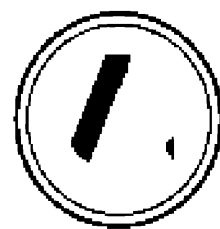
COMPLEJIDAD, TRANSDISCIPLINARIEDAD, DECOLONIALIDAD
SEMIOSIS Y ANÁLISIS DEL DISCURSO

Reconstruir las memorias del agua

OSCAR OCHOA FLORES

EDITORA
JULIETA HAIDAR

Escuela Nacional de Antropología e Historia de México



ANALÉCTICA

Oscar Ochoa Flores

Reconstruir las memorias del agua: resistencias al olvido en el Lago de Texcoco. -1ra. ed. Ciudad de México: ENAH, Casa Editorial Analéctica; Arkho Ediciones; Red de Pensamiento Decolonial; Red CoPaLa; Revista FAIA 2021. (36,12 x 45,17 cm.)

156 MB : 36,12 x 45,17 cm.

ISBN: 978-987-88-2443-7

Primera edición: Octubre de 2021, Ciudad de México.

D. R. © 2021 de la presente edición
Casa Editorial Analéctica
www.analectica.org

Dirección Editorial: Juan Carlos Martínez Andrade & Fernando Proto Gutierrez

Diagramación & Maquetación: Agustina Issa

Diseño de portada: Oscar Ochoa Flores

Este libro ha sido dictaminado por pares académicos.

Acceso abierto para descarga gratuita

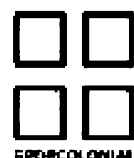
ISBN: 978-987-88-2443-7

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor, y en su caso de los tratados internacionales aplicables, la persona que infrinja esta disposición, se hará acreedora a las sanciones legales correspondientes



ANALÉCTICA

en Co-edición Internacional con Arkho Ediciones,
Red de Pensamiento Decolonial, Red CoPaLa &



Revista
CoPaLa



Hecho en México

DIRECTOR DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
HILARIO TOPETE LARA

EDITORA

JULIETA HAIDAR

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

COMITÉ EDITORIAL

Cada libro de esta serie ha sido sometido a revisión y dictamen por pares en un proceso doble ciego, ejercido por el comité editorial.

PAOLO OREFICE

Universidad de Florencia, Italia

MARIA EUGENIA FLORES

Universidad Autónoma de Nuevo León, México

EDUARDO CHÁVEZ HERRERA

Universidad Nacional Autónoma de México, México

OLIVIA FRAGOSO SUSUNAGA

Universidad Autónoma Metropolitana-Sed Azcapotzalco, México

MARIA TERESA OLALDE

Universidad Autónoma Metropolitana-Sed Azcapotzalco, México

OSCAR LONDOÑO

Universidad del Tolima, Ibagué, Colombia

SILVIA BAREI

Universidad de Córdoba, Argentina

IRENE MACHADO

Universidad del Estado de Sao Paulo, Brasil

LAURA GHERLONE

Universidad Católica, Argentina/Italia

ENRIQUE MADRAZO

Universidad Veracruzana, Xalapa, México

OSMAR SANCHEZ AGUILERA

Investigador Independiente, México

FREDDY JAVIER ÁLVAREZ GONZÁLEZ

Cátedra Unesco Universidad e Integración Regional,
Colombia/Ecuador

LILLY GONZÁLEZ CIRIMELE

Escuela Nacional de Antropología e Historia, México

EXPLICACIÓN CÓDICES (AMOXTLI)

OSCAR OCHOA FLORES (ENAH)

JOSÉ LUIS VALENCIA (ENAH)

Cuando el homo sapiens cruzó del viejo al nuevo continente Anahuac-Tawantinzuyú, hoy América, se prolongó la gran aventura migratoria de todas las especies vivientes de nuestro planeta, el humano no cesaba en transitar por los enormes edenes que iba descubriendo, dejando huellas y claras evidencias en ese peregrinar. Su capacidad creadora transformaría los ecosistemas para que lo mimaran, lo alimentaran y protegieran, pero la naturaleza humana lo obligó a continuar buscando nuevos senderos a pesar de los peligros. Poco a poco, el ser humano aprendió a narrar sus impresiones en los grandes lienzos de piedra, donde podemos contemplar las distintas cosmovisiones, cosmopercepciones del mundo.

El continuum cultural con su dinamismo propició las concentraciones en grandes urbes, en donde se generaron magnánimos saberes en la región denominada Mesoamérica, que evolucionó por 45 siglos hasta su interrupción por la invasión española. En este amplio territorio, floreció una de las tecnologías más importantes de la humanidad, la escritura, con sus peculiaridades, como fueron los *amoxtin*, narraciones visuales llenas de cronotopos distintos, de contenidos míticos, históricos,

A principios del siglo XVI arribaron misioneros cristianos junto con los soldados españoles, quienes se encargaron de estigmatizar los *amoxtin* por considerarlos demoniacos, contra la evangelización, por lo que fueron a la hoguera; una destrucción del saber, un

El término *amoxtli* se equipara con el de libro (*amoxtin* es el plural=libros) que más tarde lo transformarán como códice, con el cual se conocerán los manuscritos mesoamericanos.

epistemicidio considerado como uno de los genocidios culturales más atroces de la historia, muy pocos *amoxtin* precuahtémicos lograron sobrevivir.

Afortunadamente, hubo clérigos que se interesaron por descubrir y entender las culturas recién descubiertas y solicitaron a los escritores originarios que reelaboraran sus libros sagrados, por lo que algunos *amoxtin* perdidos durante la época colonial cobraron vida, aunque ya contaminados por la mirada de los peninsulares. Por lo mismo, los investigadores que quieren analizarlos deben rastrear sus iconografías que previamente ya habían sido acuñadas en las piedras, cerámica, madera, cuernos y otros materiales que soportaron el desgaste natural del medio, y las imágenes se conservaron casi intactas.

Los interesados por estudiar el origen y la historia de la escritura mundial se han encontrado con serias dificultades para clasificar el estilo utilizado en Mesoamérica, los más progresistas han dejado de lado el empeño por considerar que la evolución de la escritura está restringida a un solo camino: pictografía lexigrafía alfabeto, éste último ya como el uso de signos que representan los fonemas del habla, o sea, la escritura eurocéntrica. Sin embargo, hay una ramificación de origen que no encaja en tal taxonomía lineal, nominada *semasiografía*, el arte primitivo se encaja en este tipo, al igual que las ideografías. Desafortunadamente, la categoría desdibujó sus fronteras, comenzó con un intento de acceder a las imágenes desde su extensión semántica, ahora ya incluye lenguajes artificiales, como la música o el álgebra.

Las características de la escritura bosquejada en los *amoxtin* rebasan el reduccionismo intencionalmente impuesto, es necesario crear una nueva categoría para facilitar mejor el estudio de los

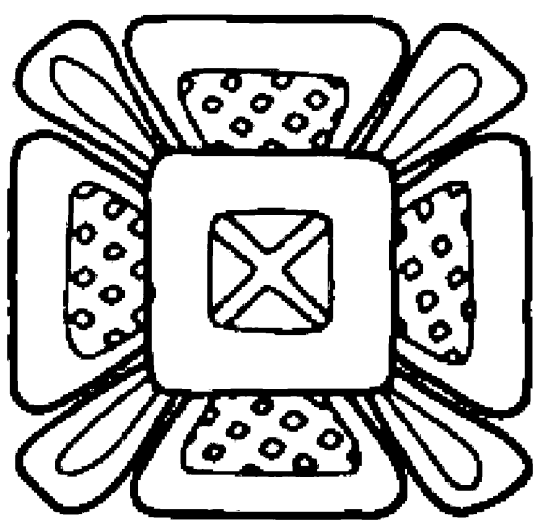
Categoría decolonizadora en lugar de prehispánica, que ahora recobra realce por los 500 años de la caída de la ciudad de la Mexico-Tenochtitlan.

amoxtli, cuando más que su escritura visual admite diferentes niveles de complejidad, sus iconografías pueden involucrar iconos, símbolos, alegorías, o en general, tropos retóricos y de construcciones gramaticales con difrasismos, tan comunes en Mesoamérica. Una opción podría ser clasificar su escritura como *semiográfica*. De cualquier forma, los maravillosos *amoxtin* han funcionado como dispositivos de representación descriptiva y como depósitos mnemotécnicos, puesto que han servido a la memoria de la cultura y a la inteligencia colectiva del pueblo mexicano como fortaleza para su resistencia contra las perturbaciones culturales. Es un hecho que desde la época colonial la estrategia de defensa de los sabios mexicanos fue la de asumir que los signos ancestrales sufrieran cambios en el plano de la expresión pero no en el plano del contenido, derivado por una dialéctica de los procesos transculturales que se han dado, desde el encontronazo de dos semiosferas con semióticas ininteligibles entre ellas.

Las culturas ancestrales consagraban a los profesionales escribanos o *tlacuilos* por ser los dueños de la 'tinta negra y roja', difrasismo para asignarle al conocimiento la cualidad cromática, obtenida de los recursos naturales como la hematita, el hongo del nopal o de la grana cochinilla, que servían para ilustrar el papel *amate*, elaborado de la corteza de un árbol. El difrasismo tiene también la intención de conectar la amplia gama de colores, con la de los distintos conocimientos. Por otro lado, los *amoxtin* más atractivos son los que fueron hechos en forma de biombos, pero hay otros más, como los mapas con los que se atiende los aspectos histórico-jurídico-económicos, o los herbolarios para la cuestión medicinal. De los primeros, el Borgia, Borbónico, Fejérvàry-mayer, Magliabecchi y más, fueron los preferidos para estudiar los asuntos teológicos y mágicos, con los que se calculaba la cuenta de los destinos. Gracias a sus lecturas podemos analizar los textos de la Piedra del Sol: en su interior se aprecian 20 signos calendáricos, cada uno representando

una puerta al universo, es decir, al multiverso. Al mismo tiempo se hace la decodificación del textopoyético de los 'cuatro soles' que sucedieron antes del nuestro, el quinto sol, *nahui ollin* o cuatro movimiento. A su vez, en la iconografía central, holísticamente observable, está el mitopoético de la venida del sexto sol. Este es un texto que está registrado a lo largo de toda la historia mesoamericana, nombrado genéricamente como quincunce, forma simbólica, cuyo registro viene desde los olmecas, aparece por todas las culturas mesoamericanas, con los mayas y Teotihuacan entre ellas, en el vientre de la Virgen de Guadalupe, y en la 'santa forma' elaborada durante el ritual sagrado de la velación de la Danza Conchera en la actualidad, es decir, es un texto-símbolo que tiene un peregrinar de 5000 años.

Como el quincunce hay otros cronotopos más que tienen la función netamente mnemotécnica, pero todos ellos solamente se pueden comprender desde una perspectiva espacio-temporal no discreta, pues son transdimensionales y diacrónicos-paradigmáticos, una perspectiva ajena a nuestra práctica lectora actual que es unidireccional. Cuando se logre penetrar en la profundidad de esos cronotopos, seguramente se abrirán nuevos senderos para desentrañar la realidad compleja de formas netamente insospechadas.



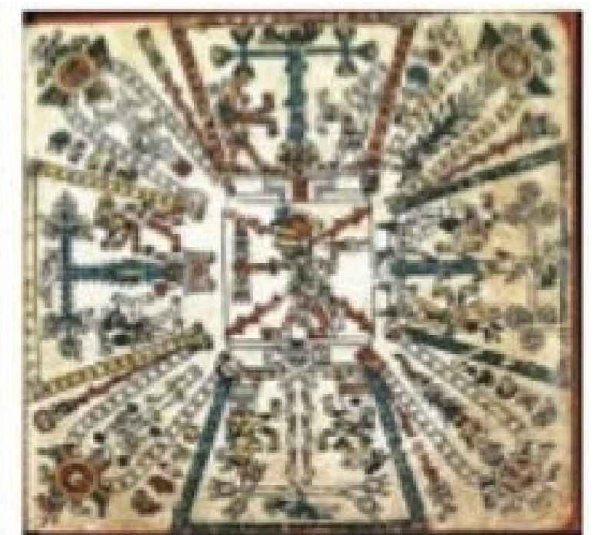
(a) La Venta. Olmeca.
Del 3000 al 600 a.n.e.



(b) Teotihuacan.
Del 200 al 700 d.n.e.



(c) Códice Madrid f. 75 y 76.
Maya Clásico



(d) Códice Fejervary Mayer.
Foja 1. Nahuatl Posclásico

Descripción Códice Xolotl, Lámina 1

El Códice Xolotl, cuya primera lámina sirve de fondo para la portada de esta serie, es un manuscrito pictográfico de la tradición mesoamericana resguardado por la Biblioteca Nacional de París. Este documento contempla cuatrocientos años de historia en la Región Acolhua y sus ciudades *Texcoco*, *Huexotla*, *Cohuatepec*, *Cohuatilinchán*, además de la ciudad *mexica* de *Tenochtitlan*.

El códice relata la genealogía de los señores que gobernaron Texcoco, desde la llegada de *Xolotl* hasta el más célebre de sus sucesores: *Nopaltzin*, *Tlotzin*, *Quinatzin*, *Techotlalatzin*, *Ixtlilxochitl* y *Nezahualcóyotl*. El registro genealógico y geográfico abarca de 1068 a 1429 y fue utilizado por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl como una de sus fuentes para redactar la “Historia de la nación chichimeca”. Una hipótesis sugiere que el original se extravió a mediados del siglo XVI y una copia es la que llega hasta nuestros días.

La lámina 1 relata la entrada del Señor *Xolotl* y sus seguidores chichimecas que exploran el Valle y se relacionan con los refugiados de Tula (Tollan), cuyas ruinas abandonadas conocieron en su llegada a la Cuenca del Valle de México. Además, narra el paso de *Xolotl* por Mizquiahuala y su giro hacia Actopan, para después llegar adonde había cuevas. Esta lámina del códice señala lugares importantes en la migración chichimeca como Tula, los cerros de Zempoallan, Oztotepec, Tecpatepec, Quauhiacatl; cuevas que habitaron en su peregrinar como las de Oztoticpac, Tepetlaoztoc, Tzinacanoztoc, Techachalco, Oztotlitectlacoyan, Tlalanoztoc; ciudades como Teotihuacan, Culhuacan, entre otras. Es un relato de la migración chichimeca por estos lugares, deambulando por campos,

vestidos de pieles y zacate, guarecidos en las grutas y cuevas. En términos geográficos e históricos, aparecen en la parte superior derecha El lago de Chalco, seguido del Lago de Xochimilco; el principal cuerpo de agua simboliza al Lago de Texcoco, y el delgado brazo de agua extendido a la izquierda es la Laguna de San Cristóbal. En el extremo contrario está el Lago de Xaltocan, el cual rodea al pueblo del mismo nombre. Más adelante hay una pequeña salida que representa al Lago de Zumpango.

Fuentes bibliográficas

Códice Xolotl, (1980) Charles E. Dibble (edición, estudio y apéndice) Miguel León-Portilla (prefacio a la segunda edición), UNAM, México.

Breve historia del Códice Xólotl, Volumen1, Tlalnepantla, (2010), Municipio de Tlalnepantla de Baz.

Pueblos originarios. Escritura y simbología. Consultado el (1 de julio de 2021) en:

<https://pueblosoriginarios.com/norte/suroeste/chichimeca/xolotl.html>

Agustí, Jordi y Anton, Mauricio (2011). *La Gran Migración. La evolución más allá de África*. Madrid: Editorial Crítica.

Garlarza, Joaquin (1992). *In Amoxtli in Tlacatl. El libro, el hombre, códices y vivencias*. México: TAVA.

Magaloni, D. (2014). *Los Colores del Nuevo Mundo*. México: UNAM.

Sampson, Geoffrey (1997). *Sistemas de Escritura. Análisis lingüístico*. Barcelona: Gedisa.

Valencia, José Luis (2012). *La Danza Conchera Azteca-Chichimeca. Memoria hologramaticultural de una tradición*. México: ENAH-INAH (Inédito)

Velázquez, Primo Feliciano (1992). *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles*. México: UNAM.

EXPLICACIÓN DE LA PORTADA

El símbolo tiene como unidad el epigrama del topónimo Atenco (a la orilla del agua en náhuatl), el cual se conforma de unos labios rodeados por agua. La escritura pictográfica nahua utiliza en muchas ocasiones partes del cuerpo humano, las cuales se articulan con algún otro elemento, en este caso el glifo del agua. El concepto literal es “a la orilla del agua”, el vocablo *tentli*, es labio, beso, filo, pero también en un sentido conceptual más abstracto significa “de memoria” como refiere Gutierre Tibon en su obra *El ombligo como centro cósmico*. En cierto sentido, Atenco también estaría relacionado con la memoria del agua.

Por lo anterior, el símbolo de la portada utiliza el pictograma repetidamente en un orden circular que va creciendo de tamaño como un mandala, para significar los muchos niveles de Realidad en los que se presenta el fenómeno de la memoria en una región ancestralmente lacustre.

SOBRE EL AUTOR

Oscar Ochoa Flores (Ciudad de México, 1973). Doctor en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), Maestro en Comunicación y Política por la UAM-Xochimilco y Etnólogo por la ENAH. También ha realizado estudios en Diseño de la Comunicación Gráfica en la UAM-Xochimilco. Sus principales líneas de investigación son la memoria colectiva desde la complejidad y la transdisciplinariedad y el análisis de las producciones semiótico-discursivas desde el análisis del discurso y la semiótica de la cultura. Ha realizado una estancia postdoctoral en el Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas (CINCCO) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Es miembro del Cuerpo Académico de Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura en la ENAH donde ha sido profesor, así como en la Universidad Veracruzana. Forma parte de la Asociación Latinoamericana de Análisis del Discurso (ALED) y del Centro Internacional de Investigación en Transdisciplinariedad (CIRET), Francia. Ha publicado diversos artículos en libros y revistas. Acreedor de la Medalla al Mérito Universitario por la UAM-Xochimilco en 2014 y beneficiario del Programa de Estímulo a la Creación Cinematográfica, en su modalidad de guion en 2007 a partir de su investigación sobre papel amate en el Alto Balsas, Guerrero.

PRESENTACIÓN SERIE LIBROS DIGITALES

En esta serie de *Libros Digitales Interactivos*, queremos cumplir con varios objetivos que nos parecen muy importantes frente a las contradicciones y a las problemáticas existentes en el mundo actual, en la humanidad, que oscurecen los horizontes de un modo catastrófico y preocupante.

En la serie, participan investigadores de alto nivel de varios países que han trabajado con epistemologías de vanguardia y críticas, y con los campos cognitivos de la SEMIÓTICA y del ANÁLISIS DEL DISCURSO, abordando varios objetos de estudio, distintas producciones semióticas y discursivas generadas por los complejos procesos culturales, políticos, económicos.

En primer lugar, destacamos el objetivo de integrar y considerar seis epistemologías críticas que son *la ANCESTRALIDAD, LA COMPLEJIDAD, LA TRANSDISCIPLINARIEDAD, LA DECOLONIALIDAD, LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUR Y LA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA REVISITADA*, muy necesarias para repensar una nueva civilización, una nueva humanidad, más allá del antropoceno.

En estos desarrollos y emergencias, podemos destacar algunos aspectos y planteamientos importantes: a) La necesidad de un pensamiento crítico, reflexivo frente a todas las imposiciones hegemónicas; b) La Importancia de asumir nuevas pautas de desarrollo para lograr una nueva civilización, que permita salvar la humanidad, al planeta; c) Reconocer todos los procesos cognitivos con la misma valorización, tantos los del Occidente, como los del Oriente; d) Ampliar el espectro cognitivo, saliendo de lo racional, que necesariamente está en recursividad con lo emocional, con lo

mítico, lo mágico, lo intuitivo, lo práctico, lo artístico; e) Proponer y defender escenarios distintos, en donde se luche por la igualdad de todos los seres humanos, de todas culturas, para superar todo tipo de dominación, y de injusticia; f) Colocar la ética como dimensión fundamental para superar los obstáculos y las contradicciones de la humanidad, de las civilizaciones actuales y g) Abrir caminos de convergencia y de diálogo entre múltiples dimensiones de la complejidad humana, tan contradictoria.

Para concretar las trayectorias expuestas, sintetizamos algunas características de las EPISTEMOLOGÍAS CRÍTICAS DE VANGUARDIA.

En las EPISTEMOLOGÍAS ANCESTRALES, INVISIBILIZADAS, que emergen con mucha vitalidad, destacamos algunas características:

- ❖ Continuum naturaleza-cultura
- ❖ Continuum espacio-tiempo
- ❖ Relación macrocósmica ↔ microcósmica con la vida
- ❖ La lógica de lo concreto recursiva con la lógica de lo abstracto
- ❖ La lógica contradictoria del yin ↔ yang
- ❖ Procesos cognitivos recursivos emoción ↔ razón
- ❖ Presencia de lo mágico, lo mítico, lo sagrado
- ❖ Importancia de lo colectivo sobre lo individual
- ❖ Ubuntu, Sumak kawsay y otros conceptos de diversas culturas ancestrales de Asia, de África, de América Latina

En la EPISTEMOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD, anotamos algunas

categorías y premisas, como una breve síntesis de *El Método*, de Edgar Morin (1997, 1999)

- ❖ La incertidumbre, lo impredecible, lo imprevisible
- ❖ Los principios fundamentales: lo dialógico, lo recursivo, lo hologramático
- ❖ La entropía y la neguentropía en recursividad:
DESORDEN ↔ ORDEN ↔ INTERACCIÓN ↔ ORGANIZACIÓN
- ❖ El Bucle tetralógico: unidad analítica nuclear relacionada con la espiral cósmica, con las espirales en lo micro y en lo macro.
- ❖ Los sistemas complejos que son abiertos, recursivos, retroactivos, relacionados con la auto-eco-organización viviente.
- ❖ La lógica de lo contradictorio fundamental: en todos los fenómenos está lo antagónico y lo complementario al mismo tiempo (principio presente también en el taoísmo)
- ❖ El Sujeto complejo, transdimensional, contradictorio en movimientos recursivos, horizontales, verticales, diagonales (Homo complexus)

En la *EPISTEMOLOGÍA DE LA TRANSDISCIPLINARIEDAD*, retomamos las siguientes categorías y premisas (Nicolescu (1996, 2006))

- ❖ Niveles de realidad del objeto: las dimensiones global, regional, nacional, local, lo macro, lo micro.
- ❖ Niveles de realidad del sujeto: las distintas formas de percepción que se configuran en la subjetividad, en la transdimensionalidad del sujeto.
- ❖ La relación sujeto ↔ objeto: recursiva, todo lo subjetivo es objetivo y vice-versa.
- ❖ El sujeto y el objeto transdisciplinarios, ligados a la

transdimensionalidad, la transrealidad, la transubjetividad.

❖ El tercer incluido y el tercer oculto: presentes en el paso de los niveles de realidad del objeto y los niveles de percepción del sujeto.

❖ La transculturalidad como un proceso articulado orgánicamente con la transdisciplinariedad, donde juegan un papel medular los niveles de Realidad, los procesos dialógicos.

EPISTEMOLOGÍA DE LA DECOLONIALIDAD / EPISTEMOLOGÍA DEL SUR, ambas se articulan aunque presenten matices distintos (Grosfoguel y Castro (2007); De Sousa (2018)

❖ Visibilizar los procesos cognitivos que están excluidos por la hegemonía occidental, que produjo varios epistemicidios.

❖ La decolonialidad del ser, del saber, del hacer, del poder, que conlleva a implicaciones y procesos muy complejos y transdisciplinarios, de resistencia, de reexistencia.

❖ Las dos defienden el reconocimiento de los procesos cognitivos desde otras trincheras, desde las fronteras excluidas por la hegemonía, y la inclusión del Sur Simbólico, de todo lo ancestral milenario.

❖ Las dos proponen la recuperación, la conservación, la lucha por la memoria de la cultura, por la memoria histórica ancestrales, y por otros tipos de memoria que resisten a pesar de los milenios, y siglos de dominación en el mundo.

❖ Críticar a profundidad al despojo, y recuperar todas las prácticas y elementos usurpados.

LA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA REVISITADA integra varias rutas

analíticas, para abordar diversas problemáticas del Siglo XX y XXI:

- ❖ Análisis de los procesos de globalización de todos tipos
- ❖ Estudios de las etapas actuales del Neoliberalismo, como las formas más destructivas del Capitalismo.
- ❖ Análisis de los movimientos sociales de resistencia, de reexistencia articulados a la lucha de clases.
- ❖ Introducción de las problemáticas del género, los movimientos feministas.
- ❖ Reflexión analítica de la complejidad de los sistemas-mundo
- ❖ Integración a los macro procesos económico-político-histórico-culturales, de los procesos micros en estas mismas dimensiones.

Las epistemologías críticas mencionadas, piden como
REQUISITOS COMPARTIDOS los siguientes movimientos:

- ❖ Ruptura de las fronteras entre las CIENCIAS NATURALES: las fronteras entre la física, la química, la biología, la genética, entre otras ya no pueden sostenerse.
- ❖ Ruptura de las fronteras entre las CIENCIAS SOCIALES: pierden pertinencia las separaciones tajantes entre la antropología, la historia, la sociología, la política, entre otras disciplinas.
- ❖ Ruptura epistemológica más fuerte entre *las CIENCIAS NATURALES ↔ LAS CIENCIAS SOCIALES/HUMANAS ↔ LAS CIENCIAS EXACTAS ↔ LAS CIENCIAS ARTÍSTICAS, LO FILOSÓFICO, LO ESPIRITUAL, LO SAGRADO*: implicando un desafío importante para repensar el conocimiento desde un continuum complejo y fascinante.
- ❖ Rupturas epistemológicas necesarias para lograr conocimientos transdisciplinarios, complejos, decoloniales, materialistas para enfrentar los problemas del mundo, de la

humanidad, del antropoceno en el Siglo XXI.

❖ Reconstrucción del ser, saber/conocer, poder, hacer desde lo decolonial y de la epistemología del sur.

En síntesis, las perspectivas epistemológicas en diálogo abren caminos amplios, con gran profundidad crítica para lograr nuevos horizontes de libertad, de justicia para todo ser humano. En este sentido, los planteamientos desde estos nuevos enfoques implican asumir categorías como *LA TRANSCULTURALIDAD, LO TRANSRELIGIOSO, LO TRANSHISTÓRICO, LA TRANSPOLÍTICA, LA TRANSREALIDAD, LA TRANSUBJETIVIDAD, LA TRANSIDENTIDAD, etc.*

Los problemas existentes son profundos, estructurales, tales como: *la civilización terrestre dominada por el antropoceno, el desarrollo sostenible, la educación planetaria, el transhumanismo / post-humanismo, la inteligencia artificial, las tecnologías destructivas, la salud, la igualdad de género, la pobreza, la destrucción de la biodiversidad, el cambio climático, las guerras, la violencia, entre otros.*

Estas posiciones epistemológicas implican no solo impactos en los procesos cognitivos ↔ emocionales, sino también en la práctica de la ética que supone el nacimiento de un nuevo ser humano, una nueva civilización con otros valores, por lo cual hay que luchar desde todas las dimensiones, no solo en lo académico, sino en la vida misma.

Un segundo objetivo de esta serie de Libros Digitales Interactivos se refiere a los Campos de la SEMIÓTICA y del ANÁLISIS DEL DISCURSO, abordados desde las epistemologías mencionadas. En esta presentación sólo exponemos algunas propuestas para repensar la producción semiótica-discursiva desde nuevos enfoques epistemológicos, que se proyectan en lo teórico-metodológico, y en lo

analítico.

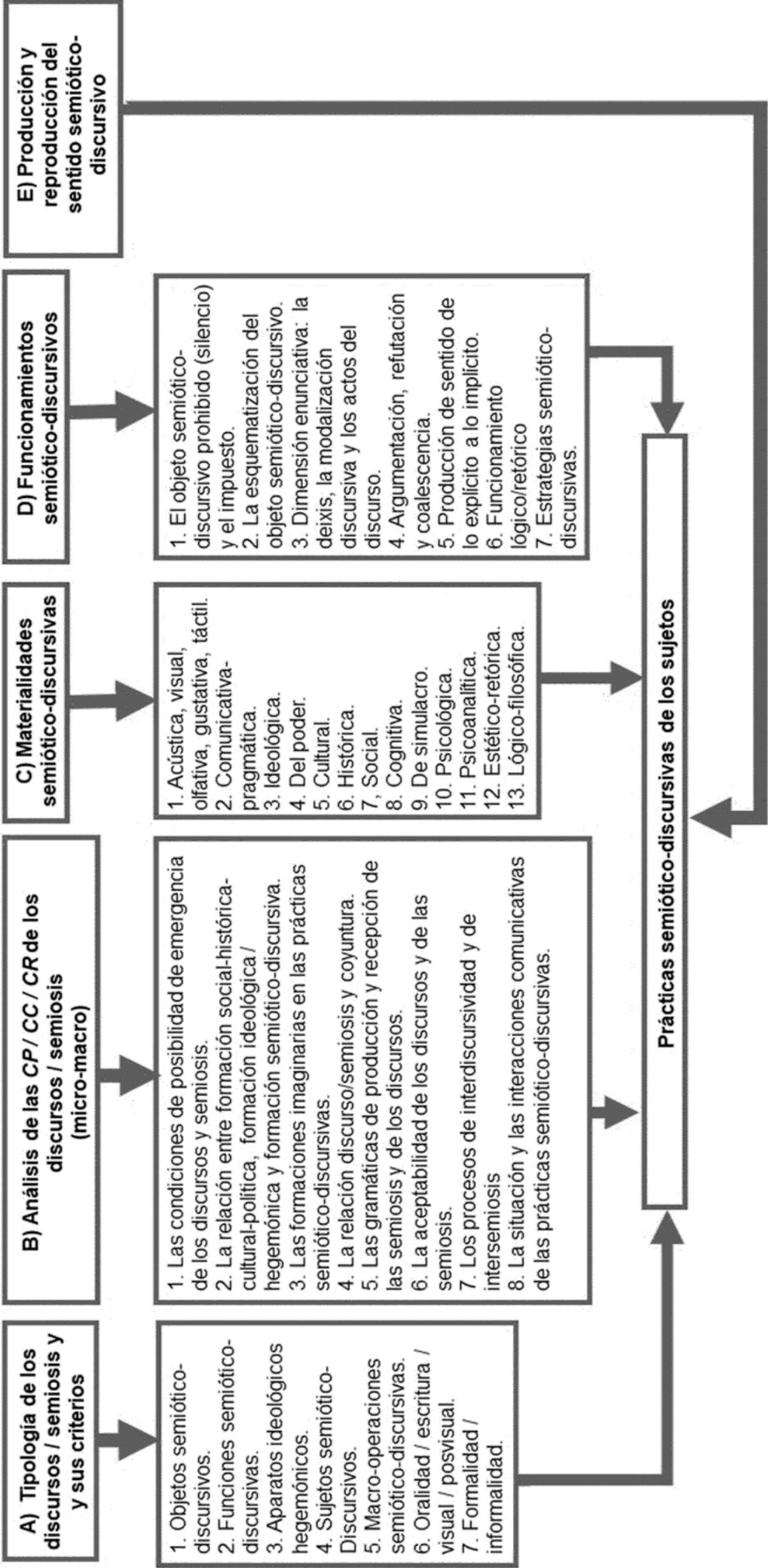
En primer lugar, enumeramos problemáticas nucleares del CAMPO DE ANÁLISIS DISCURSIVO Y SEMIÓTICO, que articulamos de manera compleja y transdisciplinaria (Haidar 2006)

- ❖ Es necesario introducir las diferentes tendencias desarrolladas en las Ciencias del Lenguaje: el Análisis del Discurso y la Semiótica de la Cultura. La práctica semiótico discursiva
- ❖ Las Condiciones de Producción, de Circulación, de Recepción semiótico-discursivas
- ❖ Las materialidades y los funcionamientos semiótico-discursivos
- ❖ Los sujetos semiótico-discursivos desde la complejidad y la transdisciplinarietàad
- ❖ Los procesos de producción de los sentidos en lo semiótico-discursivo.
- ❖ Los criterios de clasificación de las distintas prácticas semiótico-discursivas.

En esta presentación sólo nos detenemos en algunos elementos para ilustrar las construcciones de modelos, y de categorías desde las epistemologías mencionadas.

En primer lugar, presentamos el Modelo Analítico Semiótico-Discursivo construido para analizar las prácticas semiótico-discursivas (Haidar 2006)

MODELO SEMIÓTICO DISCURSIVO TRANSDISCIPLINARIO DE JULIETA HAIDAR



En segunda instancia, presentamos la construcción de una categoría compleja, transdisciplinaria: PRÁCTICA SEMIÓTICO-DISCURSIVA (HAIDAR 2006)

1. Conjunto transoracional con reglas sintácticas, semánticas y pragmáticas.
2. Conjunto transoracional con reglas de cohesión y coherencia.
3. Está siempre relacionada con las condiciones de producción, circulación y recepción.
4. Es una práctica donde emergen varias materialidades y funcionamientos complejos.
5. Dispositivo de la memoria de la cultura.
6. Generadora de sentido.
7. Heterogénea y políglota.
8. Soporte productor y reproductor de lo simbólico.
9. Materializa los cambios socio-cultural-histórico-políticos.
10. Es una práctica socio-cultural-histórico-política ritualizada y regulada por las instituciones de todo tipo y por lo no-institucional.
11. Es una práctica subjetiva polifónica, ya que la subjetividad constituye una dimensión ineludible en cualquier producción semiótico-discursiva comunicativa.

En tercer lugar, es importante la CONSTRUCCIÓN COMPLEJA TRANSDISCIPLINARIA PARA EL ANÁLISIS DE LAS CONDICIONES DE PRODUCCIÓN, CIRCULACIÓN, RECEPCIÓN (HAIDAR 2006)

- ❖ Condiciones de posibilidad (Michel Foucault).
- ❖ La formación social, formación ideológica, formación discursiva (Michel Pêcheux y otros).
- ❖ Las formaciones imaginarias (Michel Pêcheux).

- ❖ La relación coyuntura / discurso-semiosis (Regine Robin).
- ❖ Las gramáticas de producción y recepción (Eliseo Verón).
- ❖ La aceptabilidad de los discursos y semiosis (Jean Pierre Faye).
- ❖ Los procesos de interdiscursividad, intertextualidad, intersemiosis (Julia Kristeva, Desiderio Navarro).
- ❖ La situación y las interacciones semiótico-discursivas (Gumperz, Dell Hymes; Kerbrat-Orecchioni).

Por último, presentamos las MATERIALIDADES SEMIÓTICO-DISCURSIVAS que dan cuenta de la arquitectura de las prácticas semiótico-discursivas y de la densidad de los sentidos generados
(Haidar 2006)

1. La acústica, visual, olfativa, gustativa, táctil
2. La comunicativo-pragmática
3. La ideológica
4. La del poder
5. La cultural
6. La histórica
7. La social
8. La cognitivo-emocional
9. La del simulacro
10. La psicológica
11. La psicoanalítica
12. La estético-retórica
13. La lógico-filosófica

En esta serie, en síntesis, los libros integran las epistemologías

críticas de vanguardia, así como el análisis de producciones semiótico-discursivas de todo tipo, llegando por supuesto a lo digital, dimensión ineludible en el Siglo XXI, y en el momento actual.

Bibliografía

De Sousa Santos, Boaventura (2018). “Introducción a las Epistemologías del Sur”. En: Coordinadoras Maria Paula Meneses, Karina Andrea Bidaseca, *Epistemologías del Sur*, Buenos Aires, CLACSO; Coimbra, CES.

Grosfoguel, Ramón y Castro Gómez, Santiago, Compil. (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Haidar, Julieta (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino Pasional de los Argumentos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Morin, Edgar (1997). *Introducción al pensamiento complejo*, España, Gedisa.

Morin, Edgar (1999). *El conocimiento del conocimiento*. Madrid, Ediciones Cátedra

Nicolescu, Basarab (1996). *La transdisciplinariedad. Manifiesto*, México, Multiversidad Mundo Real, A.C.

Nicolescu, Basarab (2006). “Transdisciplinariedad: pasado, presente, futuro” (Primera y segunda parte) En: *Revista Visión Docente, Conciencia*, Año VI, Nos 31 y 32, julio – octubre

Julieta Haidar, México 2021

PRÓLOGO DESDE LA ACADEMIA

Conocí a la Dra. Haidar a mediados de la década de los 90, con la generosidad que la caracteriza desde ese momento hasta la fecha ha sido para mí, más que maestra y amiga, un referente muy importante tanto en el ámbito académico como en el personal pues de una persona se aprende conocimiento, pero más que nada se aprende a ser persona. Puede parecer extraño comenzar a hablar de la obra del Dr. Oscar Ochoa con una referencia personal, pero es importante dar un testimonio de la participación de quien es el motor de la investigación en este campo.

En los diversos seminarios y coloquios compartidos no faltan los retos personales y colectivos que como línea de horizonte parecen imposibles de alcanzar, pero se tienen a la vista y como diría Galeano, orientan el camino. Este libro es resultado de uno de esos retos, es parte de una colección que sintetiza muchos años de trabajo, colección que permitirá abrir portales para la comprensión de la realidad con una óptica más incluyente en la que la otredad y la preocupación por reducir las desigualdades e inequidades es uno de los principales propósitos. La obra que tenemos en las manos es parte de este conjunto de trabajos que reflexionan sobre importantes problemas sociales, políticos y culturales que no podrían entenderse a cabalidad sin este abordaje.

Es casi imposible ver un fenómeno complejo sin una mirada a la par de compleja. No quiero decir que es requisito ser una persona compleja para ser parte de quienes trabajan con nuestra querida Julieta, hay personalidades de todo tipo, aunque ella se esfuerza enormemente por hacer que quien comparte su espacio académico

lea y comprenda los principios de la teoría que le llevará a serlo. Sin embargo, Oscar es un ejemplo de persona capaz de tener esta manera de acercarse a la realidad. Basta dar un vistazo a su formación académica para constatar la manera en la que ha transitado por distintos campos del conocimiento lo cual es una señal de que, en él desde siempre ha estado presente el germen de la complejidad. Su viaje lo ha llevado por distintos campos del conocimiento. En su formación académica ha recorrido las Humanidades, las artes y el diseño; las Ciencias Políticas; las Ciencias antropológicas y las Ciencias cognitivas. Como docente ha formado personas en el diseño de la comunicación gráfica, la semiótica, la estética, el arte, la producción audiovisual y los hipermedios, la sociología, la cultura y la comunicación. En su faceta de investigador ha reflexionado sobre problemas nodales de la vida cotidiana en los que hay que centrar la atención desde la academia. El conocimiento no solo es para multiplicar las ganancias de los poderosos en un mercado neoliberal sino debe permitir resolver problemas que nos impactan a todos. El trabajo de Oscar como académico, como investigador y profesional del Diseño y de la Antropología testifican que su interés por las problemáticas humanas y sociales tiene como finalidad resolver los acuciantes problemas de desigualdad y las inequidades por las que desafortunadamente atraviesa la mayor parte de nuestra población.

Este libro es un espejo en el que se refleja la trayectoria de Oscar, su pensamiento, su compromiso político, sus preocupaciones académicas y la forma en la que proyecta sobre problemas reales todo su conocimiento. Esta urdimbre faculta que estos sean mirados con una óptica que permita a quien los lee encontrar posibles salidas a los conflictos que de otra manera sería muy difícil, si no que

imposible, resolver. En *Reconstruir las memorias del agua. Resistencias al olvido en el Lago de Texcoco* Oscar se vale para exponer un problema político caracterizado por fuertes conflictos sociales y una larga historia de resistencia, de un mecanismo que, aunque desde la Antigüedad ha sido utilizado por quien ostenta el poder, es con la óptica de la transdisciplinariedad, la complejidad y la epistemología decolonial que se hace posible develar todo su potencial como instrumento del poder y también como mecanismo de resistencia: la memoria<->olvido.

El libro comienza formulando los principios fundamentales para mirar otras realidades: la Complejidad, la Transdisciplinariedad y la Epistemología decolonial. La complejidad permite exponer de una manera clara e inteligente un conflicto que de ser leído de manera lineal contaría una historia, la de quienes se interesan por ocultar los problemas nodales de la cultura y la sociedad. El texto del Dr. Ochoa recurre a la memoria para ayudarnos a comprender la problemática social, política, ecológica, cultural e histórica que representó el despojo territorial del nuevo aeropuerto desde la mirada de la gente de los pueblos ribereños y la forma en la que afrontaron esta circunstancia desde su cosmovisión. Entender este fenómeno resulta imposible sin la mirada de la transdisciplinariedad pues resulta imprescindible dar cuenta de la realidad desde un acercamiento que considere la contradicción, los múltiples niveles de realidad y el tercero incluido.

El texto nos lleva por caminos que muestran la recuperación de la ritualidad, la espiritualidad, la cultura, la tradición y los saberes tradicionales que en los que la otredad se recupera y representa a la comunidad como actor fundamental en el conflicto por el territorio,

por la defensa la tierra.

La forma en la que la complejidad y la transdisciplinariedad desde la mirada decolonial son explicadas y aplicadas a un conflicto político de la historia reciente de nuestro país que ha sido muy relevante hace de este documento una herramienta valiosa tanto para estudiantes como investigadores de las ciencias antropológicas, ciencias sociales y políticas y para quienes se preocupan por estudiar y comprender la cultura. Por tal motivo, queda claro que el principal aporte de la obra consiste en la forma de exponer los conceptos teóricos de la complejidad y la transdisciplinariedad y el modo en la que se desglosan los conceptos para explicar de una manera clara y detallada el fenómeno que expone. Con estos elementos teóricos, el autor da cuenta de la forma en la que la Complejidad permite el análisis de la memoria como mecanismo recursivo y revela la importancia de la Transdisciplinariedad para dejar claro el alcance de este mecanismo.

En la primera parte también nos explica la Epistemología decolonial la cual, como instrumento de resistencia permite comprender que un problema político no debe verse desde la posición hegemónica, la de quien ostenta el poder. Hacer esto solo replica los patrones de dominación y de subyugación que han sido utilizados por los grupos colonizadores.

Es importante reconocer que los conflictos políticos, en especial aquellos vinculados con el territorio, tienen diferentes miradas de acuerdo con la posición que se tome para analizarlo, la mirada indígena es un enfoque indispensable para la comprensión del problema del territorio que se presenta en la obra y que el autor explica desde el concepto de las espirales.

El territorio como entramado transdimensional es explicado por el autor como categoría transdisciplinaria y compleja. Hay un andamiaje que se construye considerando los aspectos históricos, sociales y culturales que se encuentran interconectados más allá de la idea de antecedentes y contexto que enmarcan el fenómeno. La dimensión ecológica que permite comprender la noción de territorio se revela desde la noción de continuum de la historia y la memoria que se construye desde la cosmovisión de los pueblos indígenas.

El cronotopo propuesto como categoría desde la transdisciplinaria permite la comprensión de la forma en la que los habitantes del territorio se relacionan en un tiempo y en un lugar específico desde una cosmovisión determinada por la cultura con el cielo, la tierra y el agua en la construcción de la memoria. La memoria y el olvido se enuncian en el culto a lo sagrado, el mito, las prácticas sociales y la integración de la naturaleza a la vida cotidiana, elementos que resultan nodales en la conformación de ser en el tiempo-espacio-territorio. La comprensión del territorio hecha desde la mirada de los pueblos rivereros parte de su cosmovisión, de la forma en la que se relaciona la cultura con la historia, la fiesta, la tradición, la ritualidad y el discurso político de un tiempo y espacio que forman un entramado que se explica con la categoría de hombre complexus y que sin este sesgo cualquier explicación o descripción de la realidad quedaría incompleta.

Esta relación de naturaleza, cultura, tradición y espiritualidad se materializa en acontecimientos de la vida cotidiana donde los aspectos sagrados, rituales y políticos, resultan comprensibles solo al considerar el carácter transdimensional del sujeto quien manifiesta a través de prácticas semiótico-discursivas materializadas en

manifestaciones culturales que son expuestas de una manera muy completa por Oscar quien parte de su formación en artes y humanidades para exponer los horizontes de sentido en lo sociocultural, la materialidad histórica de la memoria, la materialidad del poder en las relaciones y oposiciones de los sujetos y las manifestaciones artísticas y culturales realizadas por y desde la comunidad que el autor expone con la categoría de aiesthesis.

Es en la exposición de la cultura y el arte callejero donde podemos observar la sensibilidad de Oscar como ser complejo y transdisciplinario. Uno de los aciertos de esta parte de la obra es su alto contenido poético al mismo tiempo que político pues permite comprender la manera en que comunidad defiende el territorio.

La memoria juega un papel trascendente en la preservación de la cultura. Sabemos que desde el poder se generan discursos que pretenden dictar lo que se preserva y lo que debe condenarse al olvido. A lo largo de este trabajo queda claro que las estrategias de quien ostenta el poder no pueden eliminar la cultura de la cultura. Es a través del análisis de las prácticas semiótico-discursivas que se develan las operaciones y funcionamientos de la cultura que se articulan en la semiósfera urbana.

Es a través de la recursividad memoria<->olvido donde formas y colores son expresión de su identidad, su relación con la naturaleza, su espiritualidad, su cultura. La aesthesis manifiesta en la imagen es una vía de la que la comunidad se vale para no perderse en el olvido, para asegurar su presencia y con ello dejar claro que desde siempre la resistencia, siempre la misma y renovada resistencia ha sido una forma de mantener viva la tradición y la cultura.

La obra completa es una invitación a comprender la forma en la

que la naturaleza, la historia, la tradición y la cultura se integran a la memoria de los pueblos quienes encuentran en la cultura cotidiana que se manifiesta en las calles una vía vívida y potente encargada de perpetuar la memoria ancestral y preservarla del olvido.

Olivia Frago Susunaga¹

¹ Dra. en Diseño. Profesora investigadora en la División de Ciencias y Artes para el Diseño en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) Unidad Azcapotzalco, Ciudad de México, México.

PRÓLOGO DESDE LA MILITANCIA

La memoria es una facultad humana formidable cuando se sabe recurrir a ella. Sin embargo, cuando las personas se niegan a esa facultad por voluntad colectiva, ya sea por adherirse al presentismo o al negacionismo, el sentido de lo real se cosifica en el “aquí y ahora”. Lo formidable de la memoria, según recuerdo, es que con ella nos manifestamos y a su vez proyectamos lo que somos y queremos ser o llegar a ser. Fuese cual fuese la situación, «hacer memoria» es hacer comunidad desde la libre determinación y la autonomía.

En ese caso, Oscar Ochoa nos presenta en su libro un amplio trabajo de investigación antropológica respecto al ejercicio popular de «hacer memoria». A ese ejercicio de indagatoria le conmueve un porqué y un para qué explícitos en sus páginas, es decir, a Oscar lo movilizó el sentido político de la lucha popular que por distintos caminos han recorrido el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) y la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM), dos grupos organizados en torno a la defensa de la tierra, el territorio y la libre determinación.

Ese sentido político potencia la indagatoria y a los lectores nos permite reconocer en sus páginas el proceso general que conlleva el ejercicio de «hacer memoria» entre y con los integrantes de los pueblos originarios de la Cuenca de México, que a manera de coordinación y defensa resisten frente al despojo de sus costumbres festivas y tradiciones de trabajo que promueven quienes desde el exterior mantienen un interés particular sobre su territorio.

Con la forma de proceder en la indagatoria, Oscar también nos

muestra la profundidad de lo que aquí les insisto es el ejercicio popular de «hacer memoria»; la articulación de la geografía con la ecología, la historia y la antropología, refleja la diversidad de fuentes a las que el investigador(a) va a tener que recurrir para conocer aquello que los grupos populares movilizados socialmente expresan en sus reivindicaciones políticas en torno a la defensa de sus territorios. Es a partir de este momento que me interesa colocar alguna de la información contextual que conozco y la cual no persigue otra intención que plantear cierto panorama desde el ángulo de visión de la antropología marxista, a la que usted deberá recurrir después de la lectura de este libro.

Para comenzar, situémonos en lo que se conoce como la zona oriente de la Cuenca del Valle de México específicamente entre los municipios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, en el estado de México. Esta zona corresponde a lo que en tiempos del posclásico tardío (años 1200-1521) llegó a estar asentada la cabecera o capital de la provincia de Acolhuacán, en el marco de un sistema lacustre que agrupó de distintas maneras a un conjunto de grupos humanos en una suerte de concierto multicultural mesoamericano.

Particularmente, la condición lacustre del nicho ecológico y el sistema de necesidades en aquel momento propiciaron una serie de actividades que con el paso del tiempo formaron parte de la memoria colectiva, ecológica y geográfica de los pueblos contemporáneos. Las formas administrativas que rigieron sobre el territorio tuvieron su última modificación interna con el advenimiento de la Triple Alianza entre Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan (año 1427 en adelante); mientras que una profunda modificación impulsada desde el exterior ocurrió a partir del 13 de

agosto de 1521, con la caída de Tenochtitlan ante las huestes de nativos y peninsulares comandadas por Hernán Cortes.

A partir de aquel hecho, los cambios administrativos fueron expresión de una profunda transformación socioeconómica que a su vez modificó severamente el nicho ecológico -sus paisajes y horizontes-, introduciendo una serie de elementos disruptivos para las costumbres festivas y tradiciones de trabajo arraigadas. El sistema lacustre fue llevado a su mínima expresión por medio de la desecación intensificada, se modificó la distribución de las tierras, la población fue sometida a nuevos regímenes socioeconómicos, y la Ilustración encarnó sus postulados en esta cara del orbe con la nueva arquitectura monumental.

En esa dirección, comprenderemos que el acontecimiento no radicó en cambios de tipo administrativo; sino en el desplazamiento de una serie de formas socioeconómicas por otra, una sola, el capitalismo que a partir de entonces hegemonizaría las dinámicas de producción e intercambio. Y no es que al Anáhuac llegara la versión más acabada del modo capitalista de producción, no. Lo que cabe destacar es que con la caída de Tenochtitlan se sientan las bases para la transformación socioeconómica de toda una región planetaria, y con eso lo que a la postre sería la hegemonía de la economía mundo burguesa. Es esto lo que me propongo destacar con estas líneas.

A 500 años de aquel acontecimiento, la economía mundo ha transitado por distintas fases y se ha encarnado en el territorio de distintas maneras. Para los integrantes de los pueblos originarios asentados a la orilla del lago de Texcoco, no ha sido fácil ejercitar la memoria y movilizarla para enfrentar en lo específico la manifestación contemporánea del modo capitalista de producción. El

desplazamiento de las formaciones socioeconómicas ha implicado la reconstrucción del *plexus* o tejido en el cual se sostiene la matriz mesoamericana y, en particular, la cultura nahua del altiplano central.

Para el caso del cual el autor se ocupa en este libro, la reivindicación que hacen tanto el FPDT como la CPOOEM de la vida campesina con el objetivo de cancelar lo que pretendía ser el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM), en el marco del proceso urbano intensificado significa resistirse a los llamados procedentes de la comunidad del dinero. La comunidad del dinero se funda en la creencia aristócrata del atesoramiento de dinero, y es esta una ficción promovida ahora por la burguesía con la que se intenta convencer a los campesinos de la orilla del lago que es mucho mejor mercar sus tierras que producir de ellas alimentación y sustento.

Es aquí precisamente donde el «hacer memoria» se vuelve un ejercicio importante para la toma de consciencia porque descubre el cúmulo de afectaciones por la expoliación del territorio, el impacto degenerativo que se ha provocado al paso del tiempo en la Cuenca de México con la intervención del capital para la intensificación del proceso urbano. Como sabemos, la construcción de infraestructura aeronáutica para la conexión internacional implica la ampliación de rutas para transporte terrestre, estaciones de energía, contenedores de combustible, bodegas de almacenamiento, extracción de agua y material pétreo, edificación de infraestructura de servicios administrativos, comerciales, recreativos y vivienda residencial, entre otros. Todo esto en terrenos de uso común agrario y de vocación lacustre.

Lo anterior evidencia que en el capitalismo, el proceso general del

metabolismo se vuelca externo a la persona dado que es ella misma la que aliena a través del desenvolvimiento del intercambio ampliado y progresivo, toda equivalencia entre naturaleza y comunidad; esto hace que en el momento en que ello ocurre, la comunidad a manera de sujeto social pase a quedar determinada por el proceso de producción de capital –su objetivo la valorización del valor para la acumulación- y, con ello, eleva a la máxima potencia una línea curva que se amplía como un espiral en el que la órbita de la circulación avanza hacia la dominación del espíritu humano –la cultura- y todas y cada una de las cualidades de la Tierra en términos planetarios.

«Hacer memoria» en torno a la lucha popular del FPDT y CPOOEM, también evidencia que la violencia es una potencia económica en el marco del capitalismo: por una parte, es la acción de apropiación del territorio por medio de la ocupación o el terrorismo con orientación hacia la valorización del valor y, con ello, tendencialmente hacia la producción de un tipo de relaciones sociales de producción específicas y; por otro lado, es la acción de crear todo un entramado socioeconómico y cultural en el que la marginalización de cierto tipo de población posibilite la apropiación del territorio dirigida a la reproducción de las relaciones sociales de producción propiamente capitalistas.

Según se observa, la iniciativa que impulsó el gobierno federal para construir el NAICM y que fue derrotada por la organización y resistencia local, implicaba que los originarios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán fuesen objeto de la subsunción real de lo rural a lo urbano, es decir, la sujeción, la desarticulación de la cultura campesina que persiste en la zona. Si bien esa iniciativa fue

derrotada, el triunfo fue parcial ya que a la fecha se ejecutan distintas actividades extractivas y de ampliación de infraestructura carretera que correspondían al NAICM en la zona de influencia del FPDT y la CPOOEM.

Las actividades que se mantienen ahora se vinculan con la construcción del Nuevo Aeropuerto Internacional General Felipe Ángeles (AIFAMX), propuesto por López Obrador. Este nuevo proyecto aeroportuario controlado por la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) todavía conlleva afectaciones del tipo antes señaladas, por lo que pobladores de los municipios de Tecámac, Zumpango, Hueypoxtla, Apaxco y Tequixquiac, también se han organizado para denunciar el *continuum* en la economía política del capital. Si con el proyecto del NAICM se construyó una plancha de concreto en una sección del lago de Texcoco sobre vestigios arqueológicos y paleontológicos relacionados al sistema lacustre del posclásico tardío; con el proyecto del AIFAMX la plancha de concreto y asfalto que se construye en lo que fuera el lago de Xaltocan dejará bajo de sí vestigios arqueológicos del epiclásico y posclásico tardío, así como más restos paleontológicos de megafauna correspondiente al pleistoceno.

La problemática no es menor considerando además que a partir del 2 de julio de 2018 la acumulación militarizada, el militarismo y la militarización, se introdujeron en la vida nacional con el objetivo de impulsar, administrar y controlar megaproyectos de infraestructura y de servicios diversos, la seguridad fronteriza, el control aduanero, incluso para justificar el establecimiento de convenios millonarios de colaboración tecnológica para el desarrollo de instrumentos militares entre la SEDENA, la SEMAR y el CONACYT.

Resultado del despojo y la violencia estructural que caracterizan al proceso urbano por el cual se encarna en el territorio el proyecto social de la modernidad y economía mundo capitalista, la huella ecológica no da lugar a equívocos: grupos como el FPDT y la CPOOEM por medio del «hacer memoria» luchan para detener el progreso desestabilizador que coloca a América Latina en la ruta del colapso.

De esto nos da cuenta Oscar en su libro *Reconstruir las memorias del agua. Resistencias al olvido en el Lago de Texcoco*.

Víctor Hugo Villanueva Gutiérrez²
Ciudad de México, septiembre de 2021

² Dr. en Antropología Social, perito antropólogo e integrante del Grupo de Trabajo “Fronteras, regionalización y globalización” del CLACSO. Asimismo, forma parte del Consejo editorial de la revista digital *En el Volcán Insurgente*: <http://www.enelvolcan.com>.

ÍNDICE

DEDICATORIAS.....	40
AGRADECIMIENTOS.....	40
INTRODUCCIÓN.....	43
CAPÍTULO I - UN CALEIDOSCOPIO PARA MIRAR OTRAS REALIDADES.....	73
1.1. Epistemologías para el estudio de la memoria colectiva en el oriente del Estado de México.....	81
1.2. Una aproximación a la recursividad memoria<->olvido.....	95
1.3. Dialógica y niveles de Realidad en la memoria.....	103
1.4. La transdimensionalidad del proceso mnémico.....	109
1.5. Isomorfismos en la relación memoria-sistema.....	121
1.6. Una axiomática transdisciplinaria de la memoria.....	136
1.7. Complejidad y decolonialidad: las espirales de lo comunal.....	138
1.8. Las espirales en el pensamiento transdisciplinario de los pueblos..	143
1.9. Tipología y construcción de una categoría transdisciplinaria de memoria.....	150
Conclusiones.....	157
CAPÍTULO II - ENTRE LAS FALDAS DE COATLICUE: EL TERRITORIO COMO ENTRAMADO TRANSDIMENSIONAL.....	162
2.1. El entramado transdimensional del territorio. Una categoría transdisciplinaria y compleja.....	170
2.2. Las dimensiones planetaria y geográfica de... ..	181

2.3. La dimensión ecológica	188
2.4. El mundo interno de los pueblos: historia, sociedad, cultura y el entorno natural	197
Conclusiones	254
CAPÍTULO III - EN LA ESPIRAL DE LAS NECESIDADES Y LOS SUSTENTOS: LA RELACIÓN ECO-BIO-CULTURAL DE LOS PUEBLOS	
3.1. El cronotopo, una categoría transdisciplinaria fundamental	265
3.2. Los recuerdos de la Naturaleza y el olvido de los humanos	271
3.3. Cuidar a los dadores de vida. Formas de manejo y cuidado de la tierra y el agua	281
3.4. Vivir otro tiempo<->espacio.	294
3.5. Sabores de tierra y lago	300
3.6. Ofrendas en lo alto y en lo bajo	307
Conclusiones	337
CAPÍTULO IV - LA ATADURA DE LOS TIEMPOS Y LOS ESPACIOS: ALIANZAS DE LOS PUEBLOS CON EL PASADO, EL ENTORNO Y EL COSMOS	
Introducción	345
4.1. El mundo vivo y dialogante	352
4.2. Una alianza con el cosmos.	358
4.3. Fluir y reflexionar con el campo	365
4.4. Bastiones del recuerdo	379
4.5. La política de lo sagrado	392
4.6. Cuidar la tierra y caminar con la mujer	402

4.7. Los horizontes del sentido	414
4.8. Fisiones, fusiones y restricciones	429
4.9. Los relieves de la evocación	438
Conclusiones	444
CAPÍTULO V - ENTRE LAS FLORES Y LOS CANTOS: CULTURA Y ARTE	
CALLEJERO DE LOS PUEBLOS	448
Introducción	448
5.1. Sentir para comprender.	454
5.2. La semiosfera de la región acolhua	475
5.3. Resonancias de lo que fue.	488
5.4. Las turbulencias de un tranquilo río.	495
5.5. Las formas de la memoria	503
5.6. Los sentidos y los saberes del territorio	518
Conclusiones	535
CONCLUSIONES GENERALES	541
BIBLIOGRAFÍA	579
ANEXOS	592
I. Glosario	592
II. Lista de siglas y acrónimos	596
III. Gráficas de la recursividad memoria-olvido en los distintos niveles de Realidad analizados	598
IV. Corpus analítico	601

*A la memoria de Heriberto Salas Amac
y Guillermo López Limón*

*Para Alejandra
Para mi madre
Para Adriana, Enrique y Marilyn*

Agradecimientos

Deseo agradecer en primer lugar a la Dra. Julieta Haidar, por su generosidad y cariño en compartir su conocimiento y todas las gratas experiencias vividas en donde quiera que se presenta: gracias *“por las mariposas en vuelo eterno”*.

También deseo agradecer a la Dra. Diana Platas Neri, por todo su apoyo y solidaridad en todo momento, gracias hermanita. A la Dra. Olivia Domínguez Prieto, por su invaluable amistad y compañía en mi formación como antropólogo; al Dr. Marco Tulio Pedroza Amarillas por su amistad desde la licenciatura y por sus enseñanzas en el doctorado, gracias amigo mío; a la Dra. Olivia Fragoso Susunaga, por su valiosísimo apoyo en este proceso tan enriquecedor tanto en lo intelectual como en lo emocional, con la conciencia de que los senderos de la transdisciplinariedad nos han de llevar a encontrarnos más adelante y siempre con alegría; al Dr. Helio García Campos, por su confianza y su amistad sincera, gracias por acompañarme en esta aventura con sus valiosos aportes desde la interculturalidad; al Dr. David Terrazas Tello, por sus observaciones puntuales y su apoyo invaluable, gracias también por abrirme camino en la senda de la complejidad y la transdisciplinariedad; y al Dr. José Luis Valencia González por sus grandes aportaciones al trabajo de investigación.

Agradezco infinitamente a Hugo Gallardo Duarte, por su apoyo en estos últimos años de transformación espiritual y, por ende, en los demás aspectos de mi vida; gracias por tu humanidad incuestionable, tu solidaridad incondicional y una fraternidad tan grande como tu fe. Gracias, hermano.

A los compañeros de la Línea de Investigación de Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura, también les agradezco infinitamente, en particular a Carolina Buenrostro, Francisco De Parres y Rodrigo De Souza, muchas gracias por su amistad y crecimiento compartido. Gracias también a los que vienen correteándonos: Horacio, Rodrigo y Cecilia.

Mi sincero y profundo agradecimiento a los vecinos, comuneros y habitantes de los municipios en los que desarrollamos esta investigación, especialmente a la gente de los pueblos de San Salvador, Nexquipayac y Acuexcomac en Atenco; de los pueblos de La Purificación Tepetitla, San Jerónimo Amanalco y San Miguel Tocuila; y de los barrios de San Pedro, San Pablo, San Juan Xochitenco y San Lorenzo en Chimalhuacán.

De igual manera, deseo agradecer la apertura para mostrar su configuración actual a los miembros del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, quienes siempre se mostraron respetuosos y abiertos para brindar información y compartir sus actividades con quien escribe estas líneas.

Mi respeto y admiración a los compas de la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México, con quienes existe un modesto camino de trabajo y objetivos comunes, centrado en la defensa del territorio, de la vida y de la cultura de los pueblos ancestrales de la Cuenca de México; además del compromiso con la autonomía de todos los pueblos ancestrales del país. Gracias Gabriela y Heriberto por mostrarme el rumbo.

Mi gratitud a los compañeros del Colectivo El Zenzontle, con quienes he logrado retomar la ruta iniciada algunos lustros atrás, convertida ahora en una meta impostergable y dignificante: la

construcción de un poder popular del que habrá de emerger una nueva sociedad anticapitalista, antipatriarcal y no partidista, es decir: el objetivo de la izquierda militante. Gracias Ricardo y compañía, muchachos: Rayo, Güero, así como a Alberto Guillermo López Limón, *in memoriam*; y a los demás que saben, permanecen en mi memoria de elefante marino.

A los compas cooperativistas de Cuartzo, Artes Escénicas y Visuales, que han construido un camino alternativo para una subsistencia digna. Gracias Ricardo, Leonor, Xilonen, Frida, Gaby, Beto, Miguel y Pepe.

Mi agradecimiento infinito y admiración a los compañeros de la Red Solidaria Década Contra la Impunidad; gracias Ernesto, Magda, Deeni, Ie Tza, Érika.

INTRODUCCIÓN

Imposible de creer que, en una ciudad como la capital de la República Mexicana, situada en la mesa central de la altísima cordillera de la Sierra Madre, pueda haber un puerto. Pues lo hay muy importante y concurrido.

Es el puerto de los Lagos del Valle, lagos que, si en la estación de las lluvias amenazan derramarse sobre la ciudad por falta de las obras hidráulicas necesarias para contenerlas y darles salida, contribuyen, como lo dijo el barón de Humboldt, a que el clima de México sea uno de los más suaves y benignos del globo.

(Payno, 2019:196)

La descripción del puerto de San Lázaro, expuesta magistralmente por Manuel Payno en su obra *Los Bandidos de Río Frío*, y que sirve de epígrafe para iniciar esta introducción, permite imaginar las condiciones climáticas del Valle de México a finales del siglo XIX; además revela la insuficiencia de obra hidráulica necesaria para el buen manejo de las aguas en el Lago de Texcoco. Esto último, muestra la existencia de una larga trayectoria de malas decisiones, que se ejercieron para el equilibrio y la gestión de los recursos naturales en la zona. Hay que considerar que, desde la Colonia, se le dio prioridad a la expansión y al crecimiento urbano y se miró al lago como un enemigo; con el paso del tiempo y hacia la primera mitad del siglo XX, el lago de Texcoco enfrentaba su casi total extinción. En este entorno, la problemática desatada por los intentos de construir un aeropuerto, entre los años de 2001 y 2014, en los terrenos del ex-vaso del Lago de Texcoco, solo logró evidenciar la existencia de una tendencia insostenible de despojo territorial, que inició con la forma occidental de expandir una ciudad arrasando el

En 2014, el segundo intento por la construcción del aeropuerto reactivó el movimiento en defensa del territorio y ocasionó una nueva batalla, además del desgaste y división entre los pueblos afectados y los colectivos comunitarios en defensa de la tierra. Estas divisiones no solo se dieron entre los defensores del territorio y los defensores del aeropuerto y obras asociadas, sino al interior del mismo movimiento en defensa del territorio. Esta situación trajo como consecuencia el aumento de grupos policiacos y la aparición de grupos paramilitares, que muchas veces protegieron y ampararon de manera ilegal la construcción de las obras, incluso después de su cancelación oficial en el año 2018.

En este contexto, en 2017 se inició este proceso de investigación con la aproximación a las actividades del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), cuya apertura permitió realizar los primeros registros etnográficos. Posteriormente, a través del contacto con el Colectivo El Zenzontle, con el cual existía un vínculo político previo, se comenzó el trabajo con la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM). Asimismo, con el trabajo conjunto de los pueblos y barrios ancestrales de los municipios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, se pudo realizar un trabajo etnográfico constante que concluyó hasta enero de 2020.

Por lo anterior, en esta investigación se concentran muchas voces, muchas de ellas encontradas divergentes o tangencialmente compatibles; todas ellas representan un esfuerzo colectivo capaz de dar voz al territorio en el que habitan y, en consecuencia, de dar fuerza a su forma de actuar. Por ello, la decisión de trabajar en estos

municipios se basó no solo en la cercanía geográfica con el lago (la zona que comprende al Lago Nabor Carrillo y área de inundaciones), sino en las indicaciones y sugerencias que los colectivos y sujetos nos indicaron para el desarrollo de esta investigación.

La filiación ideológica de los sujetos es diversa, y aun cuando la gran mayoría se ubica explícitamente en la izquierda (desde lo partidista hasta lo antisistémico), los matices de ideas hacen de esta composición un conjunto diverso de posturas y visiones que, pese a su pluralidad, permite entender el *ethos* y cosmovisión de estos pueblos.

De acuerdo con el proceso de investigación se pueden identificar tres grandes etapas de trabajo: 1) el realizado en campo, específicamente en los pueblos y barrios de los municipios de estudio; 2) el acompañamiento político a colectivos y comuneros en su defensa del territorio, particularmente con la CPOOEM; y, 3) el trabajo de gabinete, en específico el análisis teórico-metodológico desde la [complejidad](#), la [transdisciplinarietà](#) y la [decolonialidad](#), con el dato obtenido en campo. Estas fases se articularon en un proceso de alternancia que implicó enfocar el trabajo de una de estas por encima de las otras dos, según las necesidades que la investigación demandó.

Las problemáticas que enfrentó la investigación fueron de diversa índole, distinguiéndose las epistemológico-teóricas, socio-culturales, e ideológico-políticas.

Las problemáticas de corte epistemológico-teórico surgieron a lo largo del proceso de investigación, ya que la construcción de un objeto de estudio complejo, transdisciplinario y decolonial, representó un reto de categorías transdisciplinarias tales como:

memoria, territorio, **cronotopo** y sujeto. Y la articulación de estos elementos teóricos al dato, representó un trabajo arduo que exigió cierta rigurosidad y, en muchas de las ocasiones, desechar rutas analíticas prometedoras que por motivos de tiempo no serán retomadas en esta investigación.

Las problemáticas de tipo socio-cultural se multiplicaron durante el trabajo de campo, ya que la construcción del aeropuerto desarticuló en gran medida el tejido social y generó con ello condiciones poco favorables para la interacción entre los sujetos de estos municipios, siendo en Atenco donde se presentó más desconfianza y cautela ante las solicitudes de entrevistas. Por otra parte, en San Jerónimo Amanalco, Texcoco, la interacción con los lugareños se vio dificultada por algunos aspectos culturales; ya que una gran parte de la población es hablante del náhuatl, y se encuentra limitada por otros aspectos sociales. Al finalizar la visita, un habitante me recomendó al ingresar al pueblo con sumo cuidado, pues se sabía de algunos levantamientos en la zona.

Con respecto a los aspectos ideológico-políticos, la problemática se enfocó en la diversidad de militancias y en las múltiples alianzas que no siempre permitieron una interacción fluida con los habitantes de estos municipios. Tal fue el caso en el municipio de Chimalhuacán, donde gobierna la facción priísta de la organización Antorcha Campesina, organización que controla a muchos de los grupos sociales y artísticos de la demarcación; dicho control, derivó en recibir actitudes evasivas, o en tener que trabajar con discreción en algunas reuniones con vecinos opositores al proyecto antorchista. En otras ocasiones, al conocerse mi directa relación de trabajo con la CPOOEM, algunos sujetos dejaron simplemente de facilitarme

información; sin embargo, reitero que nunca hubo un trato descortés o agresivo hacia mi persona, y que, por el contrario, las comunidades siempre mantuvieron una actitud amable y generosa sin renunciar a sus posturas ideológicas.

Sobre la naturaleza de esta investigación, se reconoce que este es un proyecto ambicioso, cuyo objetivo es articular distintos campos cognitivos en torno al impacto de la memoria colectiva en la defensa del territorio local; asimismo, las implicaciones epistemológicas que se derivan de esta investigación, son las de reconocer el sentido socio-cultural en torno al fenómeno advertido por la transdisciplinariedad como [Tercer Oculito](#).

El Tercer Oculito es entendido por Nicolescu (2012) como una zona de interacción entre Sujeto y Objeto, que no solo se presenta como algo más que el espacio vacío en el que interactúan dichas entidades, sino también como un tercer término cuya presencia es fundamental para la interacción de estos; la vacuidad de esta zona, permite el libre flujo de energía e información sin resistencia alguna.

La zona de no-resistencia juega el papel de un tercero entre el Sujeto y el Objeto, un término de interacción el cual permite la unificación del Sujeto transdisciplinario y el Objeto transdisciplinario mientras preservan sus diferencias. En adelante lo llamaremos el Tercer Oculito (Nicolescu, 2012:21).

Desde esta perspectiva, el Tercer Oculito es reconocido por los pueblos ancestrales del Acolhuacan, como la vía de comunicación con las fuerzas de la Naturaleza y con la esencia de lo sagrado. Tal aseveración encuentra su fundamento en las elaboradas formulaciones rituales, ofrendas y manejo respetuoso de la colectividad con el entorno natural, el cielo y el inframundo.

Lo anterior permite reconocer la pertinencia de esta investigación que se realiza en tiempos de incertidumbre, época marcada por la contingencia global que desató la pandemia del COVID-19³, y que para algunos pensadores marca el fin del mundo moderno y de la hegemonía occidental. En este sentido, la postura compleja, transdisciplinaria y decolonial, se ubica en los límites entre el conocimiento occidental y el oriental, al permitir que el diálogo fluya entre ambas y al reconocer la multiplicidad de niveles de la Realidad, que influyen unos en otros; visión necesaria para comprender la actualidad.

Otras lógicas serían necesarias si el complejo civilizatorio occidental entrara en profunda crisis, las cuales se verían reflejadas, entre otros ámbitos, en la obsolescencia del conocimiento que hasta hace poco imperaba en el discurso científico hegemónico. En este sentido, una frase que proviene de la CPOOEM esboza una ruta que algunos miembros de los pueblos ancestrales están allanando: *“Tengamos en cuenta que lo más antiguo puede ser también lo más moderno y que nuestro pasado glorioso y nuestra relación colectiva milenaria con la Tierra, pueden hacer la diferencia en nuestro presente y futuro”* (Gabriela Vega, 6 de febrero de 2018).

A nivel teórico, esta investigación adquiere relevancia y pertinencia en el reconocimiento de la **transdimensionalidad** de la memoria, que transita desde lo social hasta lo ecológico en un proceso constante que integra, codifica e incorpora las informaciones

³ Un ejemplo son las posturas encontradas que se han suscitado entre los filósofos Slavoj Žižek y Byun-Chul sobre el futuro del mundo después del COVID-19; una visión optimista que nos permitiría optar por el socialismo y otra que abre la puerta a formas más autoritarias de control por parte de los gobiernos. Fuente: [link](#)

necesarias para el sistema u organismo correspondiente; así como también el olvido se articula mediante el equilibrio o la eliminación. Este proceso recursivo, que implica a su opuesto y a su complementario al mismo tiempo, es la categoría central de esta investigación, y se interrelaciona con las otras categorías construidas a lo largo del análisis.

En términos socioambientales, el estudio pone de relieve aspectos tan importantes como la existencia y la permanencia del lago, que continúa siendo el eje del equilibrio ecológico en la Cuenca de México, ya que comunica subterráneamente los acuíferos de Cuautitlán-Pachuca con el de Chalco-Ixtapaluca. Además, la permanencia del lago no solo disminuye el aumento de la temperatura en la región, sino que se convierte en el hábitat de aves migratorias y especies endémicas, como roedores, anfibios, reptiles y otros.

En términos ecológicos, el estudio arroja cierta evidencia sobre la recuperación parcial del ecosistema lacustre a partir del embalse artificial del Lago Nabor Carrillo, ya que han logrado reproducirse varias especies endémicas; desde microorganismos como el alga espirulina que requiere para vivir condiciones alcalinas y calor específicos, hasta el pato canadiense que migra durante el invierno desde el hemisferio norte para desovar y cuidar sus crías en los márgenes de nuestro lago.

En términos sociales, a lo largo de los siglos, estos pueblos han logrado adaptar su relación con el territorio y obtener del lago alimentos tan particulares como exquisitos, como el ahuate (huevera de una chinche del lago), el poxi o poshi (larva de un insecto alcalino), y el alga espirulina o sal de tierra.

También en las tierras de cultivo cercanas al lago y del somonte, han sembrado romeritos, quelites, maíz, frijol, calabaza, cebada, trigo, y otros vegetales. En la zona de la montaña cultivan árboles frutales de manzana, pera, durazno y tejocote; y en el cerro del Chimalhuache, en Chimalhuacán, han plantado olivos de los cuales obtienen aceite de oliva y sus derivados.

Todos estos procesos y actividades humanas, implican la existencia de distintos niveles de información que permitirán reconstruir las distintas relaciones entre los elementos integrantes de los sistemas (sociales, históricos, culturales, bioculturales, ecosistémicos y discursivos); y facilitarán dar continuidad a los mismos.

Es en este sentido que se construye el objeto de estudio complejo, transdisciplinario y decolonial; en tanto que la memoria, desde este enfoque, se muestra como un proceso fundamentalmente colectivo y permanente. No resulta casual que la construcción de la categoría de memoria previa al análisis evidenciara su condición colectiva y transdimensional; y la problemática central de la investigación, entendida desde las formas de operar de la memoria en un contexto de conflicto que permea múltiples niveles, se muestre idónea para la aplicación de esta categoría.

La memoria, desde la complejidad, muestra su funcionamiento básico desde el principio recursivo de presencia<->ausencia de ciertas informaciones dentro de un sistema determinado, es decir: memoria <-> olvido en todos los niveles de análisis. La memoria colectiva, entendida como los recuerdos que atesora un grupo social, reactivó ciertos elementos, mayormente rituales, frente a la posible pérdida del territorio.

Sitios como cerros, cuevas y panteones; eventos y celebraciones como el carnaval, La Santa Cruz o el Día de Muertos; y documentos como fotografías, se convierten en zonas de memoria, por la decisión consciente de estos pueblos y colectivos que, en la reconstrucción de su memoria histórica, otorgan un trato especial a sus recuerdos, pues estos encierran su propio origen y su propia historia.

Algunos de estos recuerdos, que se condensan en mensajes complejos (textos de acuerdo con Lotman), son recuperados desde las profundidades de la memoria colectiva, a fin de actualizar el sentido que se tiene de ellos; como sucede con las leyendas y los mitos que recrean un territorio, en términos de relaciones temporales y espaciales, previas al despojo y a la urbanización. Es así como la memoria logra recuperar ciertos textos, mientras que al mismo tiempo olvida otros tantos.

Desde la relación de los pueblos con el entorno, ciertas prácticas de subsistencia, sobre todo aquellas que le otorgan a la comunidad rasgos identitarios básicos, se han visto amenazadas por la urbanización constante. Del mismo modo, los saberes y prácticas acumulados por siglos corren el riesgo de extinguirse frente a una modernidad que avasalla el estilo de vida campesino; al igual que los alimentos y bienes, productos de la tierra y el lago, que se ven reducidos a servirse solo en comidas ocasionales, y a ser degustados únicamente por “gente mayor”.

En relación con el medioambiente natural, la degradación provocada por una urbanización a ultranza evidencia la casi total extinción del ecosistema lacustre, que con la construcción del Lago Nabor Carrillo vio una recuperación artificial, ya que dicho lago logró establecer cierto equilibrio ecológico en la Cuenca de México.

Por otra parte, los ecosistemas del somonte y la alta montaña, se vieron menos perturbados al conservarse cierta composición de los suelos y de la atmósfera, hecho que les ha permitido recuperarse de la intervención humana y de los fenómenos meteorológicos que los han amenazado.

Esta capacidad de recuperación por parte de los ecosistemas, es llamada por Montenegro y colegas (2004) “memorias ecológicas”, las cuales operan de manera colectiva, ya que se recuperan a partir de la composición del suelo y de la atmósfera. Es por ello que, en el caso del lago, donde se ha podido observar cierto repoblamiento de aves y otras especies, se sugiere incluir una memoria lacustre para efecto de lograr la recuperación parcial de las condiciones físicas, químicas y biológicas del mismo lago.

En el cierre de la construcción de nuestro objeto complejo y transdisciplinario, se observa la memoria discursiva como efecto diacrónico de la [interdiscursividad](#) e [intersemiosis](#) que emplean estos pueblos en la defensa del territorio. La coyuntura a la que se han enfrentado en dos ocasiones debido al anuncio de la construcción del aeropuerto, representa el terreno en el que aparecen ciertas enunciaciones relacionadas con el territorio y revela el origen ancestral de estas comunidades; al tiempo que también, desaparecen otras enunciaciones que evidencian la fragmentación de estos pueblos y el desinterés generalizado por los asuntos ecológicos.

Por todo lo anterior, se puede considerar que la presencia de la memoria en la defensa del territorio entre los pueblos acolhuas, como objeto de estudio es de naturaleza compleja y transdisciplinaria, ya que permite articular otros procesos como la emergencia de cronotopos de lo cotidiano y lo excepcional, además de la relación

con otros sujetos, humanos y no humanos; proceso que construye el entramado de un territorio que, al igual que los antes mencionados, atraviesa múltiples dimensiones.

El cronotopo, que inicialmente nace en la física einsteniana, es sustentado por Bajtín (1979) como una conexión esencial de relaciones en tiempo y espacio, asimiladas también en la literatura; es retomado posteriormente por otras disciplinas para darle un sentido social, psicológico, cultural y sagrado, entre otros, a las culturas. No obstante, en el estudio realizado en los pueblos ribereños y de la montaña texcocana, se pudieron observar tres tipos de cronotopo, predominando solo uno de ellos de acuerdo con el contexto del que emergen.

De esta forma, se pudieron detectar cronotopos físicos (donde se describe en términos concretos un tiempo lineal y un espacio específico), psicológicos (donde predominan un tiempo y un espacio, vividos de manera personal) y metafísicos (donde predominan un tiempo no lineal y un espacio imaginario). Pero lo más notorio en términos cronotópicos, es la vivencia de un tiempo-espacio, regida por el calendario ritual y agrícola, que inunda los espacios de relaciones efímeras y duraderas; y que construye espacios poco ortodoxos para una urbanística moderna, al generar tiempos de gran amplitud dedicados a la fiesta.

Aunado a la idea del cronotopo, se pudo descubrir una construcción de sujeto que va más allá de lo humano por parte de los pueblos. Tanto en las entrevistas como en las etnografías, se pudo advertir una serie de prácticas y creencias donde se considera como sujetos a una diversidad de elementos naturales y entidades, lo que permitió ampliar la tipología propuesta por Haidar (2006) que

estudia hasta los límites de lo espiritual.

A partir del dato levantado en campo y del núcleo epistemológico, se pudo comprender que en estos pueblos los sujetos coexisten desde el *homo complexus*, constituido por la doble polaridad *sapiens* <-> *demens*, *oeconomicus* <-> *consumans*, *functionalis* <-> *estheticus* y *poeticus* <-> *prosaicus*, (Morin, 2003:249) entre otros.

También desde su transdimensionalidad, es un sujeto humano el que atraviesa y es atravesado por los niveles de Realidad social, histórica, cultural, política, biocultural, ecológica y discursiva; y que puede sintetizarse como sustancia y efecto, puesto que es activo y pasivo, coherente y contradictorio, autónomo y sujetado, origen y soporte de sentido, individual y colectivo, psicológico y socio <-> histórico <-> cultural y político.

Desde la perspectiva de los pueblos, y en consonancia con la decolonialidad, se advierte a un sujeto que es objetual y fuerza natural, vegetal y ecosistema, animal y espiritual. Las ofrendas, rituales, misas, discursos y trabajos espirituales dirigidos a los cerros, fuerzas de la naturaleza, santos, dueños de manantiales y elementos de la naturaleza, confirman esta proposición.

Sobre la construcción del corpus analítico, este se puede dividir en dos grandes bloques: semiótico y discursivo. El corpus semiótico se obtuvo en su gran mayoría de fotografías levantadas en campo, y en otra mínima parte de fuentes documentales. El corpus discursivo se conformó principalmente de las entrevistas y discursos registrados en campo; y al igual que en el corpus semiótico, una mínima parte está conformada por discursos obtenidos de fuentes secundarias.

El corpus discursivo se divide en tres grandes bloques, uno por cada municipio: Atenco, Texcoco y Chimalhuacán; además, en los

bloques de Atenco y Texcoco se incluyen los discursos de los colectivos en la defensa del territorio, Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) y de la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM), respectivamente; ya que en estos municipios se observó más actividad por parte de estos colectivos, sin que esto significara direccionar una influencia o actividad restringida hacia los mismos, pues dichas organizaciones cuentan con influencia regional, nacional e internacional.

Desde esta lógica, el corpus quedó configurado asignándole un color a cada municipio y colectivo, también se asignó un par de letras a cada municipio para identificar por color y letras el discurso en cuestión, quedando en el siguiente orden: Atenco-FPDT(At): azul; Texcoco-CPOOEM (Tx): rojo; y Chimalhuacán (Ch): verde.

Con respecto al corpus semiótico, se elaboró una codificación basada en el municipio (similar a la anterior: At, Tx, Ch), además del pueblo o del barrio; y en el tipo de actividad realizada, pudiendo ser esta un carnaval, un ritual, un conversatorio, una entrevista, un mitin o un trabajo del campo.

Del volumen de fotografías, tomadas con apego a las características básicas de la técnica como encuadre, composición, iluminación y nitidez, se seleccionaron aquellas que fueron más representativas de la acción registrada. En el caso de requerirse una secuencia de imágenes, se optó por elegir una serie que, por motivos de espacio, no rebasara las cinco fotografías.

De acuerdo con la lógica de investigación, las etapas de construcción del corpus se dividieron en: 1) aproximación al campo durante todo el año del 2017, lapso en el que se realizaron las

primeras visitas y contactos con los colectivos de defensa territorial (FPDT y CPOOEM); además de las primeras entrevistas a vecinos y comuneros de los municipios estudiados; 2) trabajo intensivo para la construcción del dato etnográfico, en el que se acudió ante distintas instancias y personas que posibilitaron el acceso a información privilegiada; y, 3) de participación activa y acompañamiento a las diversas actividades programadas por la CPOOEM, con la que actualmente se trabaja fuera del proceso de investigación.

Esta última etapa recae en el aspecto de la estrategia metodológico-analítica de la investigación, puesto que al encontrarse los lugares dispersos a lo largo de la región acolhua, algunos de ellos hasta itinerantes o efímeros (asambleas, carnavales, rituales); se hizo necesario elaborar una cartografía de procesos, la cual se pudo realizar gracias a la colaboración con vecinos de los pueblos y colectivos involucrados, así como a la investigación in situ, donde la defensa del territorio fue el eje clave para la investigación.

Un aspecto relevante de la estrategia multisituada, en términos analíticos, se presenta en la suerte de doctrina pragmática propuesta por Marcus (2018) que abarca lo denso y lo superficial (al que nosotros aplicamos el término de restringido para evitar la connotación peyorativa del adjetivo), dadas las condiciones para acceder a la información.

Por ejemplo, cuando hay problemas de acceso diferencial a ciertos sitios o sujetos), pero debería ser justificada con el diseño etnográfico y el argumento en sí (por ejemplo, en ciertos proyectos, ciertos sitios son más estratégicos para la investigación intensiva que otros). Es interesante e importante argumentar porqué algunos sitios deben ser tratados “densamente” y otros ‘superficialmente” en términos de los

loci y el diseño de proyectos particulares. (Marcus, 2018:184)

En este sentido, se ha argumentado sobre las condiciones socio-culturales y político-ideológicas de los contextos con los que nos encontramos como investigadores. Tales condiciones se fueron reconociendo a lo largo de la investigación, conforme avanzó la relación de confianza con los sujetos y colectivos con los cuales se trabajó en campo.

Una postura ética y teórica reconoce a los sujetos de la interacción etnográfica, específicamente a los entrevistados, como sujetos de un proceso *paraetnográfico*, toda vez que estos realizaron una reflexión propia en términos socioculturales de su mundo; auxiliando así al “etnógrafo profesional” a construir una realidad ajena (Holmes y Marcus, 2005). Por lo tanto, las formaciones culturales a las que se refieren estos sujetos no son del todo accidentales y permiten construir una otredad, una tradición o un “pasado” de manera colaborativa.

De tal forma que la descripción densa y restringida, se configuró de acuerdo con el acceso diferenciado a lugares, sujetos y colectivos, y puede establecerse de la siguiente manera:

1. Nivel amplio de acceso y comunicación: en el municipio de Atenco con el colectivo Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT); cuadrillas del Toro y la Morenita en el carnaval de Nexquipayac; César del Valle en la cabecera municipal y Juan Ramírez en Acuexcomac; en el municipio de Chimalhuacán con las familias Delgado Valverde y Buendía Peralta, y don Fernando Tomás González Valverde; las comparsas Tiburones y Chimalli y vecinos de los barrios originarios de San Juan Xochitenco y San Pablo; en el municipio de Texcoco, el colectivo Coordinadora de Pueblos y

Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM) y vecinos de La Purificación Tepetitla en la zona montañosa del municipio.

2. Nivel restringido de acceso y comunicación a lugares, sujetos y colectivos: en el municipio de Atenco con Maximino Nopaltitla, productor artesanal de sal, y Juan Hernández, campesino dedicado a la cosecha de ahuate, ambos con actividades que dificultan su localización; en la zona montañosa de Texcoco con los habitantes de San Jerónimo Amanalco, debido a la inseguridad que ellos me comunicaron y a mi casi nulo conocimiento de la lengua nahua que se habla en el pueblo; y en San Miguel Tocuila. Las entrevistas correspondieron solo a las festividades del Día de Muertos en el Panteón Municipal, en Chimalhuacán, con el colectivo Brigada Cultural Chimalhuacán, que pasa por un repliegue en sus actividades, según me informaron, debido a los ataques recibidos por parte de Antorcha Campesina.

En resumen, el nivel restringido se ha debido a factores como la dificultad para contactar a los sujetos, la inseguridad expresada por los propios lugareños, el contexto efímero en la naturaleza de la investigación, o bien, la desarticulación de los colectivos.

En este sentido, la construcción del dato no solo emergió desde una descripción densa o restringida, sino que se articuló con los niveles de Realidad (Nicolescu, 1996) correspondientes; por lo que un mismo dato puede analizarse desde múltiples niveles de Realidad, sin que esto signifique la repetición del mismo.

Lógica de exposición

La presente investigación parte de un núcleo que articula tres

perspectivas epistemológicas: complejidad, transdisciplinariedad y decolonialidad, en torno al objeto de estudio, que se define como la presencia de la memoria colectiva en la defensa del territorio entre los pueblos de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, a partir del segundo intento del gobierno federal por construir en esas tierras, el Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México (NAICM).

Cabe mencionar que la presencia del objeto de estudio se manifestó en diversos ámbitos empíricos de la investigación, por lo que la lógica de exposición muestra en orden de frecuencia, la aparición del objeto en dichos espacios: a) la lucha contra el aeropuerto y sus obras asociadas; b) la defensa del territorio; c) la presencia de la memoria colectiva en manifestaciones socioculturales y políticas; y, d) la memoria de la cultura en el arte callejero a partir del movimiento en defensa del territorio. Cabe aclarar que estos ámbitos se entrelazan constantemente, y que esta separación cumple un fin metodológico más que expositivo de la Realidad.

Una vez aclarada la presencia múltiple del objeto de estudio, se continúa con la perspectiva de la complejidad, propuesta por Edgar Morin (1999, 2001, 2002, 2003); que se desarrolla en torno a los principios básicos de [recursividad](#), [dialogicidad](#) y [hologramaticidad](#), aplicados al fenómeno de la memoria. Sin embargo, es la recursividad la que se evidencia en todos los niveles del análisis, por lo que este principio se torna relevante en la explicación de los procesos sociales<->históricos<->culturales<->bioculturales<->ecológicos<->discursivos, presentes en la región.

El enfoque transdisciplinario de este núcleo, propuesto por Basarab Nicolescu (1996, 2012) parte de tres conceptos clave: niveles de Realidad, el tercer incluido y el Tercer Oculto, que son aplicados a

lo largo de la investigación en la construcción de las categorías de memoria, territorio, cronotopo y sujeto, y en el análisis de prácticas rituales y cotidianas.

Desde la perspectiva decolonial se articulan varias propuestas que analizan diversos aspectos de los pueblos, algunos de los cuales son cognitivos desde un pensamiento espiral que advierte Gavilán Pinto (2012); etnopolíticos, como propone el modelo florido que articula ámbitos esenciales de la vida comunal (Rendón, 2003, 2011); o de la sensibilidad, que se centra en los tiempos de las relaciones más que en el espacio, como lo expone Rolando Vázquez (2015); y en gran medida, desde el pensamiento de los pueblos acolhuas (2017-2020) cuyo contenido se decanta en su discurso.

Las tres perspectivas se articulan incorporando los principios de la complejidad, para desarrollar una categoría transdimensional de la memoria; además de analizar ciertos procesos en cada nivel e identificar ciertos **isomorfismos** entre el funcionamiento mnemónico de la mente humana y determinados niveles de análisis para el universo social, histórico, cultural, biocultural, ecológico y discursivo de la región. A su vez, la axiomática transdisciplinaria es aplicada a la memoria, identificando en los niveles ontológico, lógico y epistemológico la presencia de la memoria como parte constitutiva de cada nivel. Y la relación **comunalidad** -complejidad y tercer incluido- y pensamiento espiral, analizan inicialmente las condiciones sociopolíticas de los pueblos en Atenco, Texcoco y Chimalhuacán.

El desarrollo de la categoría transdimensional de memoria, va desde lo físico hasta lo emocional, y da como resultado una categoría construida por múltiples **interdefiniciones**; es decir, la interacción

entre los componentes de un sistema o una totalidad organizada en la que se generan mutuas definiciones; lo que posibilita un acercamiento cognitivo y sensible a la memoria como algo más que un simple proceso de almacenaje y transmisión de informaciones.

En segunda instancia, se articulan varios campos cognitivos con el objetivo de abordar aspectos particulares en la apropiación y defensa del territorio, iniciando con la categorización del territorio como marco de posibilidad física para la continuidad de los pueblos y como entramado transdimensional en el que confluyen tres grandes dimensiones.

La primera dimensión es la geográfica, que abarca desde los aspectos geológicos, que conforman una cuenca endorreica como la de México, hasta la diversidad de suelos, relieves y sistemas hidrográficos, los cuales se han visto sobrexplotados o destruidos totalmente.

La segunda dimensión es la ecológica, que registra las diversas comunidades bióticas, comprendidas desde los bosques de la zona montañosa hasta las plantas y organismos que crecen en la superficie y márgenes del lago salobre de Texcoco. Por otra parte, esta dimensión da cuenta de los componentes abióticos como climas, suelos y cuerpos de agua, algunos de ellos productores ancestrales de bienes para estos pueblos.

La tercera dimensión es la antrópica, en la que se articulan los campos cognitivos de la historia, la sociología y la antropología para el análisis de la presencia humana en la cuenca, específicamente en la zona oriente del Lago de Texcoco. Esta dimensión considera, en primer lugar, el desecamiento del lago como resultado de la implantación de un orden cultural ajeno a las culturas ancestrales en

la cuenca, imposición que continúa hasta nuestros días. Después se analiza la memoria colectiva en estos pueblos a partir de la desecación del lago a mitad del siglo XX, hasta la defensa del territorio en la construcción del aeropuerto; complementario a esto, se considera, desde el plano cultural, parte de la cosmovisión de estos pueblos desde su relación con el territorio en términos complejos, transdisciplinarios y decoloniales.

En otro núcleo se investiga la relación cultura-naturaleza, iniciando con la construcción transdimensional de la categoría de cronotopo, el cual se observa desde los campos cognitivos de la literatura, la física, la paleoantropología, la psicología, la antropología y la transdisciplinariedad.

Desde esta categoría se observan dos tipos de memoria (biocultural y ecológica) articulados por ciertas prácticas de la memoria colectiva de estos pueblos. La memoria ecológica, entendida como la capacidad de los ecosistemas para cicatrizar su territorio a partir de organismos que colonizan la herida, está conformada por la memoria atmosférica (composición física y química del aire), y la memoria edáfica (estructura, composición química, microorganismos y organismos del suelo). De este modo, se podría sugerir la existencia de una memoria lacustre, a partir de la recuperación parcial de la composición química del agua y de las especies endógenas y migratorias que habitan hoy el lago.

En este sentido, las prácticas relacionadas con el calendario agrícola y lacustre, con la gastronomía local y con el culto a los cerros y a los muertos, se vinculan con ambas memorias, las cuales permiten en cierta medida la recuperación de los ecosistemas involucrados. En este capítulo se articulan los campos cognitivos de

la socioantropología, la política, la ecología, la semiótica y el análisis del discurso.

En otro eje, se analizan los aspectos políticos de la defensa territorial, al desarrollar desde un inicio, una categoría transdisciplinaria de sujeto desde las posturas complejas, transdisciplinarias y decoloniales de las cuales se advierten sujetos humanos y no humanos, como ya se expuso con anterioridad, y con los cuales se construyeron canales de comunicación a partir de los intercambios rituales de los pueblos.

Desde el pensamiento occidental, se examina la dimensión **cosmopolítica** en los intercambios de los pueblos, los cuales contienen de base un componente decolonial, pues como han reconocido algunos estudiosos como León-Portilla: el interlocutor de estas culturas es la naturaleza, la cual queda excluida en las civilizaciones occidentales.

Otro componente es la experiencia que, desde la cotidianeidad y los momentos excepcionales, conforma la conciencia individual <-> colectiva de los sujetos. Otro elemento que proviene del pensamiento occidental, y que permite un análisis de las prácticas de los pueblos es la memoria histórica (Nora, 2008), definida esta como la voluntad o el esfuerzo de cierto grupo por recuperar su pasado y recobrar un trato solemne; anhelo que se advierte desde ciertos lugares de la memoria, siendo estos espacios, celebraciones, archivos y otros.

En términos del pensamiento indígena, se analiza una categoría propia de estos pueblos, cuya polisemia y profundidad se hunde en las raíces de su cosmovisión: el altépetl, el cual tiene significaciones tan diversas como la de eje cósmico, territorio comunal o elemento

legitimador del poder.

Esta condición polisémica del altépetl evidencia los diversos ámbitos que atraviesa, al tiempo que construye un concepto complejo y transdisciplinario; implica la recursividad naturaleza<->cultura, y atraviesa varios niveles de Realidad, cuya centralidad es la vida comunal de los pueblos.

Las prácticas semiótico-discursivas de los pueblos reivindican esta centralidad en su vida, ya que los reclamos por la devastación de los cerros que provocó la construcción del NAICM, están enfocados desde su condición sagrada y ecológica. A su vez, ciertas ritualidades que tienen a los cerros como destinatarios de ofrendas y sacrificios, demuestran su conexión con otros niveles cósmicos.

En un plano socio<->histórico<->político, el altépetl fundamenta a los pueblos como formaciones sociopolíticas: con territorio y estructura social y política propias, que obedecen a un legado ancestral que recurre a la memoria colectiva para darse continuidad en el tiempo y el espacio, es decir, sobrevivir.

Otro concepto es el de la economía de la Naturaleza y del sustento, ambos relacionados con la actividad de los pueblos; pues mientras la primera es generadora de los bienes que goza todo ser vivo, la segunda es la que realizan las personas para proporcionarse directamente el sustento: la subsistencia, en la que cada vez menos habitantes de estos pueblos encuentran, aunque existen todavía, actividades colectivas como los rituales y las fiestas.

En este mismo ámbito de la economía política, aparece el cuidado de la tierra y de la mujer, como elementos propios de esta política endógena en la que se erigen estrategias locales y regionales.

Una de las aristas de la política es el discurso, y aunque la política

no se agota en lo discursivo, este ámbito sí construye ciertos aspectos que inciden en lo político, sobre todo a partir de los contenidos del discurso político. Para este análisis se acude a las materialidades, advertidas como los estratos o capas que conducen a la construcción semiótica y discursiva, generadoras de sentido más allá de la superficie lingüística y semiótica de las prácticas realizadas por los sujetos (Haidar, 2006).

En este sentido, se estudian las materialidades social, histórica, cultural y del poder, que aluden a la conformación de los colectivos en la defensa del territorio como sujetos diferenciados (FPDT y CPOOEM), los cuales accionan en su discurso distintos mecanismos de poder y de restricciones, no solo para oponerse al poder gubernamental, sino para diferenciarse entre ellos.

El último núcleo articula los campos de la semiótica de la cultura y de lo visual a partir de la relación existente entre la [estesis](#); entendida esta como abertura o frontera porosa de la sensibilidad que separa y conecta a los sujetos con el mundo y el Tercer Oculto; que se entiende como zona de no-resistencia entre el Sujeto y el Objeto, en la cual interactúan ambos desde los flujos de información relativos al Objeto y los flujos de conciencia correspondientes del Sujeto, el cual aparece como condición básica para la construcción de conocimiento.

El Sujeto construye su Realidad a partir de la sensibilidad que inicia con el registro de los impulsos provenientes del mundo como información (imágenes, sonidos, sabores, texturas, olores), y que son la base de la sensibilidad; y se refiere “a toda la región de la percepción y la sensación humana, en contraste con el dominio más espiritualizado del pensamiento conceptual” (Eagleton, 2006:65),

sensibilidad que constituye un conocimiento específico.

Esta zona de la percepción y sensación de la que deriva toda actividad emocional, es el punto de contacto con el Tercer Oculito, ya que el ser humano tiene inscrito en sí la estructura de la Realidad: una estructura triádica donde el estado T (presencia del Tercer Oculito) es entendido como zona de interacción y vínculo permanente entre la actualización o tendencia a la identidad (reflejada en un centro motor-instintivo), y la potencialización o memoria de aquello que todavía no es (reflejado en un centro intelectual que procesa la heterogeneidad de informaciones del mundo), lo que se manifiesta en una constante tensión entre estos extremos.

La estructura ternaria de la Realidad se afirma en el hombre mismo: el centro intelectual es el dinamismo de la heterogeneización, el centro motor, el dinamismo de la homogeneización y el centro emocional, el dinamismo del estado T. La vida humana entera es un conflicto continuo entre los tres polos de lo ternario. El dinamismo intelectual (a través de su forma truncada de lo "mental") puede conducir a la muerte por diferenciación extrema (y esto podría suceder si la ciencia se convierte en la única y absoluta religión del hombre). El dinamismo motor puede conducir a la muerte al darse cuenta de la identidad absoluta y no contradictoria (y esto podría suceder si la riqueza, la comodidad material, se convierten en la única preocupación para el hombre). El dinamismo emocional aparece, así como la salvación de la vida (Nicolescu, 1985:195).

Es así que, desde los niveles de información del Objeto y los de percepción del Sujeto, el conocimiento emerge tanto en lo interno como en lo externo, debido a los procesos semióticos de significación

y a los procesos estésicos (más que estéticos, lo que se argumentará en su momento) de la emoción, como dos caras de un mismo fenómeno. De esta manera, la estesis no se presenta como un proceso pasivo que únicamente contempla el mundo, sino como uno activo que trabaja en la reconstrucción de este a partir de valoraciones emotivas. Es así como este concepto se vuelve válido, tanto para la percepción como para la expresión de formas estésicas que se encuentran en las producciones semiótico-discursivas de los pueblos.

A partir de esta relación Tercer Oculito-estesis, se analiza el ámbito de la semiótica de la cultura en las prácticas semiótico-discursivas de estos pueblos. En este análisis, se puede observar la existencia de elementos de la memoria de la cultura, comprendidos en una semiosfera particular; y cuyo núcleo resguarda al territorio local y a las prácticas relacionadas con este, de creaciones en términos de la relación explosión cultural<->proceso gradual en estas comunidades, cuyos orígenes culturales se remontan al mundo mesoamericano desde que los primeros pueblos se asentaron en los márgenes orientales del lago y en la zona montañosa de la región.

Es así como la dinámica cultural de la región permite articular estratos y textos con cierta coherencia y cohesión, los cuales expresan saberes y emotividades que se manifiestan en ritualidades, festividades y discursos sobre el territorio, en los que la emoción aglutina saberes y conceptos locales en torno al mismo.

Desde otro ámbito de la semiótica, relacionada con lo visual, se analizan ciertas creaciones de arte callejero que se manifiestan en la vía pública de estos pueblos, muchas de ellas, en las calles de San Salvador, Atenco, epicentro del movimiento en defensa del territorio. Es así como empiezan a surgir en estos municipios, producciones

como murales, grafitis y estenciles con temas que integran al universo simbólico mesoamericano con la cultura campesina local.

En la construcción del dato se acude a la etnografía multisituada (Marcus 2018), dadas las características del fenómeno a estudiar: un movimiento sociopolítico que abarca lo largo y ancho de una región, así como la propuesta teórico-epistemológica: complejidad, transdisciplinariedad y decolonial. Propuesta que llevará a una construcción del dato, analizado desde los múltiples niveles de Realidad propuestos para el objeto de estudio.

En síntesis, el resultado de esta investigación se presenta en este libro doctoral que ahora el lector tiene la merced de leer, y que se divide en cinco capítulos, el primero titulado: “Un caleidoscopio para mirar otras realidades: complejidad, transdisciplinariedad y decolonialidad”. El cual toma la articulación epistemológica de la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad, como eje analítico para el fenómeno mnemónico, desde los niveles de Realidad involucrados en el objeto de estudio.

El segundo capítulo se titula: “Entre las faldas de Coatlicue. El territorio como entramado transdimensional”. En este, se construye la categoría transdimensional de territorio a partir de tres dimensiones: la geográfica, la ecológica y la antrópica, para tomar como rutas analíticas las particularidades y transformaciones de la región conocida como Acolhuacan. Debe señalarse que uno de los hallazgos, al menos para esta investigación, es la relación entre la transformación del entorno lacustre y los modelos económicos adoptados desde el siglo XIX hasta la actualidad.

El tercer capítulo lleva por nombre: “En la espiral de las necesidades y los sustentos. La relación eco-bio-cultural de los

pueblos”. Aquí se construye una categoría transdisciplinaria de cronotopo que, desde las relaciones bioculturales y ecológicas, analizará la relación de los pueblos con el territorio. Estas relaciones establecen las rutas analíticas en términos del manejo y cuidado de los ecosistemas de bosque, somonte y lago, a fin de que estos recuperen su equilibrio de manera espontánea y se libren del daño ocasionado por la intervención humana. Una ruta distinta es la referente a las expresiones concretas de memoria colectiva relacionadas con las primeras dos, que se encuentran representadas en un calendario ritual agrícola, una gastronomía local y en el culto a los cerros y a los muertos.

El cuarto capítulo titulado: “La atadura de los tiempos y los espacios. Alianzas de los pueblos con el pasado, el entorno y el cosmos”. Este inicia con la construcción de un sujeto transdimensional, complejo y decolonial, debido a los intercambios que los pueblos establecen con los elementos del entorno natural, las fuerzas del universo, los antepasados y algunas deidades en términos de una cosmopolítica inclusiva. Las rutas analíticas contrastan y complementan la idea de cosmopolítica, que se hace presente en varias expresiones locales.

Otra ruta en este capítulo analiza la dimensión de la experiencia de los pueblos, desde la articulación de las estructuras de la experiencia en la antropología y la estructura ternaria de la Realidad en la transdisciplinarietà. Una vía más analiza la relación memoria histórica-lugares de memoria, muy presente en las prácticas de los pueblos, que se muestran como sobrevivientes en palabras de Nora (2008). Un sendero analítico distinto, se centra en la idea fundamental del altépetl, que se encuentra sumergida en las

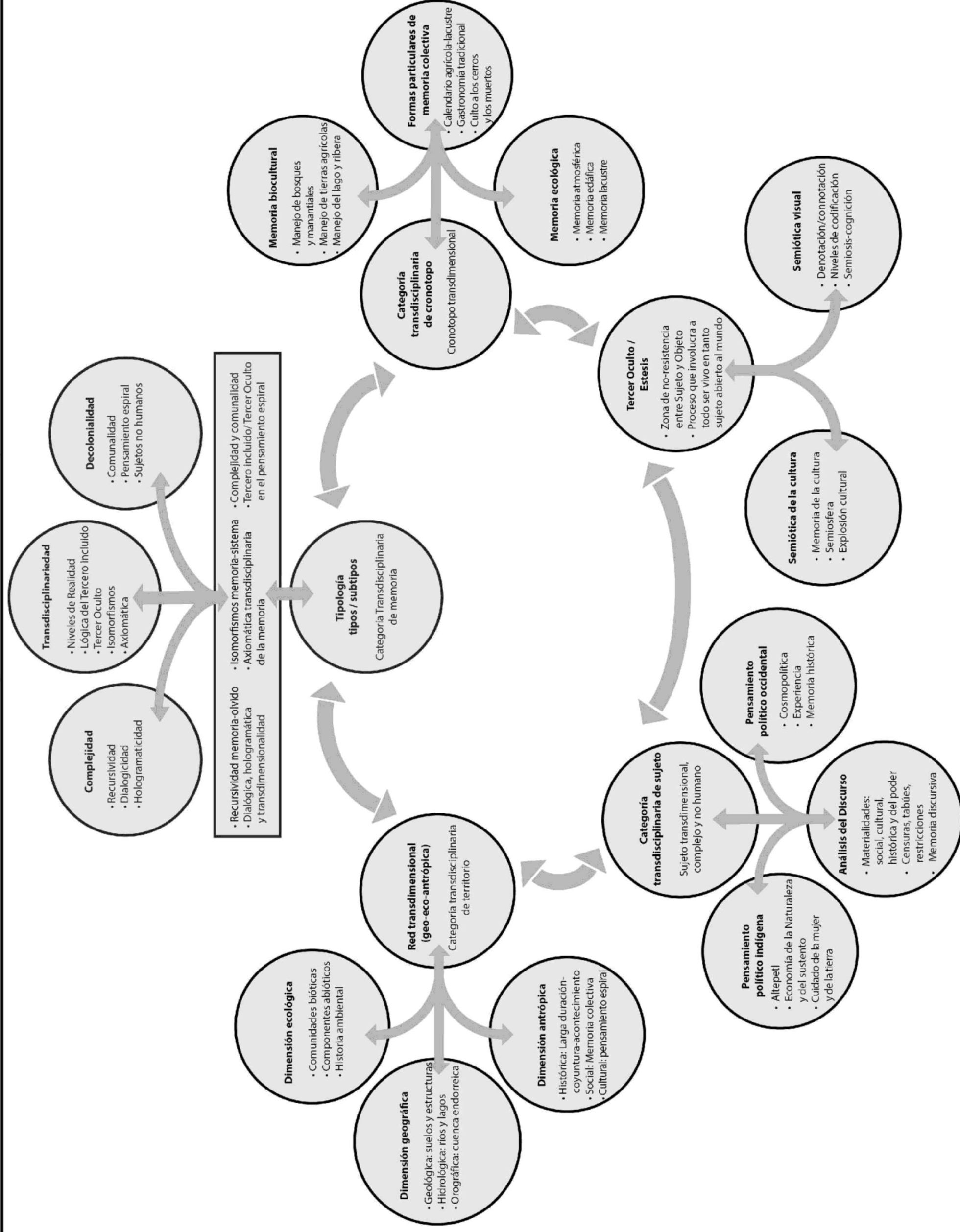
profundidades de la memoria de la cultura como elemento rector de la vida local, de una economía de la Naturaleza y del sustento, y de una política del cuidado de la tierra y de la mujer. Por otra parte, el análisis del discurso complementa este capítulo, al considerar las materialidades, las restricciones, los tabúes y las censuras, además de la memoria discursiva como cierre de este nivel político.

El capítulo final lleva por nombre: “Entre las flores y los cantos. Semiótica de la cultura y de la imagen en la producción semiótico-discursiva de los pueblos”. Este apartado analiza, desde la relación mundo<->Tercer Oculito<->estesis, la generación de sentido desde las prácticas semiótico-discursivas. La primera ruta analítica examina el *continuum* semiótico local, revisando los estratos que lo conforman, la coherencia y fronteras propias que se denomina semiosfera. Otra vía se centra en el estudio de algunas de estas prácticas, rescatadas de la profundidad de la cultura local, llamada memoria de la cultura.

Una ruta diferente, analiza la relación entre procesos graduales y explosiones de la cultura a partir de ciertas expresiones semióticas. Y finalmente, desde la semiótica visual, se analizan ciertas producciones gráficas plasmadas en las calles de los municipios de estudio; las que conllevan una propuesta que articula, en dos niveles, la imagen denotada en un nivel de codificación meramente icónico; y en otro, el análisis de la imagen connotada en un nivel de codificación iconográfico y tropológico; por lo que a estos niveles los decidimos nombrar icónico-denotativo y retórico-connotativo.

Por último, nos queda exponer el modelo operativo general del libro que enlaza los ejes y las rutas analíticas articulados de manera orgánica para el análisis de la memoria colectiva en los pueblos de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán.

Modelo analítico general. Fuente: elaboración propia, 2020



CAPÍTULO I

Un caleidoscopio para mirar otras realidades: complejidad, transdisciplinariedad y decolonialidad

*Y ahí estaban los sabedores de las cosas,
los llamados poseedores de códices.
Pero éstos no permanecieron mucho tiempo,
los sabios luego se fueron [...]
Dicen que les venía hablando su dios [...]*

Códice Matritense (1907: fol. 191v. y 192r.)

Introducción

En este capítulo se establecen las bases epistemológicas sobre las cuales se investiga la memoria colectiva en los pueblos de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán en defensa de su territorio. Estos fundamentos se construyen desde la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad, mismas que permearán en las reflexiones a lo largo de esta investigación.

La articulación de estas perspectivas epistemológicas, aplicadas al análisis del objeto de estudio, genera una serie de problemáticas que se expresan en los planteamientos de investigación y de los que se desprenden las siguientes interrogantes: a) ¿Qué principios de la complejidad se aprecian en los diferentes niveles de la Realidad en la región de estudio?; b) ¿Cómo se presenta la lógica del Tercer Incluido y el Tercer Oculto en la emergencia de la memoria colectiva?; c) ¿De qué manera se manifiestan los diferentes tipos de memoria en el pensamiento indígena de los pueblos en cuestión?; d) ¿Qué

principios de la complejidad se manifiestan en el pensamiento indígena de estos pueblos?; e) ¿Cómo se muestra la lógica del Tercer Incluido y el Tercer Oculto, en el pensamiento indígena de estas comunidades?; f) ¿Qué principios de la complejidad se manifiestan en la vida comunal de la región?, g) ¿Cuál es la expresión más concreta de la lógica del Tercer Incluido y el Tercer Oculto en el pensamiento de los pueblos acolhuas?

Las anteriores preguntas permiten indagar en el pensamiento local, con el propósito de entender los principios de la lógica de los pueblos ancestrales, en su oposición al proyecto del Nuevo Aeropuerto. Asimismo, permiten traducir, desde la epistemología de la complejidad y la transdisciplinariedad, los fundamentos que sostuvieron discursos, acciones, rituales y simbolismos durante una defensa territorial que obtuvo una victoria todavía incierta, frente al despojo ilegal, ilegítimo y ecocida que realizaron (y realizan aún) gobiernos y empresas.

A partir del recorrido teórico y epistemológico, se establece que la memoria y el sujeto son productos colectivos que se manifiestan de manera intermitente en lo particular, generando con esta acción el efecto de individualidad. De esta forma, la articulación de las epistemologías occidentales y orientales permite analizar los fenómenos colectivos de la memoria en los sujetos. Del campo relacionado con la complejidad, surgen las rutas analíticas de la recursividad, dialogicidad y hologramaticidad, ligadas a los niveles de Realidad provenientes de la transdisciplinariedad, a fin de recuperar el pensamiento endógeno de los pueblos en lo cotidiano, ecológico, festivo y sagrado, estas últimas se analizan desde las dimensiones histórica, social, cultural y política, a partir de una

postura decolonial.

En el mismo sentido, del campo de la transdisciplinariedad, emerge la ruta relacionada con la lógica del Tercer Incluido y la presencia del Tercer Oculto, que representa la zona de la Realidad donde hay un grado menor de resistencia entre dos o más niveles de la misma; y donde se logró observar, a partir de los trabajos, festividades y rituales de la región, la presencia de fenómenos que son al mismo tiempo dos posturas y que en otro nivel de Realidad, sería imposible de concebir.

Desde el campo del pensamiento indígena, surgen las rutas relacionadas con el aspecto comunal (Rendón, 2011, 2003) de las fiestas, trabajos y decisiones, que se realizan entre los pueblos ancestrales de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, y que reconstruyen su identidad al tiempo que la fortalecen. El pensamiento espiral (y recursivo), (Gavilán, 2012) se manifiesta en aspectos tan cotidianos como el trabajo en la parcela, o festividades como el carnaval, común a toda la región; y se presenta como un proceso de complementos y oposiciones como vida-muerte, fiesta-trabajo, materia-energía, como se demuestra en los rituales y discursos de estos pueblos. Esta manifestación permitirá, desde la postura transdisciplinaria, comprender que tales oposiciones pueden converger en un nivel de Realidad superior. Por lo que se puede afirmar que el pensamiento espiral y la transdisciplinariedad, convergen en la concepción de un cosmos formado por oposiciones complementarias.

Estamos frente a una teoría de paridad indígena que los científicos llamaron Dualidad Onda-Partícula y que ha logrado demostrar que la luz y la materia, pueden al mismo tiempo poseer propiedades de partículas y propiedades ondulatorias. La física clásica establecía

diferencias entre ondas y partículas y casi imposibles de actuar de manera complementaria, como lo hace el pensamiento indígena acerca del cosmos y la naturaleza.

Una partícula ocupa un lugar en el espacio, puesto que tiene una masa y una onda no tiene masa y se extiende en el espacio a una velocidad definida. Este concepto de la mecánica cuántica se ajusta plenamente al pensamiento de los pueblos indígenas. El modelo espiral ayuda a resolver los problemas generados entre la teoría y la práctica y también los problemas entre la acción y la reflexión (Gavilán, 2012:17)

El planteamiento anterior conduciría, posiblemente, a la imagen de la espiral ascendente del desarrollo propuesto por Engels, en el cual un proceso parece repetir ciertos aspectos previos; sin embargo, en un plano superior, los aspectos anteriores en esta espiral representarían las oposiciones previas como complementos de un nuevo nivel, coincidiendo en cierta forma con la lógica del Tercer Incluido.

Uno de los procesos que se observan con mayor profundidad, es el juego entre memoria y su contraparte el olvido, el cual se analiza desde el principio complejo de la recursividad. El apartado dedicado a ello explora los límites de este proceso en términos del bucle tetralógico que articula: orden<->desorden<->organización<->encuentros e interacciones, aplicado a la relación memoria<->olvido. De tal manera que la memoria entraría en este bucle, desde el juego tetralógico que implican los procesos mnemónicos: desarrollo, organización, integración y equilibrio.

Un segmento distinto se encarga de analizar los efectos de la memoria en los distintos niveles de Realidad, desde el principio de la

dialógica, entendida ésta como la articulación por medio del cual dos principios forman un proceso, tomando la interacción entre estos en la conformación de un nivel de Realidad (proveniente de la transdisciplinariedad) distinto. La estructuración de un bucle a nivel microfísico, resulta en procesos de nivel celular, que permiten estimular el funcionamiento de los tejidos como el cerebral; y cuya actividad permite a su vez, la formación y recepción de representaciones socioculturales que al mismo tiempo repercutirán en el campo de lo ecológico. Proceso que acontece en estos pueblos desde la defensa de sus tierras, aún después de la cancelación oficial del Nuevo Aeropuerto. En este sentido, la presencia del bucle tetralógico de la memoria se presenta como un hecho hologramático, que encierra en un diminuto proceso, el total de un juego que ordena, desordena y organiza a partir de las interacciones y los encuentros, toda la información generada a partir de diminutos procesos.

En el orden de la transdisciplinariedad, aplicada a la memoria colectiva, el análisis de lo biológico<->cultural<->ecológico, aborda el plano de la relación cultura<->Naturaleza desde la evolución humana como resultado del orden creciente en el universo y en la vida. La multidimensionalidad de la memoria se aprecia desde la relación que los pueblos originarios del oriente del Estado de México guardan con su entorno natural. La cultura, vista como una forma colectiva de conservación y transmisión de información, resulta primordial para los pueblos. En esta relación intervienen otros tipos de memoria como los señalados por Toledo y Barrera (2006), entre los que se encuentran la genética, la lingüística y lo biocultural, formando un bucle en cuyo centro aparece la diversidad biológica como proceso de encuentros e interacciones de primer orden, en el que cada

memoria influye en las otras.

En el mismo ámbito de la transdisciplinariedad, pero analizando la memoria como parte de procesos de mayor alcance, se realiza un análisis para reconocer los ámbitos de acción de esta, dentro de dichos procesos entendidos como sistemas. Se considera el proceso psicológico de la memoria en los sujetos como referencia para estudiar los otros procesos, ello nos permitió identificar cierta correspondencia entre lo que se denomina como memoria en los niveles social, histórico, discursivo, cultural, biocultural y ecológico.

Otro elemento central para el análisis de la memoria es la axiomática transdisciplinaria, la cual se establece como pilar de la investigación pues contemplaría aspectos ontológicos, lógicos y epistemológicos del fenómeno mnemónico; por lo que la propuesta desarrollada por Nicolescu (1996), articula los tres conceptos fundamentales ya expuestos previamente: los niveles de Realidad, la lógica del Tercer Incluido y el Tercer Oculto. En esta axiomática los pueblos se establecen como Sujeto y el territorio como Objeto, en donde la memoria es parte del proceso que los constituye y emerge del juego de interrelación entre ambos.

La articulación entre complejidad y decolonialidad, se analiza en el apartado siguiente, en el cual se propone la recursividad aplicada al modelo endógeno de la flor comunal (Rendón, 2003); además de identificar aquellos elementos centrales que se conservan en la vida comunal de los municipios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, y que preservan su identidad, sus ciertas prácticas y sus universos simbólicos, a pesar de que su vida se ha visto seriamente afectada con el creciente avance de la ciudad sobre sus territorios.

La recursividad ha sido reconocida de diversas formas por las

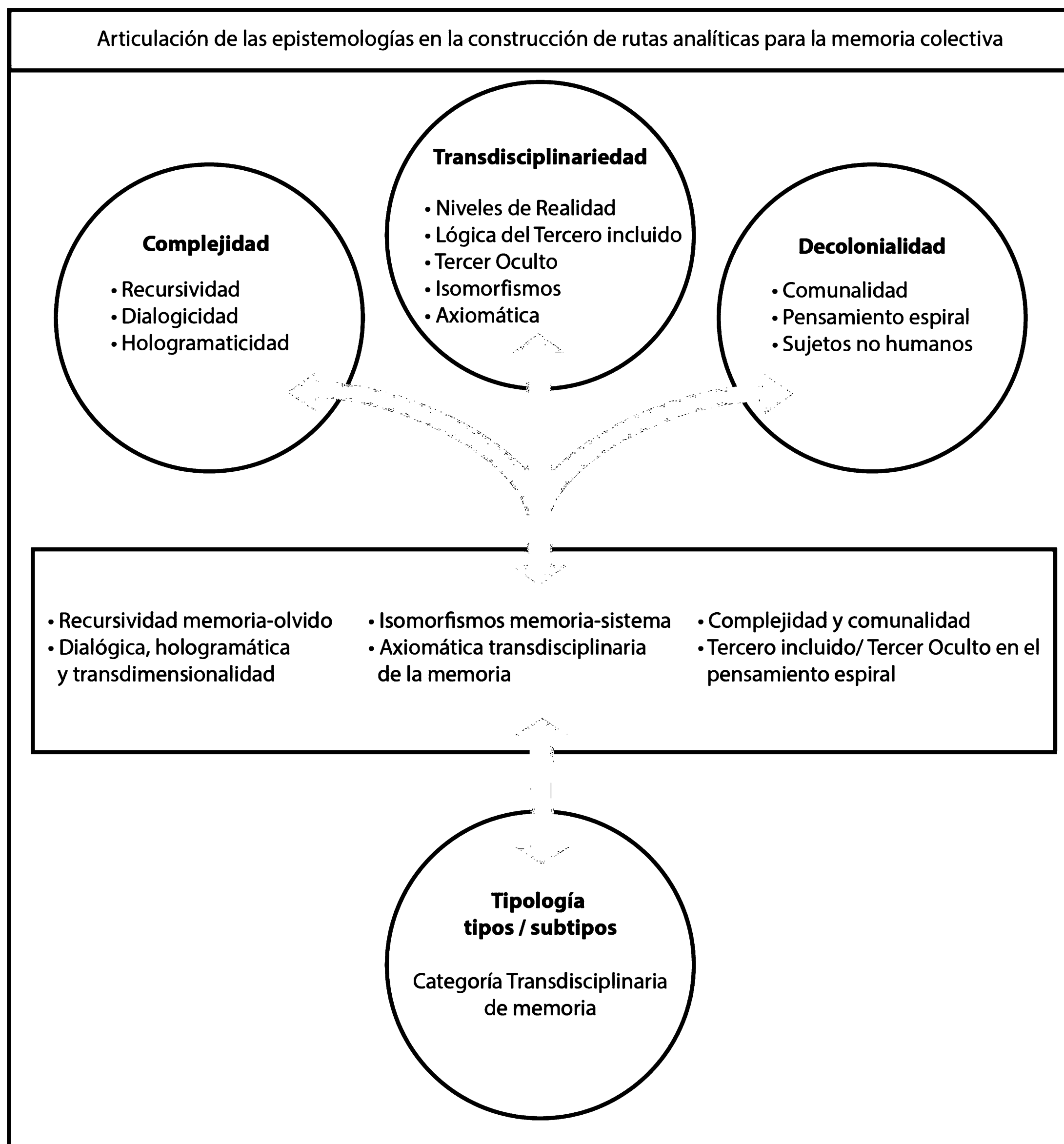
culturas indígenas a lo largo de la historia, explicando lo que Gavilán Pinto (2012) identifica como pensamiento espiral. Este paradigma de los pueblos ancestrales posee ciertos principios que desde la vida de estos pueblos expresan el juego entre dos principios opuestos y complementarios, mismos que generan los procesos que dan movimiento al universo. Estas espirales (recursivas), se aprecian en distintos puntos de vista que involucran tanto al Sujeto como al Objeto y al conocimiento que nace de la relación entre estos; al reconocer que la interacción entre estos representa la zona de no-resistencia en la que, de acuerdo con la transdisciplinariedad, emerge el conocimiento. Así, en el estudio de este proceso se reconocen las espirales que nacen de la relación entre conciencia e información, desde los principios que rigen el universo de estos pueblos.

Como cierre de este capítulo, se genera la construcción transdisciplinaria de la memoria a partir de una tipología y de una estrategia teórico-metodológica en las que se condensan las premisas necesarias para su elaboración. Para tal efecto, se establece una matriz tipológica de doble entrada que considera los tipos y criterios de la memoria; al identificar entre los tipos, aquellas memorias determinadas por el Objeto de Estudio (hologramática, psicológica, colectiva, histórica, discursiva, de la cultura, biocultural y ecológica); y reconocer en los criterios, aquellos universos en los que se expresa la memoria como proceso y resultado (funcionamientos, escalas, sujetos y su forma presencia-ausencia); y que con ello generan los insumos de los que se nutre la categoría transdisciplinaria. Los tipos de memoria sirven como base sobre la que se construye la estrategia teórico-metodológica, que articula los campos del conocimiento antropológico, sociológico, histórico, ecológico, político, del análisis

del discurso y de la semiótica de la cultura, de los cuales germinan las premisas que dan sustento y forma a esta categoría central.

Todo lo anterior se expresa mediante el modelo visual que describe tanto los ejes como las rutas analíticas que se abordan en el desarrollo de este capítulo.

Modelo operativo del capítulo 1



1.1. Epistemologías para el estudio de la memoria colectiva en el oriente del Estado de México

El decreto presidencial que en el año de 2001 expropiaba las tierras de los pueblos ribereños del Lago de Texcoco para la construcción del Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México, provocó un sentimiento de descontento que se amalgamó en el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), el cual logró la cancelación del aeropuerto tras meses de protestas en 2002. En 2006, tras la brutal represión al movimiento emerge tiempo después otro colectivo: la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM), con una postura expresada por sus miembros como antipartidista, antipatriarcal y anticapitalista.

Para 2014, un nuevo decreto presidencial retoma el proyecto del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM) frente a un sentimiento común de descontento desmovilizado, que se vio confrontado y atacado desde otras organizaciones e instancias de gobierno como el grupo de choque priísta Antorcha Campesina y otras empresas privadas; grupos que lejos de aniquilar al movimiento, le inyectan nuevos bríos para actuar en los ámbitos de lo político y lo social, ya que hasta ese momento, la lucha se llevaba solo en el plano jurídico. Aunado a esto, la coyuntura electoral del 2018 obligó a estos colectivos, que luchan en defensa del territorio, a definir posturas que llegaron, incluso, a ser contrarias.

Pero más allá del recuento anecdótico, lo que manifiesta el problema de esta investigación, es la multiplicidad de realidades involucradas; las cuales no pueden seguir analizándose de manera separada, y convocan a un análisis donde ecología, sociedad, cultura,

historia, discurso y política, se entrelazan en un fenómeno tan importante como actual: la significación del despojo territorial por parte de un megaproyecto y la consecuente defensa por parte de los pueblos.

Una aclaración conceptual sobre una parte de los sujetos analizados, obliga a clasificar a los pueblos ancestrales u originarios como pequeños grupos humanos vinculados por un sentido de pertenencia; que involucra cultura, historia, tradiciones religiosas, alimentarias, festividades compartidas e incluso una lengua (Weivorka, 2018), a diferencia de otros municipios, que en esta investigación serán identificados como demarcaciones político-administrativas en las cuales se hallan ubicadas estas pequeñas comunidades. Por lo anterior, los términos pueblo y comunidad serán empleados como sinónimos, y no así el término de municipio, que será utilizado de acuerdo a la acepción anteriormente descrita. Una vez expuesto lo anterior, continuaremos con la construcción de los campos cognitivos necesarios y articulados al objeto de estudio, que posibilitarán su análisis desde la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad.

En este proceso se incorporan, como ya se explicó con anterioridad, las epistemologías con determinados campos cognitivos, mismos que se organizan de la siguiente manera: 1) ciencias antropológicas, 2) sociología e historia, 3) política, 4) análisis del discurso, 5) semiótica y 5,) ecología. Campos que coadyuvarán para la construcción del modelo analítico general que nos permitirá analizar este fenómeno desde sus múltiples aristas y su interrelación entre ellas.

Complejidad para el análisis de la memoria

Cuando en el 2001, los campesinos de Atenco, Texcoco y otros pueblos aledaños al Lago de Texcoco, se manifestaron en contra del Nuevo Aeropuerto, y lanzaron consignas como: “tierra sí, aviones no” además de: “la tierra no se vende, se ama y se defiende”; para muchos habitantes de la Ciudad de México y de otras partes del país, resultaban incomprensibles estos enunciados y la lucha por una tierra a la que, siendo salitrosa y baldía, se le tenía un apego obstinado e irracional; ya que, consideraban, existían razones instrumentales y económicas para afirmar que la venta de esas tierras traería fines probablemente más productivos.

Pero en el fondo de la lógica ancestral de estos pueblos, yace un sentir que desde las ciudades se está perdiendo de vista o, mejor dicho, no se alcanza a ver. La tierra desolada y vacía que nosotros vemos encierra otros elementos que no son advertidos desde la moderna mirada urbana.

Aspectos como estos obligan a un abordaje más amplio que el disciplinar, puesto que los razonamientos de los campesinos revelaban matices históricos, culturales, sagrados, ecológicos y políticos que se imbricaban unos en otros, además de condicionarse recíprocamente, por lo que un pensamiento lineal y simple resultaría insuficiente. En este sentido, adoptar y adaptar el pensamiento complejo, transdisciplinario y decolonial, resulta una opción pertinente en términos epistemológicos, éticos y políticos.

Un primer núcleo conformado por los principios de la complejidad, la transdisciplinariedad y el pensamiento decolonial, está constituido por el trabajo de Edgar Morin (2003, 2002, 2001), que desde una postura epistemológica convergente articula las ciencias

naturales y las ciencias humanas, los distintos niveles de la Realidad en una comprensión que evita la linealidad mecanicista y adopta los principios de recursividad (retroacción entre procesos antagónicos y complementarios entre causas y efectos); así como la dialogicidad (comunicación continua entre dos términos que son inversos y complementarios); además de hologramaticidad (efecto informacional en el que el todo está presente en la parte que está en el todo); principios desde los que se articulan los procesos naturales a los sociales y viceversa. Lo anterior busca identificar la relación de los procesos sociales, culturales, espirituales y ecológicos entre los pueblos y el territorio, más allá de los límites racionales del pensamiento simple.

La epistemología de la complejidad desarrollada por Morin a lo largo de su obra *El Método*, contempla desde la *physis* hasta la [noosfera](#). Los desarrollos del siglo XX en ciencias como la física y la biología permitieron entender al universo no como una maquinaria perfecta, sino como un horno gigantesco en el que la materia arde, se desorganiza, explota, y en menor medida, se organiza. La materia entra en un gran juego que se repite en distintos niveles de la Realidad: el desorden genera orden que se organiza a partir de los encuentros y las interacciones. La *physis* emerge, se despliega, se constituye, se organiza a través de los juegos de la cosmogénesis, que son estos juegos tetralógicos mismos". (Morin, 2001: 75). El principio recursivo organizacional que postula Morin permea cada ámbito de la vida, produciendo al mismo tiempo su antagónico y su complementario. Por lo tanto, memoria y olvido se implican desde el desarrollo de cada uno, pues no puede existir memoria sin olvido y viceversa.

En cuanto al principio dialógico, Morin reconoce que este “nos permite mantener la dualidad en el seno de la unidad. Asocia dos términos a la vez complementarios y antagonistas” (Morin, 1999:67), articulando dos lógicas en un mismo proceso; por lo que contradicción y complementariedad interactúan para dar existencia a un mismo fenómeno, en el cual fluye la información entre lo interno y lo externo, lo físico y lo químico, lo espiritual y lo material, y lo individual y lo social, por mencionar solo algunos ámbitos de la vida misma. Y la memoria como expresión de esta, no opera plenamente sin el equilibrio que le permite librarse de información innecesaria, errónea o traumática; es decir, del olvido como proceso complementario y también antagónico de la memoria, en términos de un funcionamiento regular.

Con respecto al principio hologramático, Morin resalta la condición en la cual el todo se encuentra en la parte que conforma el mismo todo; y pone como ejemplo: la célula a nivel biológico y el sujeto a nivel social (pues él contiene las pautas, normas, instituciones, lenguaje, historia y otras características de una sociedad de la que forma parte). De esta forma la memoria colectiva existe en cada uno de los sujetos, opera en la evocación de recuerdos colectivos que conservan lugares, momentos y personas, y funciona para que el colectivo mantenga su identidad. Sin embargo, en términos del propio Morin, la memoria en su dimensión social es más *holoscópica*, pues reproduce imágenes del pasado mucho más que la información presente.

Debe subrayarse que los principios antes descritos se manifiestan en distintas formas y niveles de la Realidad para el análisis de la memoria colectiva en la región; resaltando la recursividad memoria<-

olvido dadas las dinámicas social, cultural, política, económica y ecológica, mismas que convergen en la problemática de la defensa territorial frente al entonces proyecto del nuevo aeropuerto; planteamiento que expresa la creciente urbanización y presión demográfica sobre esta zona.

La memoria desde la transdisciplinariedad como fenómeno de gran alcance

Un segundo núcleo epistemológico, proveniente desde la física cuántica y la filosofía, es impulsado por Basarab Nicolescu desde *La transdisciplinariedad* (1996), para quien “la visión transdisciplinaria nos propone considerar una Realidad multidimensional, estructurada a varios niveles, que reemplaza la Realidad unidimensional, a un solo nivel, del pensamiento clásico.” (Nicolescu, 1996: 39). Esto implicaría una ruptura epistemológica, que lejos de considerar al pensamiento clásico contrario al transdisciplinario, lo considera complementario y necesario en la construcción del conocimiento actual.

La problemática social, política, ecológica, cultural e histórica que representó el despojo territorial del nuevo aeropuerto para los pueblos ribereños, exige construir una mirada transversal que incluya al Otro en sus conocimientos y cosmovisiones; inclusión que comprende tres elementos fundamentales en esta fase de la lógica de investigación: 1) Los niveles de Realidad, 2) la lógica del **tercero incluido**, y 3) el Tercer Oculto; mismos que se exponen con otros elementos de la misma epistemología y que resultan funcionales para el análisis de la memoria colectiva.

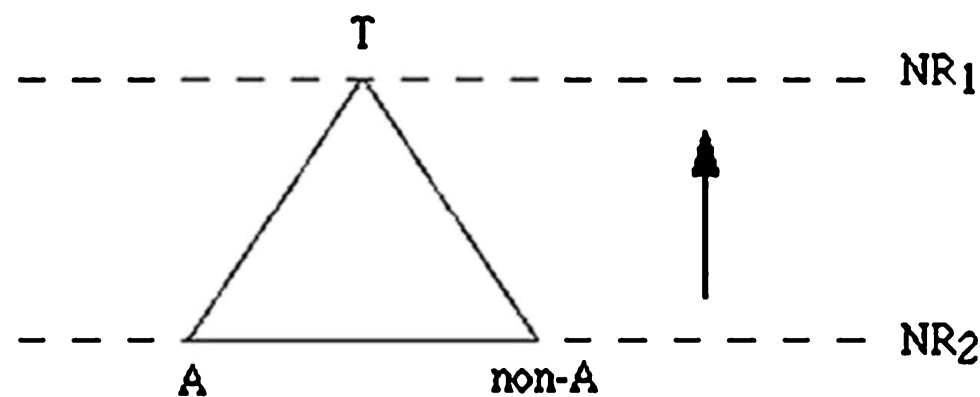
En primer lugar, Nicolescu establece lo que entiende por Realidad, expresando que esta es “aquello que resiste a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formalizaciones

matemáticas” (Nicolescu, 1996: 17), para describir posteriormente que un nivel de Realidad es un conjunto de sistemas invariantes ante la acción de ciertas leyes generales, en la que destacan tres niveles: a) el nivel de la microfísica, b) el de la biología y fenómenos psíquicos, y c) el de lo social y experiencias filosóficas y religiosas⁴. La existencia de varios niveles de Realidad también supone una discontinuidad o ruptura de las leyes que operan entre uno y otro nivel, así como del flujo de energía que transita de uno a otro.

El segundo elemento es la lógica del tercero incluido como un salto cualitativo en la lógica clásica y lineal, construida sobre tres axiomas básicos: el de la identidad: A es A , el de la no contradicción: A no es $\text{no-}A$, y el del tercero excluido: No existe un tercer término, que sea simultáneamente A y $\text{no-}A$. Frente a esta lógica, la transdisciplinariedad toma el axioma que sostiene un tercer término T , que es simultáneamente A y $\text{no-}A$, siendo este el tercer incluido, como la naturaleza de la luz que se comporta como Onda (A), como partícula ($\text{no-}A$), y se puede considerar como A y $\text{no-}A$ simultáneamente al pensar en un Quantum (T) como la mínima variación que puede tomar una magnitud de un sistema físico, y la posible variación de esta medida al pasar de un estado discreto a otro (figura 2).

Figura 2. Representación de la lógica del Tercer Incluido(T) y de los niveles de Realidad: NR1, NR2. (Nicolescu, 2012:24)

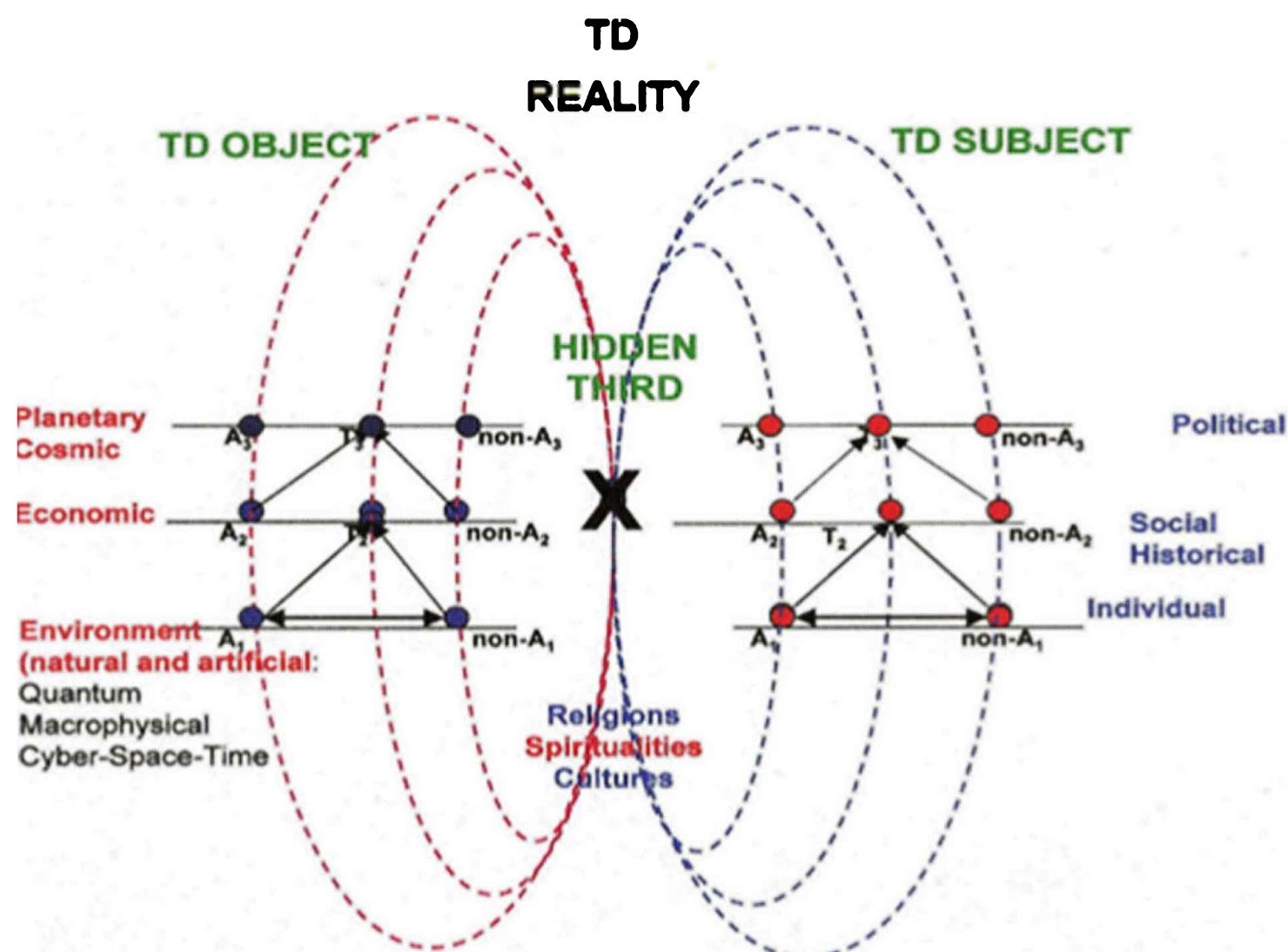
⁴ Niveles retomados del Modelo de Heisenberg en el Seminario La Transdisciplinariedad y las Ciencias Antropológicas, Impartido por Basarab Nicolescu en Escuela Nacional de Antropología e Historia, el 7 de noviembre del 2018.



Un elemento fundamental, de este núcleo analítico es el Tercer Oculto que representa, a grandes rasgos, una región intuitiva de no resistencia entre Sujeto (conformado por ciertos niveles de Realidad) y Objeto (constituido por otros niveles de Realidad), en la cual información y conciencia fluyen continuamente. “La zona de no resistencia juega el rol de un tercero entre el Sujeto y el Objeto; un término de interacción, que permite la unificación del Sujeto transdisciplinario y el Objeto transdisciplinario, al tiempo que preservan sus diferencias” (Nicolescu, 2012:21). El Tercer Oculto puede ser percibido gracias a la lógica del Tercer Incluido y de la existencia de los múltiples niveles de Realidad en los que están inmersos el Sujeto y el Objeto.

El Tercer Oculto para Nicolescu es un término de interacción que permite la unificación de ambas entidades (Sujeto y Objeto transdisciplinarios), al tiempo que las dos preservan sus diferencias; por lo que reconocer a los pueblos ancestrales como Sujeto Transdisciplinario (desde sus prácticas bio-eco-socio-político-histórico-culturales) en su relación con Objeto Transdisciplinario, es decir, desde el territorio de su transdimensionalidad (geo-eco-antrópica), permite identificar las interacciones entre ambos y, al mismo tiempo, reconocer sus diferencias desde la zona de no-resistencia (figura 3).

Figura 3. El Tercer Oculto como zona de no resistencia entre Sujeto y Objeto Transdisciplinarios



(Nicolescu, 2018. Seminario La Transdisciplinariedad y las Ciencias Antropológicas, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 7 de noviembre)

Por otro lado, para que exista comunicación entre Sujeto transdisciplinario y Objeto transdisciplinario, deben existir idénticas zonas de no-resistencia, con flujos de información correspondientes a los de conciencia en los distintos niveles de percepción. Esto significa que “los dos flujos están en una relación de isomorfismo gracias a la existencia de una sola y misma zona de no-resistencia” (Nicolescu, 1996:44), lo que genera un conocimiento que es externo e interno a la vez.

En este nivel de la exposición, se establece que la Realidad también está constituida por una tridialéctica, que opera tanto en el exterior como en el interior de los seres humanos. Este juego

involucra a la actualización como la tendencia a la identidad, lo cual implica la potencialización de todo lo que este fenómeno no es (la no identidad); es decir, la potencialización como un tipo de memoria de todo lo que no se ha manifestado todavía, más que su aniquilación; y el Estado-T como el vínculo permanente entre actualización y potencialización; así como la máxima tensión entre estos dos polos, lo que permite la emergencia del Tercer Oculto.

En términos generales, la transdisciplinariedad se fundamenta en una axiológica articulada e integral, que responde a los postulados anteriores y que sintetiza su forma de entender la Realidad (Nicolescu, 1996):

i) El axioma ontológico: existen diferentes niveles de Realidad del Objeto, y correspondientemente diferentes niveles de Realidad del Sujeto.

ii) El axioma lógico: el paso de un nivel de Realidad a otro es asegurado por la lógica del tercer incluido.

iii) El axioma epistemológico: la estructura de la totalidad de los niveles de Realidad aparece en nuestro conocimiento de la naturaleza, de la sociedad y de nosotros mismos como una estructura compleja: cada nivel es lo que es porque todos los niveles existen al mismo tiempo.

En el cierre de este núcleo se alude al elemento complementario de vacío cuántico, un concepto paradójico (proveniente de la ontología transdisciplinaria), pues lejos de concebirse como una vacuidad inerte, es asumido como un espacio lleno de potencialidades; lo que acarrea implicaciones ontológicas nodales, pues estos vacíos, entendidos como intersticios culturales (McGregor, 2012), que los sujetos cruzan y habitan temporalmente mediante la dinámica del

Tercer Oculito, se presentan como espacios de colisiones, fusiones y fisiones; así como zonas de encuentros, interacciones, organización, orden y desorden.

Esto conduce a la articulación Transdisciplinariedad-Complejidad, que toma como punto de apoyo, las dinámicas del Tercer Oculito y los espacios intersticiales de la cultura como regiones donde los principios de la complejidad: recursividad, dialogicidad y hologramaticidad, son observables con mayor claridad, debido a la no-resistencia entre niveles.

La conformación del territorio y los pueblos (objeto y sujeto transdisciplinarios), como entidades cuya constitución posee en su interior la estructura ternaria de la Realidad, por la cual entran en contacto mediante sus espiritualidades, religiosidad y sistemas culturales, permite decodificar la información existente en el territorio de acuerdo con los niveles de conciencia; ello conforma la zona de no-resistencia o Tercer Oculito de la relación entre pueblos ancestrales y el territorio.

Decolonialidad y episteme indígena

La epistemología indígena adquiere relevancia desde el planteamiento básico de la decolonialidad, cuyo núcleo analítico parte de los efectos de una supuesta neutralidad del discurso científico occidental moderno y las consecuencias derivadas de esto, como su aparente universalidad, ya que el pensamiento eurocéntrico nacido con la modernidad “es un pensamiento abismal. Este consiste en el planeamiento de un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social

en dos universos” (De Sousa, 2010:29). Por lo que todo conocimiento, práctica o idea emergido fuera de occidente, queda excluido como posibilidad de existencia y se le mira con desprecio, extrañeza o curiosidad folclorizante, como sucede también con las creencias y saberes locales.

Desde la perspectiva decolonial, se reconoce en la tradición filosófica occidental moderna, basada en supuestas categorías universales y cuyo sujeto existe desde la dicotomía artificial cuerpo-mente, un racismo no declarado que yace en los fundamentos básicos de su quehacer reflexivo; puesto que “...si la verdad solamente puede partir de un sujeto blanco-europeo-masculino-heterosexual, y si la única tradición de pensamiento con dicha capacidad de universalidad y de acceso a la verdad es la occidental, entonces no hay universalismo abstracto sin racismo epistémico” (Grosfoguel, 2007:71). Este proceso de colonialidad epistémica, ocasiona que el sujeto de enunciación quede oculto por los mecanismos de poder que encubren su lugar social y su condición étnica; permeando todo pensamiento, desde el filosófico hasta las creencias; de este modo, el racismo queda implícito y velado en la supuesta neutralidad del pensamiento occidental.

Por lo anterior, una de las rutas para acercarse al pensamiento y sentimiento del Otro, busca rescatar del conocimiento indígena sus voces, lógicas y cosmovisiones. Dado que esta investigación propone acercarse a la memoria colectiva en los pueblos ancestrales de la zona lacustre y la montaña, la episteme indígena, desde una postura decolonial, aporta herramientas conceptuales que otorga el mismo valor tanto a los complejos indígenas como a los eurocéntricos.

Para este núcleo epistemológico, relacionado con las formas

endógenas de pensar y sentir la vida social entre los pueblos, es la comunalidad (Rendón, 2003, 2011) el resultado de un trabajo colectivo que permite reconocer la forma en que se estructura la vida económica, política, social y simbólica de los pueblos originarios. El concepto de la *flor comunal* es producto de una plática y un sueño. Rendón Monzón tuvo una plática con un viejo marakame, en torno a la necesidad de articular los distintos ámbitos de la vida comunal de los pueblos; y el resultado de esta conversación, fue un sueño posterior que tuvo el marakame, en el que visualizó una flor como forma de articulación de la vida cultural de los pueblos. El entusiasmo siguió al consenso, y desde esta imagen se ha construido un modelo flexible que puede modificarse de acuerdo a la realidad de cada pueblo, pero que en sus elementos centrales no reporta cambios significativos. Esta propuesta se asume como un *enfoque etnopolítico de la antropología*, en el que se entiende la comunalidad como factor central de una resistencia indígena que se ha observado por más de cinco siglos.

La flor comunal es un modelo que parte de un centro, en donde se ubica la milpa, y del que parten cinco pétalos donde se localizan: el territorio comunal, el trabajo comunal, el poder político comunal, la fiesta comunal y la asamblea comunal; a estos elementos se suman otros de manera auxiliar, lo que permite crecer al modelo en un segundo círculo florido: el derecho indígena, la educación indígena tradicional, la lengua tradicional y la cosmovisión; y en un último círculo aparecen los elementos auxiliares en el plano familiar e individual: tecnologías, división del trabajo, el intercambio recíproco de productos y servicios, el parentesco, las actividades ceremoniales, las expresiones artísticas e intelectuales y los juegos y

entretenimientos.

Sumándose a esta postura epistemológica, el pensamiento espiral (Gavilán, 2012) destaca la necesidad de trascender los paradigmas occidentales, cuya crisis inició en la segunda mitad del siglo XX. Como eje de su crítica al pensamiento europeo, Pinto lo caracteriza por su racionalidad lineal que puede ser complementado por otras formas de pensamiento como el indígena, denominado por el autor como pensamiento espiral. Dado que la espiral puede observarse en distintas formas de la naturaleza, desde el ADN hasta las galaxias, es una forma cíclica que crece del centro hacia afuera o incrementa sus niveles; pero más aún, esta forma se presenta en todos los niveles del pensamiento indígena. En ese sentido, tanto los discursos como las prácticas y expresiones afectivas de los pueblos aledaños al lago y enclavados en la montaña podrían demostrar una lógica espiral, la cual se origina por la acción de dos fuerzas que se retroalimentan y complementan recíprocamente. El pensamiento espiral-recursivo expresaría de mejor manera la forma en que se propone situar al pensamiento indígena.

El universo en clave indígena es concebido en espiral (recursiva), por lo que los procesos cósmicos, históricos, sociales y temporales son cíclicos. Todo inicio encierra su propio fin, así como todo fin marca un inicio, en perpetuo movimiento cíclico; lo anterior consolida un pensamiento espiral entre los pueblos ancestrales de América, que concibe toda estructura como proceso. No obstante que Gavilán marca la diferencia con el paradigma europeo, no descarta esta forma de pensamiento, expresando un complemento entre el pensamiento indoamericano y el europeo.

1.2. Una aproximación a la recursividad memoria<->olvido

Al preguntarnos por la relación que existe entre los procesos mnemónicos de una colectividad y su territorio, las respuestas basadas en el sentido común, incluso algunas desde el pensamiento simple, ofrecerían un panorama sencillo y alejado de incertidumbres y contradicciones; pero ante la presencia de un elemento externo como el desarrollo de un megaproyecto en ese territorio, una respuesta del tipo ya mencionado parece quedar sin posibilidades de respuesta a situaciones tan complejas.

Un primer intento por responder esta interrogante de manera más completa lo proporciona la epistemología de la complejidad-transdisciplinariedad. El desarrollo actual en campos cognitivos como la filosofía, las ciencias naturales y sociales, la tecnología y otros campos del conocimiento posibilitan analizar una multiplicidad de realidades y articularlas en un sentido complejo; es decir, entretajadas en conjunto sin perder su unicidad, ello nos permitiría discernir distintos niveles de realidad encontrando vasos comunicantes y puntos que generan emergencias y zonas de novedad invisibles para una razón estrictamente científica.

Esta investigación apuesta por las actuales condiciones de hacer un recorrido transdisciplinario, e ir de la física a la biología y de esta a la socioantropología como sostiene Edgar Morin (2001). Un acercamiento desde el pensamiento complejo nos coloca en regiones de incertidumbre, que lejos de entenderse como una dificultad, aparecen como un elemento consciente para un abordaje novedoso y alejado del mito del progreso.

Los esfuerzos por una epistemología integradora requieren entonces de la articulación entre distintos niveles de la realidad, a

partir de la consideración de los siguientes principios que permitirán comprender las relaciones que van de lo micro a lo macro, de lo material a lo espiritual, de lo local a lo global, de lo empírico a lo teórico, en mutuas interacciones y de manera transversal y transdimensional.

La explicación sintética de cómo se organiza la *physis* (la naturaleza más allá del ordenamiento físico para Morin), surge de la recursividad entre el orden, el desorden, la organización y las interacciones o encuentros; que, como se verá más adelante, desde una concepción simple, estos no solo se excluirían sino se anularían conceptualmente.

Para la teoría de la complejidad, las interacciones solo surgen del desorden, de las turbulencias y de las convulsiones que se originan de los encuentros. A su vez, orden y organización no pueden emerger más que en función el uno del otro; el orden solo puede avanzar cuando la organización abre paso sobre el terreno que se expande.

La organización, por su parte, necesita de un principio de orden que interceda a través de las interacciones que le dan forma. Y el orden y la organización, en la medida que crecen, necesitan del desorden para garantizar su propia existencia (figura 4).

Figura 4. Bucle tetralógico, de la complejidad.
(Edgar Morin, 2001; adaptación: Oscar Ochoa, 2017)



En otro sentido, la recursividad orden-desorden-organización-interacciones-encuentros, desde un plano micro operan para engendrar nuevos juegos: más diversos y mayores en otro nivel de la realidad. Entre más grande es el nivel, mayores son las combinaciones y los juegos aleatorios de la *physis*, ya que generan una riqueza cada vez mayor; de tal suerte que los movimientos de un solo elemento, en el plano de la microfísica, pueden desencadenar toda una serie de combinaciones y construcciones en los planos siguientes, hasta llegar al plan de lo cósmico. Y la necesidad de acotar las dimensiones al plano humano (es una investigación antropológica) nos exige profundizar en lo cultural

Se puede entonces señalar dos tipos de movimiento que se engendran con la cosmogénesis: el primero funciona en cada nivel de la realidad, al sustentar la materia y las reglas del funcionamiento (las leyes son una parte mínima de estas operaciones porque solo dan cuenta de las regularidades) que se juegan desde el caos y la incertidumbre. El segundo movimiento opera transversalmente, ya

que afecta cada nivel de la realidad como resultado del juego del primero; lo que produce riqueza y variedad, ya que potencia los elementos de cada nivel hasta lo insospechado, como consecuencia de las interacciones y encuentros del nivel previo, y generando con este actuar, el desorden del siguiente nivel. La dialogicidad es transdimensional, mientras que la recursividad es intradimensional.

La memoria como proceso de conservación y registro ([engramación](#) y archivo para Morin) de la información, se manifiesta en los dos niveles: genético y adquirido; hace de la huella una matriz donde el aparato (mente o cuerpo) y la totalidad neguentrópica entran en juego. En este punto hablaremos del proceso opuesto a la memoria, no como su antítesis y anulación, sino como su complemento opuesto y necesario: el olvido. Considerado como un proceso de pérdida de la información en la evocación de un recuerdo, el olvido no puede verse como una simple merma del acervo informacional, sino como un proceso que posibilita la memoria misma: pues entre las máquinas vivas, el orden es anticipación de la muerte.

Así como el corazón palpita siempre al borde del caos (la frecuencia y ritmo perfectamente equilibrados son síntoma de enfermedad), la mente evoca siempre el primer recuerdo con pérdidas y modificaciones, pero lejos de ser negativo, este proceso es un principio de creación y de recreación. Si consideramos al olvido como parte indispensable del proceso para la regeneración de la memoria, la percepción que se tiene del proceso, en términos psicológicos, cambiaría para hacer del olvido un elemento fundamental, lejos de entenderse como la destrucción de la memoria misma.

La analogía del olvido con la **neguentropía** (entropía negativa) en el proceso mental, sugiere su necesaria y fundamental inclusión al proceso mnémico. El olvido como desorden productivo y generativo de nuevos órdenes, se inserta en la memoria como principio dinamizador que recrea las evocaciones. Así, el binomio memoria<->olvido se construye por una influencia mutua entre ambos elementos: la memoria y el olvido.

Por otro lado, la memoria no se activa por sí sola, sino que se detona a partir de interacciones, externas (sociales) o internas (psicológicas), de las cuales se evocan los recuerdos. La memoria es un proceso **evenencial**: integrada por eventos, contingencias, reiteraciones, intenciones y otros fenómenos en el flujo del tiempo<->espacio, mismos que permiten activarla.

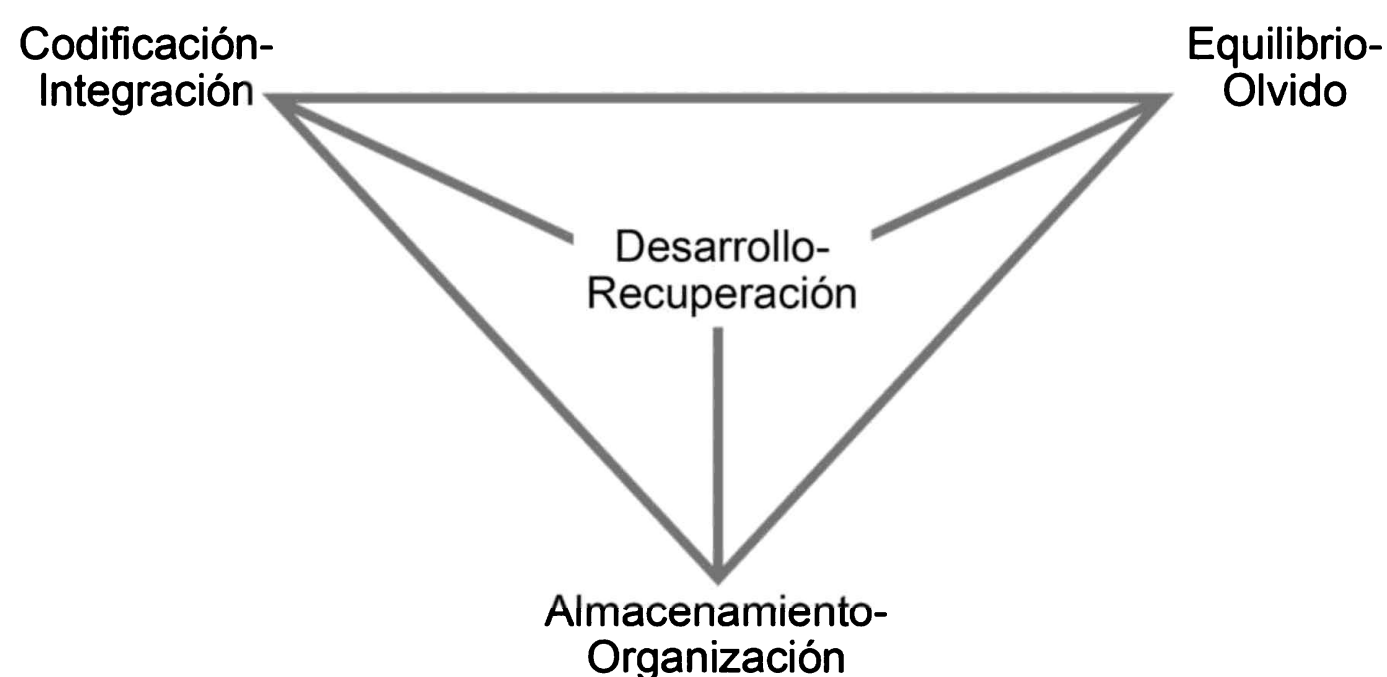
La memoria se organiza, de acuerdo con algunos enfoques (Wolff, 1969; Consuegra, 2010), en varios procesos que permiten su funcionamiento; de tal manera que los procesos más reconocidos se articulan en el bucle tetralógico a partir de sus funciones, las cuales se sintetizan de la siguiente manera: 1) Codificación- Integración, es la transformación de estímulos en una representación mental, la cual se interrelaciona con otras huellas mnémicas a partir de principios selectivos de necesidad, fines, intereses y disposición emocional; 2) Almacenamiento- Organización, es la retención y ordenación de recuerdos a partir de los mismos principios: disposición emocional, intereses, necesidades, fines, y otros; 3) Desarrollo-Recuperación, es la estructuración y diferenciación de recuerdos, que tienden a afinarse con el tiempo para acceder a ellos posteriormente; y, 4) Equilibrio-Olvido, se refiere a la eliminación u olvido de aquel material que es irrelevante, innecesario o incluso dañino, lo que

opera en sentido negativo a la integración: el sinsentido, las experiencias desagradables o aquello que no requiere de interés propio.

En este sentido, los procesos de codificación-integración representan el orden en el bucle tetralógico, puesto que la codificación e integración de huellas mnémicas forman la base fundamental de la memoria. En el extremo contrario, se ubica el proceso de equilibrio-olvido como desorden, siendo este de tipo neguentrópico, ya que desecha la sobrecarga de información, de informaciones innecesarias, irrelevantes, desagradables o inconvenientes para el sujeto. El almacenamiento y organización ocupan el lugar de la organización, pues en este espacio el almacenamiento no es un proceso pasivo y caótico, sino más bien un elemento dinámico y ordenado de la información. Y en el centro del bucle se ubica el desarrollo y la recuperación de los recuerdos, que se estructuran y afinan para posteriormente ser utilizados de manera voluntaria o involuntaria, según lo requieran las interacciones y los encuentros lo exijan a la memoria (figura 5).

Figura 5. Bucle tetralógico para la recursividad memoria<->olvido.

Fuente: elaboración propia, 2017



La relación memoria<->olvido entonces se complejiza y se enriquece al introducir elementos que, desde una lógica simple, se entienden como amnésicos o diluyentes de la memoria, como el olvido o los recuerdos inestables. Sin embargo, como se ha explicado, estos elementos son sólidos constitutivos de la memoria.

Desde lo individual hasta lo social, el proceso mnemónico ha permitido a lo largo de la historia, la sobrevivencia de la especie humana; sin embargo, la llegada de la modernidad ha venido diluyendo esta memoria milenaria, y la ha adaptado al entorno de manera equilibrada.

La máquina hipercompleja que es el cerebro requiere de conocer la información de su contexto para poder vivir, por lo que su existencia dependerá de sus capacidades para computar y resolver los problemas que emergerán en el flujo de la vida.

La computación viviente es resultado de una máquina que resuelve problemas constantemente, es una *solvig problems machine*, cuyo principal objetivo es sobrevivir en un mundo tan dinámico y cambiante como el natural y el sociocultural. Conocer es vivir, conocer es computar; luego entonces, vivir es computar, como señala Morin; y la máquina hipercompleja que es el cerebro nos permite valorar, calcular, pronosticar, pero también recordar, reconocer y recapitular. Síntesis y análisis se articulan en un principio recursivo que opera desde las profundidades del cerebro, proyectando imágenes, conceptos y relaciones entre ideas que permiten recordar, pensar y reflexionar sobre lo conocido y lo que se conoció, y de este modo proyectar a futuro acciones o situaciones.

Esta compleja máquina organizadora / creadora de conocimiento,

se compone de cuatro instancias que le permiten existir: la instancia informacional (usa signos/símbolos portadores de información); la instancia simbólica (la información se codifica en signos/símbolos que forman patrones y estos construyen sistemas de semejanza/similitud de manera creciente); la instancia memorial (toda computación requiere de la engramación de signos, así como de diversos tipos y funciones de la memoria: extracción, inscripción, duplicación y borrado); y la instancia logicial (autónoma y constituida por principios, reglas e instrucciones que controlan los cálculos, las operaciones sensibles y los razonamientos).

Aquí vale la pena preguntarnos desde transdisciplinaria y de la complejidad, si esta máquina hipercompleja opera solo desde su cápsula craneana o por el contrario, la sociedad y la cultura son prótesis de su hipercomplejidad, con la que las instancias que operan a nivel sináptico se extienden a nivel sociocultural.

En lo correspondiente al conocimiento, la memoria colectiva formaría parte de este acervo cognitivo, pues como ya se ha expuesto, la memoria no surge entre los individuos para expandirse socialmente; sino al contrario, la memoria orbita en los marcos sociales que le dan sentido y conducción para anclarse temporalmente en los sujetos. La memoria colectiva entonces, se extrae de los documentos, monumentos y artefactos creados por la sociedad para reiterar el sentido de pertenencia de los sujetos (Halbwachs, 2004a, 2004b); se inscribe y se duplica en los dispositivos de la memoria informativa y creativa de la cultura (Lotman, 1996), puesto que estos permiten su transmisión y su modificación, además de su borrado (Halbwachs, 2004, Candau, 2006) a partir de la desintegración del vínculo, o de mecanismos donde el

ejercicio del poder se trasmite a través de la imposición de discursos de índole histórico, político, social y cultural, que resulten ajenos al grupo.

Lo anterior puede comprenderse para los municipios mencionados, en los sitios arqueológicos, los documentos y las tradiciones orales de donde se extrae la información que permite a los sujetos reconocerse a sí mismos y a otros. La llamada memoria colectiva, que no es otra cosa que la cultura, se inscribe y duplica en las formas tradicionales del carnaval, de las fiestas patronales, de la renovación de las mayordomías y de los demás cargos cívico-religiosos. De esta manera, no solo opera la inscripción sino la duplicación (lejos de ser idéntica o clonada) que se recrea en modificaciones ricas de sentido.

1.3. Dialógica y niveles de Realidad en la memoria

El principio dialógico, adquiere importancia para el análisis en tanto que reivindica el flujo de información entre dos elementos que forman un proceso, en este caso la articulación de dos principios que dan origen a un nivel de Realidad. A nivel de las estructuras mínimas de la materia, la dialogicidad deriva en resultados cualitativamente distintos de aquellos elementos que la originan, por ejemplo: la molécula del agua, que se forma con dos átomos de gases diferentes (hidrógeno y oxígeno) para generar el líquido; lo cual representa un cambio cualitativo respecto de la naturaleza de los elementos originarios.

Por otro lado, si llevamos este principio a las estructuras mínimas de la mente, para observar su aplicabilidad en el terreno de la mnesis (memoria) y sus consecuencias sobre la cognición, podremos

acercarnos más profundamente al tema de estudio, desde una visión más amplia e integral.

La memoria se forma a partir de la interacción entre las estructuras vivas mínimas del cerebro (neuronas), que originan a su vez las estructuras mínimas de la mente (sinapsis); de acuerdo con las teorías más aceptadas, la memoria se conforma a partir de los 100,000 millones de neuronas que conforman el cerebro, y del millón de miles de millones de conexiones que estas realizan en los distintos niveles del córtex cerebral, en una vasta y compleja red neuronal.

Ahora se sabe que las sinapsis no ocurren de la misma forma y en las mismas regiones, pues cada cerebro es único y cada “cableado neuronal” es distinto en cada cerebro; pero lo que sí se sabe es que en cada conexión existen “componentes genéticos y epigenéticos” (Edelman, citado por Candau, 2006: 11); este hecho permite entender que dicho cableado no está determinado de antemano, sino que su composición es un proceso aleatorio.

Este tipo de conexiones al azar se expresa en lo que hoy se conoce como plasticidad cerebral, y es la respuesta al refuerzo de una actividad o experiencia que se registra como memoria en la mente.

De acuerdo con la Teoría de la Selección de Grupos Neuronales (TSGN), las regiones del sistema nervioso se articulan en redes neuronales diferenciadas durante el desarrollo de los individuos. La memoria y el aprendizaje se generan de las conexiones que se producen a partir de las terminaciones neuronales (dendritas), así como de la creación de nuevas dendritas; aunque no se ha establecido con precisión cuál es la naturaleza de los recuerdos, la información parece transitar y desplazarse entre los niveles de Realidad.

Candau se pregunta si hay alguna similitud entre la memoria celular del sistema inmunológico y el sistema nervioso. Al reconocer que es difícil establecer una correspondencia, porque aún no se ha reconocido el sustrato físico de la memoria, Candau asegura que los distintos tipos de memoria operan de acuerdo al tipo de recuerdos almacenados, de manera similar a la que el sistema inmunológico reacciona ante determinados antígenos.

En este mismo sentido, Edgar Morin habla de la semejanza que hay entre la memoria mental y la genética: “nuestra memorización mental y la rememoración generativa son productoras la una y la otra de un doble, pero en el primer caso este doble es imaginario y en el segundo, el doble es un acto, un producto, un ser real” (Morin, 2001:371). Con esta aseveración resalta la característica evenencial de la memoria mental, es decir, transitoria pero reiterativa.

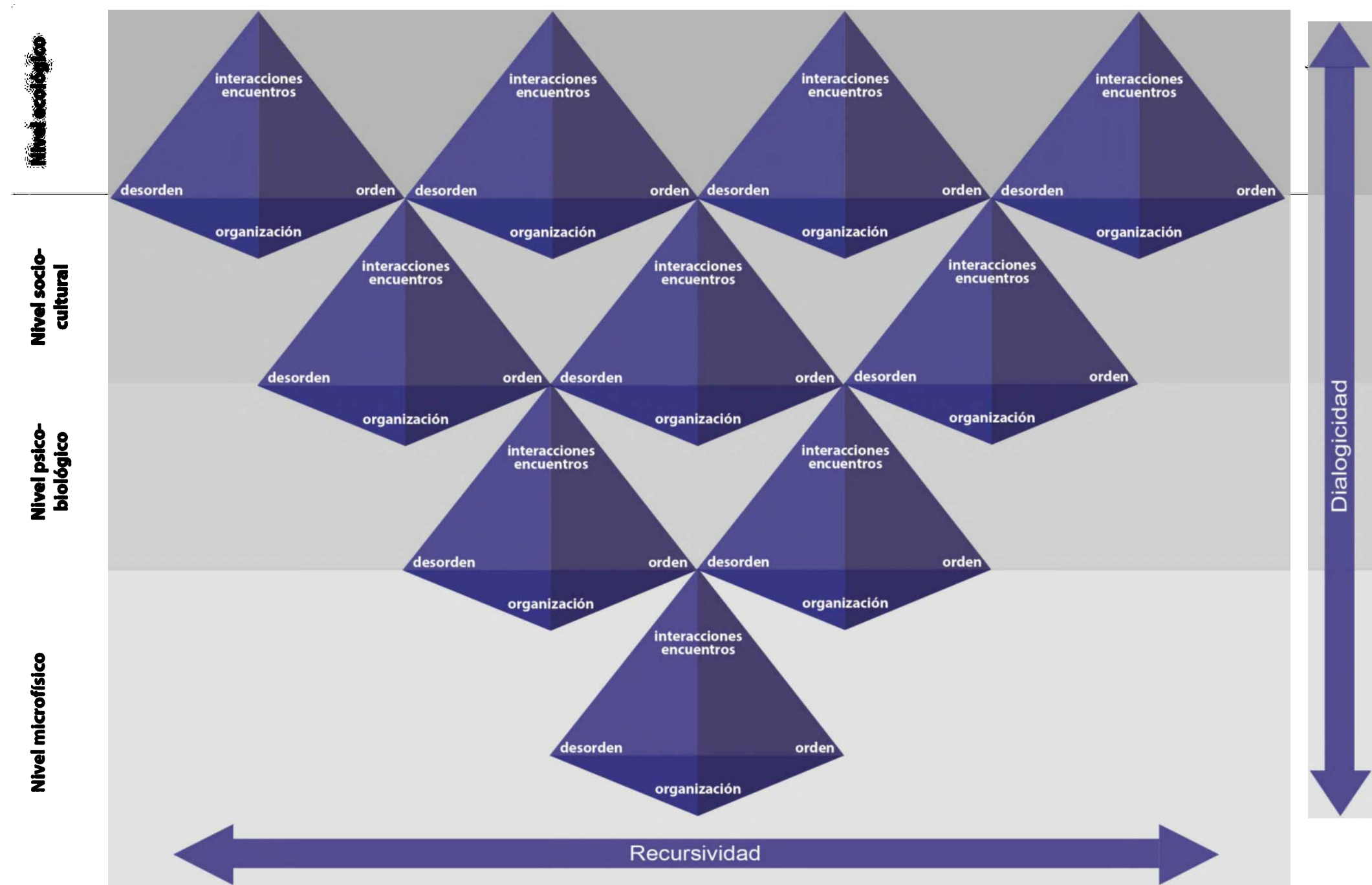
La memoria en el ser humano se define en general como “la capacidad de adquirir, retener, evocar y utilizar las experiencias, informaciones y conocimientos [...] a través de tres pasos básicos: codificación, almacenamiento y recuperación” (Consuegra, 2010:181). Otras definiciones le adjudican a esta capacidad cuatro mecanismos: “identificación, retención, reconocimiento y recuerdo [que] hacen pensar a primera vista en ciertas analogías con una máquina que puede conservar ciertos estímulos” (Wolff, 1969:85); pero sin importar la cantidad de pasos, se considera como una capacidad de fijación, almacenaje y evocación de las informaciones, cuyos procesos sinápticos la confirman, pues la plasticidad cerebral hace de cada recuerdo una evocación dinámica y renovada del estímulo recordado.

No obstante, desde la primera experiencia sensorial hasta su última evocación, han ocurrido nuevas y distintas conexiones

sinápticas, que han generado nuevos diálogos neuronales (lo cual no solo implica la transmisión de información, sino la transformación de los entes involucrados en el proceso) y que hacen de cada acto memorístico, un diálogo permanente en el plano neuronal, psicológico y social.

Si atendemos a la premisa de la memoria colectiva que afirma que no existe memoria individual, sino que esta está enmarcada, dirigida y construida por el contexto social, siempre en aras de mantener al sistema social. El análisis de la memoria desde la dialogicidad y la recursividad parte desde el nivel micro hasta el nivel humano más amplio: la cultura, y de ahí hasta lo ecológico. Esta organización de los niveles psico-biológico, sociocultural y ecológico, adquiere sentido al considerar que los pueblos acolhuas han establecido relaciones con entidades del entorno natural (ríos, cerros, manantiales, lago) a los cuales concibe como sujetos (figura 6).

Figura 6. Recursividad y Dialogicidad entre los distintos niveles de Realidad que conforman la Transdimensionalidad de un fenómeno



Fuente: elaboración propia, 2017

Recientemente se ha enfatizado la posibilidad de que el cerebro opere aún fuera de su prisión encefálica mediante la prótesis sociocultural, y con esto se incrementa el manejo y el exponencial de la información. Pero ello no tendría soporte si no se reconociera la animalidad del conocimiento, que hace de un complejo tejido neuronal la operación de tres cerebros cohabitando en uno solo: el cerebro reptiliano, el mamífero y propiamente el humano (situado en el neocórtex); este cerebro trino y uno a la vez, es el resultado de la evolución, que opera por la recursividad sensorium - motorium, la

cual permite que la red nerviosa del animal evolucione al cerebrum (aparato neuro-cerebral) que a su vez produce este bucle.

El conocimiento generado en el cerebro requiere de los estímulos exteriores para su operación; y a un nivel todavía más profundo, necesita de la existencia organizacional del entorno al interior de su propia estructura organizativa. En su proceso evolutivo, el cerebro requirió no solo que se “integrara e interiorizara en él, no solo los constreñimientos del entorno (como la alternancia día/noche, la de las estaciones, y otros), sino también, en cierta forma hologramática de las estructuras de la eco-organización” (Morin, 1986:69).

Esto último resulta fundamental para la memoria, porque como advierte Morin, no solo se conserva en ella un tipo de conocimiento del entorno, sino la estructura de este en el cerebro. Podremos aventurar la premisa de que la memoria en el ser humano es colectiva, no solo porque el ser humano sea sociable, sino porque la memoria humana conserva en parte la inscripción hologramática del entorno: relacional, flexible, dinámico y equilibrado que opera desde complejas redes de comunicación, como advierte Fritjof Capra (1996).

En este sentido, la estructura auto-eco-organizacional de todo sistema vivo es el hilo conductor que permite a la memoria presentarse reiteradamente en cada nivel de análisis, y permite a los sujetos elaborar una memoria más allá del plano individual. Cada sistema en el ejercicio de su auto-eco-organizacional pone en juego cierto grado de memoria colectiva que le permite subsistir en el mundo por sus características estructuradas con el entorno.

Para el caso de la memoria colectiva entre los pueblos originarios, asentados en Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, la memoria colectiva está relacionada con el medio ambiente; porque además de ofrecerles

información sobre un entorno, la memoria colectiva conserva en parte la estructura del mismo: relacional, entre lago, flora, fauna, sociedades humanas y sus culturas; flexible, donde encontramos por una parte, presiones climatológicas como sequías, inundaciones, heladas y vientos, y por otra parte, presiones poblacionales como poblamientos humanos que van desde el neolítico hasta su creciente expansión por la cuenca; dinámico, en cuanto a los flujos migratorios de aves y otras especies, así como a los ciclos del agua (sequías y lluvia); equilibrado, desde el punto de vista de la flora y fauna, pues las cadenas tróficas existentes, permiten que ciertas poblaciones no se conviertan en plagas o que no mueran unas por el descenso de otras; y en funcionamiento, desde las distintas redes de comunicación que hay entre plantas, especies animales y el gran cuerpo de agua que representa el lago. Todo esto nos hablaría de una alfabetización ecológica en términos de Capra (1996), pero también nos expresaría el ejercicio de una memoria colectiva con mayor grado que en otras sociedades en las cuales el olvido, se ha instaurado gracias a la modernidad del capitalismo tardío.

1.4. La transdimensionalidad del proceso mnémico

En el plano biológico, la sobrevivencia de la especie humana a lo largo del planeta se debe en parte a la existencia de mecanismos como la memoria, la cual es responsable de la transmisión de saberes para que dicha sobrevivencia sea decisiva para el ser humano. La diversidad evolutiva ha permitido al ser humano establecerse en los más diversos climas y condiciones y poder manipular la naturaleza y su relación con ella.

La evolución de cualquier especie, entre ellas la humana, se

facilita gracias a la diversidad multidimensional, que opera desde lo genético hasta lo ecológico, ampliando el espectro de posibilidades de adaptación al entorno; lo cual sucede gracias a un sinnúmero de relaciones entre una especie y las condiciones a las que se enfrenta; logrando almacenarse en el código genético, en los mecanismos sociales y en la diversidad lingüística para la especie humana; pues como parte del reino animal, la especie humana ha sabido dotarse a sí misma el lenguaje clave para la transmisión de información a sus contemporáneos y a las nuevas generaciones.

En la relación orden-diversidad, se generan miles de variables que sirven de base a nuevos órdenes que, con el paso del tiempo, constituyen lo que llamamos proceso evolutivo. “Desde una perspectiva termodinámica, el orden, que es la complejidad que existe en el universo, aumenta proporcionalmente con la diversidad [...] por esta razón, la evolución cósmica postula que la variedad aumenta a medida que aumenta el orden” (Toledo y Barrera, 2008: 16). Pero al preguntarnos, por el papel que juega la memoria en el proceso de diversificación constante en el orden natural, recordaremos que la memoria en sí es un proceso de codificación, integración, almacenamiento, organización, relación, equilibrio y olvido, en el que factores como el interés, la emotividad y la motivación, entran en juego.

La memoria que se construye de manera paradójica es aparentemente resultado de un proceso individual, pero en realidad es derivada de un proceso intersubjetivo. Y esto se construye desde múltiples dimensiones que convergen en determinados puntos, cuando se reconstruye la memoria colectiva: historia, economía, cultura, política, arte y otros más. Pero el pensamiento disyuntivo y

la perspectiva reduccionista obligan a entender la memoria colectiva como una sola y desde un solo ámbito del conocimiento; por lo que estudiar la memoria no solo representaría un problema sociológico, sino uno de una índole compleja:

Es el problema epistemológico clave de un conocimiento y de una comprensión de lo humano: hay imposibilidad de concebir lo múltiple en lo uno y lo uno en lo múltiple, para el pensamiento disyuntivo que separa al hombre biológico del hombre social, y para el pensamiento reductor que reduce la unidad humana a un sustrato puramente bioanatómico. De este modo, devenido invisible e ininteligible, el hombre desaparece en provecho de los genes para el biólogo, en provecho de las estructuras para el estructuralista demasiado bueno, en provecho de una máquina determinista para el mal sociólogo. (Morin, 2003: 73)

La memoria colectiva, como un fenómeno multidimensional, podría comprenderse entonces desde la unidad múltiple que la conforma: como resultado biológico de la evolución cerebral en la especie homo; como proceso psicológico de los procesos cognitivos; como resultado de un proceso sociocultural que le permite reconocerse con y en otros. Así, la memoria colectiva puede ser la expresión de un proceso transdimensional de mayor envergadura, que va desde ocupar un espacio en las neuronas hasta posicionarse en los ecosistemas; es por lo anterior, que se retoma con interés el caso del Lago de Texcoco.

Si la memoria es una en su multiplicidad, y múltiple en su unidad, la problemática no radica tanto en su expresión dentro de una especie (humana en este caso), sino en su manifestación entre los sistemas vivos como organismos y otros que los contienen, como los

ecosistemas.

La decisión de los conquistadores, de fundar la capital de la Nueva España sobre las ruinas de la vencida Tenochtitlán, fue la primera decisión que violentó a gran escala el ecosistema lacustre del entorno; pues la edificación de esta nueva ciudad representó la constante amenaza de la futura desaparición del lago. Aunque las lluvias de cada año recordaban a los recién llegados y a sus descendientes el lugar del lago, nada modificó la decisión de desecar el lago. Así, la historia de la Ciudad de México está marcada por grandes inundaciones que duraron meses y hasta años: 1553, 1629, 1856 y 1952, son algunos de los años en los que el agua reclamó su espacio, su territorio. El crecimiento de la ciudad, aunque perturbó radicalmente el entorno lacustre, no evitó que las partes bajas de la cuenca continuaran inundándose.

En sentido contrario, los pueblos originarios asentados en las orillas del lago preservaron algunas formas, previas al contacto, que les permitieron continuar con ciertas formas de subsistencia vinculadas a la permanencia del lago; esto por varias razones: el lago en esas zonas todavía no era desecado, la población urbana no había crecido tanto para ese entonces, y pueblos y barrios originarios todavía no se insertaban en las lógicas industriales. Hasta la primera mitad del siglo XX, los pobladores de Xochimilco, Iztapalapa, Iztacalco, Tláhuac, Texcoco y otras regiones más, llevaban en canoas sus productos hasta el centro de la ciudad, navegando en medio de acequias que llegaban hasta el primer cuadro de la urbe.

Si consideramos a la cultura desde un punto de vista semiótico, como Lotman lo propone, comprenderemos que: “la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un

mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos” (Lotman, 1996:109). Entonces la cultura funciona igual que un gran cerebro que opera en el exterior de los sujetos (Bartra, 2006), cuya memoria se encuentra condensada en los dispositivos que permiten almacenar la información pasada de un colectivo. Desde la tradición oral hasta las nubes en internet, todos estos dispositivos tienen un mismo propósito: codificar, conservar y desplegar la información en el momento requerido.

Estas formas de manejo de la información, similares a las del cerebro, también operan en los ecosistemas; ya que, gracias a diversas redes de interconexión entre los múltiples organismos, logran cierto equilibrio entre las necesidades orgánicas y las condiciones del entorno. En esta escala, la codificación, conservación y despliegue de información se realizaría en dos niveles: el genético y el etológico. El primero sería determinante en términos de la especie; el segundo, sería condicionante en términos de los sujetos.

Lo anterior daría un sentido distinto al concepto de alfabetización ecológica (Fritjof Capra, 1996), al considerar a la información genética, etológica, sociocultural y ecológica de los entornos, pues los sistemas no se definen por sus partes sino por las relaciones que establecen entre ellos. Así, en el ecosistema lacustre de los remanentes del lago, se establecen relaciones entre seres microscópicos o larvarios como la huevera del Axayácatl (chinche lacustre) con peces o anfibios en una cadena trófica; pero esta es recolectada por los pobladores de las orillas porque también es el ahuate, tan demandado en la cocina local y foránea, llegando a cotizarse hasta en 120 pesos, los 250 gramos.

Por esto, la cultura local promueve la cría y recolección de este tipo de mosco, y adecúa los comportamientos de algunos sujetos, que se benefician de tal actividad; al tiempo que comprende la importancia del entorno y de otras especies. Desde la óptica de Capra, esta cultura estaría ecológicamente alfabetizada. Este ejemplo permite observar cómo de un organismo tan pequeño a escala humana (cada huevo alcanza el tamaño de una cabeza de alfiler) puede detonar una actividad económicamente útil y culturalmente valorada y cotizada.

Si las culturas lacustres tuvieran la posibilidad de sobrevivir, al igual que los entornos naturales que las sustentan, no solo se recuperaría la memoria de los pueblos en términos colectivos, sino que estos entornos recuperarían su memoria ecológica; entendida esta recuperación como la capacidad para cicatrizar y recuperar áreas donde la intervención humana o los fenómenos naturales afectaron su continuidad. Desde una mirada compleja y transdisciplinaria, la memoria se manifiesta como unitaria (en toda forma de vida) y múltiple (en cada nivel de realidad), posible de análisis.

Este mecanismo se presenta en los seres vivos desde el nivel molecular, en sus estructuras genéticas, hasta lo etológico a nivel social, cuando los individuos de una especie desarrollan ciertos comportamientos en su relación con el entorno.

Así, para el ser humano operan varios tipos de memoria; pero a nivel social, resulta básico entender el tipo de memoria que vincula al humano con el medio ambiente; pues desde su aparición en el planeta, este ha ido adquiriendo y acumulando un conocimiento ecológico que le ha permitido desarrollar, consolidar e incrementar rasgos particulares, como cultura específica y como especie en lo

general.

Toledo y Barrera (2008) proponen, desde la complejidad, que la memoria de la especie humana se manifiesta por lo menos en tres dimensiones: lo genético, lo lingüístico (que para actualizar el texto citado, llamaremos semiótico, pues esta memoria se enfoca en todos los lenguajes: verbales, no verbales y paraverbales), y lo cognitivo; siendo las dos primeras bastante exploradas tanto por los genetistas como por los lingüistas respectivamente, puesto que estas “certifican” una larga historia entre el género humano y la naturaleza; la tercera, puede ofrecer los elementos para comprender y valorar esa “experiencia histórica”. Esta memoria particular de la especie surge del encuentro entre lo biológico y lo cultural, denominándola memoria biocultural.

La memoria biocultural es entendida por los autores como la “habilidad para reconocer y aprovechar los elementos y procesos del mundo natural [...] Esta habilidad ha sido posible por la permanencia de una memoria, individual y colectiva, que se logró extender por las diferentes configuraciones societarias que formaron la especie humana” (Toledo y Barrera 2008:15). Esta memoria es la que ha posibilitado que cada sociedad, en cada ecosistema, haya tenido éxito en su entorno, gracias a la adaptación cultural que se ha acumulado en la memoria social de cada grupo y en la de sus miembros.

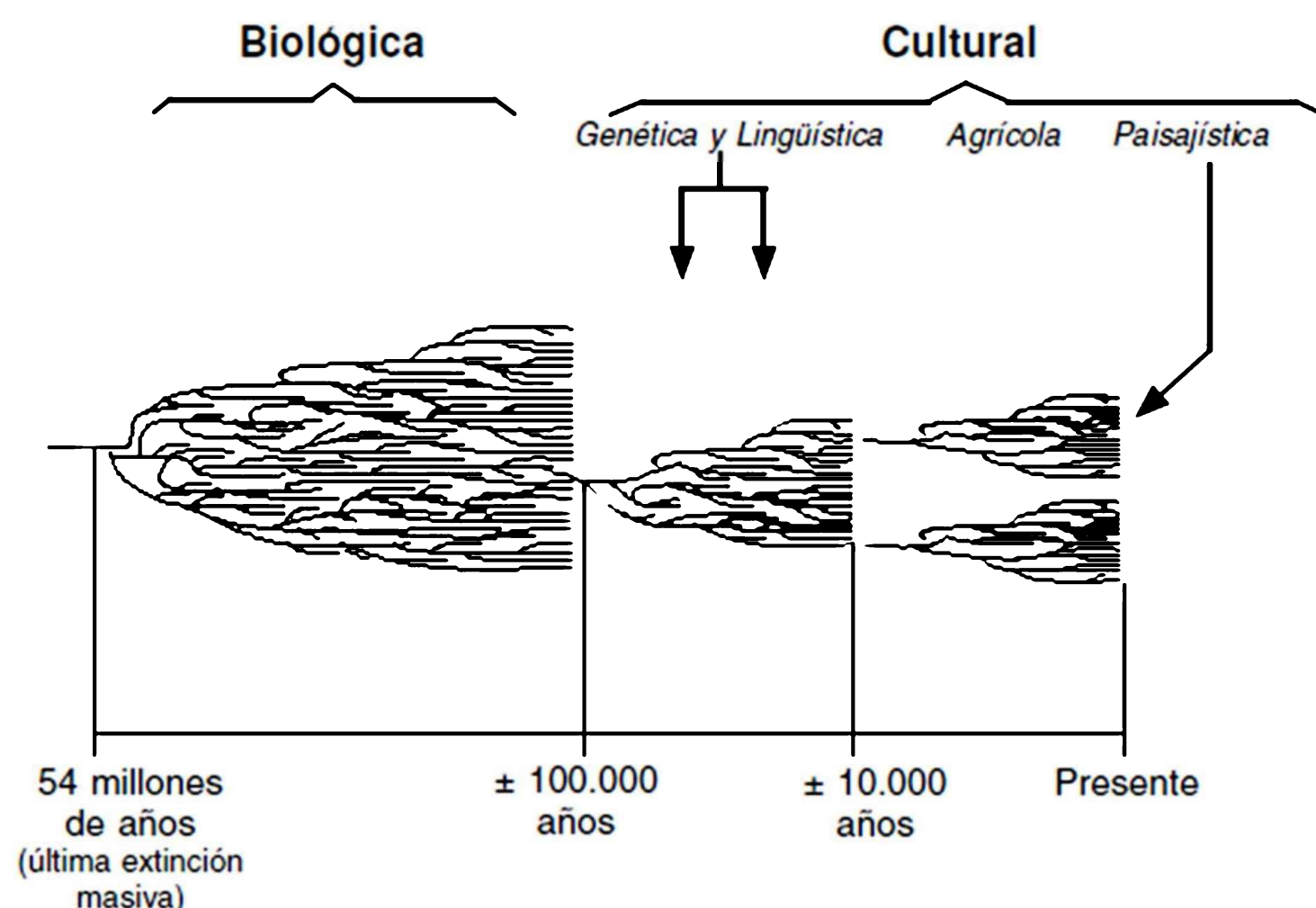
Para ellos, la memoria biocultural que se ha conformado por cerca de 200 mil años está en serio proceso de desaparición; pues la llegada de la modernidad y la instauración de una “vida instantánea”, atrapada en el presente, son generadoras de una ideología donde la sociedad occidental es autosuficiente y, por ende, desligada de la naturaleza; este pensamiento colectivo pone en riesgo la memoria de

la especie y la existencia misma de esta.

Desde esta mirada, la memoria biocultural agrupa en saberes tradicionales de sociedades campesinas y de pueblos originarios, el acervo de información para la recuperación del medio ambiente y de una relación distinta a la planteada por la lógica capitalista. Es entre los pueblos originarios y las sociedades campesinas que la memoria biocultural radica, almacenando el conocimiento de procesos naturales y manipulaciones sociales en las lenguas originarias y términos propios. La memoria biocultural condensa un “arsenal nemotécnico” invaluable para la especie humana, pues implica su propia sobrevivencia (figura 7).

Figura 7. Diversificación biocultural, de la que emerge la memoria biocultural.
(Toledo y Barrera: 2008, 25)

ESQUEMA DEL PROCESO GENERAL DE DIVERSIFICACIÓN BIOCULTURAL



Según los autores, existe una correlación estrecha entre las regiones con mayor diversidad biológica y la aparición diversificada de cultura, lenguajes y sistemas agrícolas, por lo que este tipo de memoria persiste hasta nuestros días. Por lo descrito anteriormente, es posible entender la recursividad que existe entre el medio ambiente y la memoria biocultural.

Los entornos generan la riqueza natural en la que las sociedades satisfacen sus necesidades básicas, al desarrollar formas culturales como lenguas, técnicas agrícolas, herramientas, cosmovisiones, saberes, y otros adaptados al entorno; con las cuales inciden en el mismo, transformándolo mediante la codificación, acumulación y reproducción diversificada de saberes.

En el caso de la zona oriental del Lago de Texcoco, pueden apreciarse la presencia de nombres originarios relacionados con el entorno lacustre: Atenco (en la orilla del agua), Acuitlapilco (en la cola del agua), ahuehuate (viejo de agua: árbol de la familia de las coníferas que crece en las orillas de los ríos y lagos), ahuejote (sauce de agua: árbol de la familia de los sauces que se utiliza para asentar las chinampas), y acalote (canal, vía de agua); palabras compuestas a partir del étimo *atl*: agua, en el que se refiere su relación con el entorno lacustre; vocablos que actualmente siguen en uso.

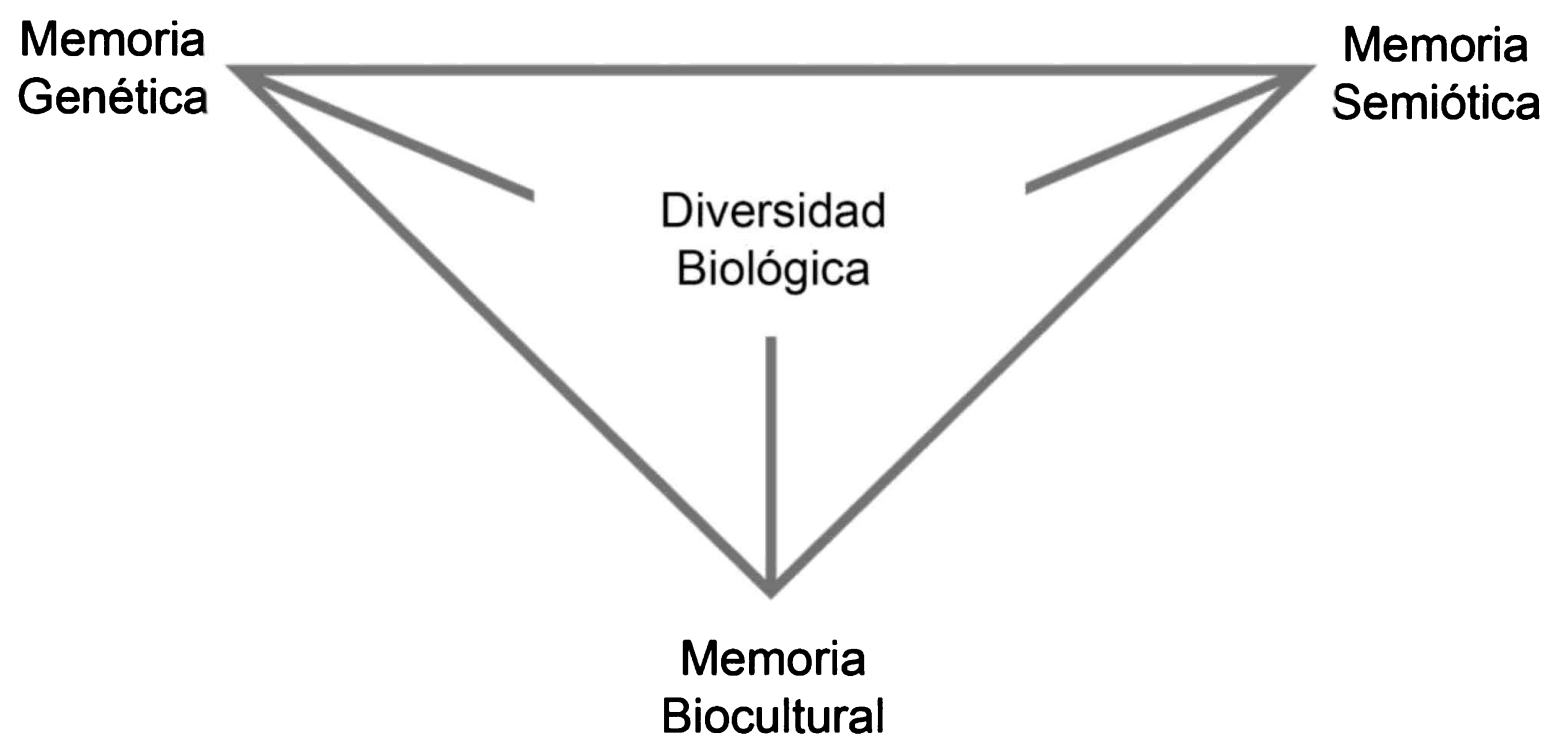
Existen otras palabras que señalan técnicas agrícolas, como la chinampa (sobre el corral de ramas), que es un terreno construido en capas de tierra, cañas y piedras, sobre la superposición del lago, donde se cultivan verduras y flores desde hace más de 3 mil años, y cuyo sistema de cultivo se fue perfeccionando hasta abarcar una producción en más de 12 mil hectáreas lacustres; lo cosechado y obtenido en esta área, proveía de alimentación a la población de las

ciudades y pueblos asentados en las cercanías del lago. De aquí que estas culturas se hayan adaptado al lago para seguir viviendo de este, y para poder transformarlo sin modificar en esencia su naturaleza lacustre.

La recursividad en términos de retroacción ya se ha explicado en la relación de la cultura del agua; pero en términos de la memoria biocultural, adquiere un matiz importante por su relación con el entorno y por su valor ecológico; lo que posibilita establecer una relación recursiva entre la memoria y el entorno. Pero todavía más importante, es señalar que la modernidad está poniendo en peligro de extinción las memorias bioculturales, y con ello está también poniendo en riesgo a la especie humana en su totalidad. Es necesario advertir cuáles son esos mecanismos de la modernidad que llevan hacia el olvido este tipo de memoria.

La recursividad operaría en las otras dimensiones de la memoria señaladas por Toledo y Barrera, tanto en lo genético como en lo semiótico. Un ejemplo de la modificación de la memoria genética es la domesticación del maíz; a partir del teocintle que permitió la aparición de una nueva especie, y con ello la creación de un nuevo universo lingüístico que daba cuenta de la realidad biológica que se modificaba; además de la creación de nuevas taxonomías que señalaban la especie, partes de la misma o su relación con otras especies, y la forma de relacionarse con ellas para aprovechar su producto (figura 8).

Figura 8. Bucle tetralógico en la relación memoria genética<->memoria biocultural<->memoria semiótica<->diversidad biológica.



Fuente: elaboración propia, 2017

Así como la memoria biocultural modificó la diversidad biológica y la memoria semiótica; la memoria genética modificó la diversidad biológica del entorno y de los sujetos que se empezaron a formar a partir de la ingesta de maíz; con lo cual se modificó su constitución física: los hombres de maíz habían nacido, no solo físicamente, sino culturalmente a través de los mitos, rituales y técnicas agrícolas que permitieron su reproducción, una reproducción artificial. En este sentido, la recursividad de la memoria con la naturaleza se ve reflejada en el principal cultivo de la región conocida como Mesoamérica, en específico en el altiplano central.

Ahora bien, la relación del cerebro con aquello que produce (la mente), surge como una primera condición de emergencia del conocimiento, pero en términos colectivos, ya que las condiciones para el conocimiento se complejizan todavía más; pues la relación cerebro-espíritu entra en el bucle recursivo cerebro<->mente<-

›cultura‹-› sociedad, generando con ello una infinidad de posibilidades para el conocimiento.

En este sentido, el conocimiento de un sujeto crece exponencialmente al ingresar en el circuito colectivo del conocimiento. La memoria, como parte fundamental del conocimiento, se articula en ambos niveles de su emergencia: en la complejidad restringida y en la complejidad generalizada. La memoria, al inscribirse en estas condiciones complejas en que emerge el conocimiento, se comporta como acervo y escenario de transformación de los saberes, textos y comunicados de una colectividad. Por lo tanto, la manifestación de las cosas del espíritu (a nivel colectivo) no solo se vive como un conjunto de mitos, saberes, ideas y creaciones, sino que es emocionalmente anclada a la experiencia a través de las expresiones estéticas de cada pueblo.

La memoria colectiva se manifiesta entre las colectividades de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, de manera parcial entre los sujetos, quienes poseen ciertos recortes de tal o cual nivel de la realidad; pueden incluso tener gran cantidad de información sobre algún tema relacionado con la cultura local, pero a nivel colectivo, memoria y conocimientos crecen exponencialmente, permitiéndoles ampliar su conocimiento más extensa y profundamente. Por su lado, el espíritu del pueblo (*volksgeist*), se comprende desde la creación colectiva de ideas, mitos y saberes. Las tradiciones, las normas, las festividades, las formas de ser se anclan en el espíritu colectivo del que participan los sujetos; cada uno posee en forma hologramática una forma de ser en colectivo: atenquense, texcocano o chimalhuacano, se reconocen a sí mismos y a otros a partir de estas relaciones.

Por otro lado, la recursividad cultura-mente-cerebro aparece con

las creaciones y formas de la cultura que hacen propia una forma, una actividad, un baile, un alimento, u otros; mismos que forjan un sentido de pertenencia y predisponen el cerebro al aprendizaje; ya se sabe que el cerebro que no está emocionado no aprende, y que la ausencia de emoción dificulta el aprendizaje. Es así como las condiciones afectivas generadas por la manifestación del sentido de pertenencia repercuten de manera productiva en el cerebro.

1.5. Isomorfismos en la relación memoria-sistema

En términos generales, la construcción de una categoría transdisciplinaria de la memoria a partir de una tipología subyace en la existencia de isomorfismos entre los distintos niveles de Realidad; gracias a la correspondencia entre los flujos de información y de conciencia que atraviesan coherentemente los distintos niveles de percepción. Esto permite que el concepto de memoria, proveniente de las distintas disciplinas auxiliares, posea ciertos niveles de correspondencia.

La memoria como proceso psicológico en el ser humano, posee cuatro funciones básicas: la adquisición (o registro), retención (o almacenamiento), reconocimiento y recuerdo (o evocación), lo que para algunos hace pensar “en ciertas analogías con una máquina que puede conservar ciertos estímulos” (Wolff, 1969:85). Pero la memoria no opera de manera aislada, pues en ella intervienen el conocimiento y la emotividad. La memoria como parte de un organismo funciona por medio de otras cuatro funciones: desarrollo, integración, organización y equilibrio, que, de acuerdo con Wolff, son las actividades las que le dan importancia a la memoria dentro de un organismo, en su interacción con el entorno.

La memoria como máquina de registro, retención, reconocimiento y reproducción de informaciones, trabaja de manera dinámica en el organismo por medio de los factores: 1) Desarrollo, como generador de la diferenciación y estructuración de los datos, 2) Organización, como selectividad de la información basada en intereses, propósitos, disposición emocional, y otros, 3) Integración, como jerarquización de los datos según la importancia con el núcleo de la personalidad basados en el interés, la intención y la emotividad. 4) Equilibrio, como principio selectivo de la memoria que integra el material, lo mismo que lo elimina mediante el olvido, con base en los mismos factores que la Integración: interés, intención, emotividad y otros.

Tomando como referencia estas funciones de la memoria para el organismo biológico, se analiza el isomorfismo entre memoria psicológica y otros tipos de memoria colectiva, con base en las funciones y el sistema u organismo en el que se encuentra.

Por lo anterior, y coincidiendo con el postulado de que los recuerdos individuales se anclan en el colectivo: pues no solo se requiere que los otros nos aporten sus memorias, sino que además “hace falta que no haya dejado de coincidir con sus memorias y que haya bastantes puntos en común entre una y otras para que el recuerdo que nos traen pueda reconstruirse sobre una base común” (Halbwachs, 2004a:34); es que esta coincidencia y reconstrucción, se basan en la organicidad entre memoria y cuerpo social. Hecho que sucede mediante las funciones como el desarrollo, que diferencia y estructura: tiempo, espacio, lenguaje, tradiciones y otros marcos contruidos socialmente por los pueblos ribereños y cerriles en Atenco, Texcoco y Chimalhuacán. En este caso el tiempo y espacio de lo cotidiano, de lo festivo, de lo sagrado, es el discurso que condensa

los lenguajes coloquial y festivo como se observa en el carnaval, y específicamente el lenguaje relacionado con las sociedades del discurso-semiosis.

Con respecto a la organización como proceso de selectividad, en base a intereses, propósitos y emotividad, los pueblos han generado históricamente una selectividad en la que el territorio y ciertos espacios, tiempos y sucesos, representan para ellos el núcleo de su identidad, tal como lo observamos en los cerros del Tepetzinco, Coatmulco, Tlapehuetzia, Monte Tláloc y el Chimalhuache, con sus festividades de fiestas patronales, la Santa Cruz, Día de Muertos o sucesos como el Mayo Rojo de 2006.

La integración como proceso de jerarquización de la información, según la importancia con el núcleo identitario de los pueblos con base en sus intereses, intenciones y emotividades, conserva recuerdos tan importantes como la presencia del Lago de Texcoco y toda la productividad y belleza que de él emanaban: algunas tradiciones que parecen ya olvidadas y que aún continúan realizando en la clandestinidad, como las ofrendas a los cerros.

El equilibrio, visto como principio selectivo de la memoria colectiva, genera los olvidos en proporción a la integración de los recuerdos. Aquella información irrelevante, innecesaria o traumática, es borrada: como los datos de la mayor parte de la cotidianidad, y la información generada por algunos sucesos traumáticos, como la pérdida del lago a mediados del siglo pasado.

Derivada del plano social, en términos políticos e historiográficos, la memoria histórica se presenta como el esfuerzo reflexivo de los colectivos humanos por encontrar su pasado, real o imaginario a fin de revalorarlo y otorgarle un nuevo trato pleno de dignidad. Ello se

condensa especialmente en los lugares de memoria, pues lo que “los constituye es un juego de la memoria y de la historia, una interacción de dos factores que desemboca en una sobredeterminación recíproca. Al principio, tiene que haber voluntad de memoria” (Nora: 2008,33). Mediante la voluntad y el esfuerzo de reflexión, el colectivo alcanza los matices políticos e historiográficos que le permiten indagar sobre su pasado, y hallar en este los hitos que le den sentido a su vida. De este modo, en términos de su desarrollo, cuando las exigencias de la coyuntura política reclaman de los sujetos la búsqueda de su pasado, el colectivo alcanza la diferenciación y estructuración de las informaciones que le resultan fundamentales. Esto se pudo apreciar en las estrategias políticas y jurídicas que los pueblos lanzaron desde que se inició la defensa del territorio: acudiendo a las fuentes históricas que registraban su pertenencia al lugar como los códices Xólotl, Quinatzin y Tlotzin.

Sobre la organización de los recuerdos, entendida como la selectividad basada en intereses, propósitos y la disposición emocional que le dan los pueblos a este pasado, los intereses se evidencian en la posesión colectiva de la tierra con la que guardan un vínculo histórico, económico, cultural y emocional. Los propósitos explícitos son la conservación de la tierra, pero no solo con fines económicos, pues además de que esta significa su patrimonio y el de su descendencia, el interés del colectivo se centra en asumirse como custodios del territorio, que es el marco físico de la existencia y la preservación posible para sus pueblos.

En términos de la integración de las evocaciones, la jerarquización y la importancia que el *ethos* de los pueblos les otorga a partir de intereses, intención y emotividad, los recuerdos sociales van del

pasado campesino y lacustre al origen prehispánico, y en ellos resalta la presencia del lago con todo su simbolismo; en estos recuerdos, destaca su reciente historia de lucha, desde el 2001 y particularmente los días 3 y 4 mayo del 2006, cuando la represión gubernamental se desató con crueldad y violencia sobre San Salvador Atenco.

Sobre el equilibrio de la memoria histórica, la armonía entre los recuerdos que se integran y aquellos que se olvidan, permite reconocer que los mismos factores de interés, intención y emotividad operan en este mecanismo. De tal forma que hay hitos en la historia local que han sido olvidados intencional o casualmente, como sucede con el pasado ganadero de la zona, en el que existía un corredor lechero, y del que solo queda el nombre de “lechería” para un tramo carretero en Texcoco; o la zona de la avenida “Patos” en Chimalhuacán, que hace referencia al camino por el que anteriormente bajaban las aves en su recorrido del pueblo a la laguna.

En el nivel discursivo, Jacques Courtine (1981) define la dimensión diacrónica de la interdiscursividad como memoria discursiva, que “conciernen a la existencia histórica del enunciado en el seno de prácticas discursivas reguladas por aparatos ideológicos [...] de palabras que los retoman, los transforman o hablan de ellos” (Courtine, 1981:6); la cual se relaciona con el resto del discurso mediante una serie de operaciones como la separación/diferenciación, propias del desarrollo en su relación con el resto del cuerpo discursivo; lo que permite diferenciar elementos pertenecientes a un tipo de discurso en una coyuntura determinada, como los decretos expropiatorios que detonaron la movilización de los pueblos ribereños en la defensa del territorio.

Sobre la organización del discurso como selección de los

enunciados basados en los intereses, propósitos y emotividad, estos se fundamentan en el vínculo ancestral pueblo-territorio, además de: en la importancia del territorio para su identidad y procesos socioculturales; en la continuación de los pueblos como proyectos de vida social y cultural; y en la pertenencia del territorio como paisaje, belleza natural, entorno ecológico privilegiado y **geosímbolo**, entre otros.

Sobre la integración y equilibrio, la memoria discursiva incorpora elementos centrales al discurso de los pueblos y colectivos como el Lago de Texcoco; ya que factores como la afectación a la producción de ahuate, alga espirulina, poxi (o poshi), tequesquite, sal de tierra y otros elementos que se obtienen del lago; así como el daño a cerros, ríos y sitios arqueológicos y paleontológicos de la zona, a causa de la proyección del Nuevo Aeropuerto, se convirtieron en causas de la lucha por la defensa del patrimonio cultural. Por otra parte, en términos del olvido, hay enunciaciones que tienden a olvidarse o minimizarse, como es el caso del cacicazgo que han sufrido municipios como Chimalhuacán, a manos de la señora Guadalupe Buendía, alias “La Loba”, factor previo a la irrupción violenta de Antorcha Campesina en el año 2000.

El nivel cultural, visto semióticamente, representa “un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos [...] definido como un espacio de cierta memoria común, [...] un espacio dentro de cuyos límites algunos textos comunes pueden conservarse y ser actualizados” (Lotman, 1996:109). En este sentido, el desarrollo como diferenciación y estructuración de textos, ocurre desde los *dialectos de la memoria* que operan en la organización interna de las comunidades

constitutivas del mundo de la cultura en cuestión. Estos dialectos pueden encontrarse en las distintas esferas como en el trabajo campesino y del lago, en las tradiciones atesoradas por los pueblos como Día de Muertos, la Santa Cruz, el carnaval, las bandas musicales, la alimentación y otros

Sobre la organización, como selección de textos, basada en intereses, propósitos y disposición emocional, resulta un punto importante; pues esta selección resulta de esos *dialectos parciales* que seleccionan los textos (dispositivos complejos que articulan por lo menos dos códigos) en base a los intereses, propósitos y emotividades de las comunidades que se encuentran en el territorio de lo que alguna vez fue el Acolhuacan, en los que aparecen referencias al Lago de Texcoco, a Netzahualcóyotl, a Tláloc y a un estilo de vida campesino.

Sobre la integración y el equilibrio, la memoria de la cultura funciona sobre las distintas semiosferas, entendidas como un *continuum* semiótico totalmente “ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización” (Lotman, 1996:11), y que representa la conformación de distintas esferas de la cultura en las cuales su integración y su equilibrio funcionan por medio de procesos internos y externos; siendo los internos la gradualidad entre *memoria informativa* (conservación de textos, donde el resultado es activo siempre que se acuda a ellos), y *memoria creativa* (creadora, que actualiza tales o cuales textos en un movimiento fluctuante que recupera algunos mientras oculta otros, por medio de sus lógicas internas). En los procesos externos se encuentra el poder, que condiciona en un grupo la emergencia de ciertos textos mientras oculta otros más, incidiendo

en la memoria creadora, como en la aparición de machetes, pañuelos y sombreros de campesino como expresión simbólica del FPDT a partir de 2002; así como la utilización del Códice Xólotl en la Demanda Penal Ambiental que elaboraron la CPOOEM y el MAIZ contra dependencias gubernamentales y empresas por la construcción del aeropuerto.

En el plano de las relaciones sociedad-medio ambiente, se tiene que los pueblos ancestrales de todo el mundo en general, y los del Acolhuacan en particular, han desarrollado una interacción con los ecosistemas propios y paisajes particulares, con los cuales han establecido y desarrollado por miles de años, una serie de finas y complejas relaciones. Esta “larga y compleja colección de sabidurías locales, de cuyo análisis en conjunto se deben obtener recuerdos claves, sucesos que han ejercido una influencia profunda y duradera al total de la especie, donde se halla la memoria [...] de la especie humana” (Toledo y Barrera, 2008:27), es lo que se denomina memoria biocultural; siendo quizás uno de los mejores ejemplos de coherencia entre flujos de información y de conciencia, entre entorno ecológico y pueblos ancestrales, respectivamente; con lo que ambos interactúan en la zona de no-resistencia de la que emerge el Tercer Oculto.

La memoria biocultural como desarrollo, en tanto que es diferenciación y estructuración de la información ecológica, ha sido un proceso de larguísima duración (Toledo y Barrera, 2008:25), que inició hace 54 millones de años después de la última extinción masiva, con la diversificación biológica; continuó con la diversificación lingüística y genética del homo sapiens, hace 100 mil años aproximadamente; y prosiguió con la diversidad biológica

agrícola y paisajística hace 10 mil años, que es el periodo en el que llegaron los primeros pobladores a las márgenes del Lago de Texcoco; dicha memoria logra diferenciar y estructurar, la información proveniente de los distintos ecosistemas lacustre, de pastizales y forestal con los cuales interactuó, para generar los sistemas agroecológicos de la milpa y la chinampa, entre otros.

Sobre la organización, como proceso de selectividad de la información basado en intereses, propósitos y disposición emocional, esta fue posible gracias a la adaptación de la especie, pero en específico por el “reconocimiento y apropiación adecuada” de la biodiversidad dentro de cada paisaje; misma que fue aprovechada por su particularidad y singularidad en términos de las necesidades materiales y espirituales de las sociedades humanas. Esto puede constatarse en el valor que para estos pueblos tiene el lago, tanto en su dimensión económica y ecológica como espiritual, pues lo consideran un elemento sagrado y fundamental para la vida social y cultural de la Cuenca de México; lo mismo sucede con los cerros, ríos y manantiales cercanos a sus demarcaciones, con los cuales han establecido una sutil y compleja relación a través de la celebración de rituales y ofrendas.

Con respecto a la integración de la memoria biocultural, como jerarquización de datos a partir de intereses, intencionalidad y emotividad, se puede resaltar la afectación de la taxonomía endógena (etnotaxonomía) existente para suelos, flora y fauna; ya que, por desgracia, sus nominativos han desaparecido al dejarse de hablar la lengua originaria (nahua). Asimismo, resalta el desequilibrio por la extinción de la flora y fauna locales causadas por la desecación del lago; fenómenos que, bajo la forma de un olvido

forzado e imprevisto, dejaron una profunda herida en varios niveles.

El último nivel de análisis, perteneciente al entorno natural, en el cual fluye la información entre individuos, poblaciones y comunidades que los conforman, y donde la conciencia humana se aproxima desde disciplinas como la biología y la etnoecología, y desde su capacidad para regenerarse autónomamente, en lo que Montenegro y otros (2004) denominan memorias ecológicas; este tipo de memorias se entienden como “el poder de cicatrización de los ecosistemas terrestres” (Montenegro *et al*, 2004:325), siempre y cuando las heridas no sean tan graves ni profundas. Las memorias ecológicas (M) están conformadas por los organismos que son la avanzada de cicatrización, la atmósfera y el suelo, los cuales no se deben ver alterados al grado de no poder generar las condiciones para la cicatrización. En este sentido, la estructura y composición química de la atmósfera, es entendida como memoria atmosférica (MA); y la estructura, compuestos química y microorganismos y complejos de raíces y tallos del suelo, constituyen la memoria edáfica (ME); mismos que al sufrir una herida (no tan profunda), pueden iniciar una cicatrización lateral y desde el subsuelo, debido a la memoria edáfica.

Aunado a lo anterior, vale señalar que una particularidad de la región es la zona lacustre y de inundaciones, que ha sido violentada al grado de desecarla por completo para generar posteriormente el lago artificial Nabor Carrillo, construido con aguas tratadas provenientes de la Ciudad de México. No obstante, la alteración de este ecosistema y su recuperación parcial, debido a pequeñas lagunas que se forman en temporada de lluvias en la zona, sobreviven algunas especies endémicas. Este hecho conlleva a proponer una

memoria lacustre (ML) en los mismos términos de las memorias edáfica y atmosférica, donde la composición química del agua y los microorganismos que la habitan, no deben verse alterados al grado de impedir la regeneración de las especies propias del lago: alga espirulina, poxi, ahuate, tubi, así como la permanencia de aves migratorias y de otros pequeños vertebrados que viven en las aguas o en sus cercanías.

Sobre las memorias ecológicas en su relación con los ecosistemas, desde el plano de la diferenciación y estructuración de la información -como proceso de desarrollo entre componentes abióticos y bióticos-, y con una interdependencia finamente ajustada en los componentes abióticos, se cuenta con las formaciones geológicas que surgieron en diferentes periodos como el Terciario; en este periodo surgieron distintos sistemas montañosos con depresiones, fracturas y elevaciones, como el Ajusco, el Iztaccíhuatl y el Popocatepetl. Durante el periodo Cuaternario, sucedieron los últimos acontecimientos volcánicos como la aparición del Chimalhuache, Cerro Gordo, de Chiconautla y el de La Estrella. Posterior a estas erupciones, con la lava basáltica se formó la Sierra de Chichinautzin al sur y entre la Sierra Nevada y Las Cruces, cerrando con ello el desagüe de la cuenca; con un periodo de lluvias torrenciales de junio a septiembre, llegando su intensidad a los 700 ml anuales en promedio (Cruickshank, 1989), y conformando una gran cuenca endorreica hasta el siglo XVII.

Entre los componentes bióticos, existen diez comunidades vegetales que van desde el bosque de oyamel y mesófilo de montaña (3,500 a 2,500 msnm) hasta los pastizales y vegetación acuática de los lagos (2,250 msnm); entornos en los cuales existen las condiciones

necesarias para la supervivencia de más de ochenta especies de mamíferos como: carnívoros, roedores, lagomorfos (conejos y liebres), quirópteros, insectívoros y marsupiales; de aves tales como: patos, gansos y cisnes, pelícanos y cormoranes, garzas y cigüeñas, chorlos y chichicuilotos, grullas, gallinetas y gallaretas; así como de otras especies de reptiles, anfibios, peces e invertebrados acuáticos y terrestres (Escurra, 1990), flujos con los cuales, los primeros asentamientos humanos se encontraron y aprendieron de estos para su sobrevivencia.

En términos de la organización de la información, basada en las condiciones y procesos necesarios para la continuidad de los ecosistemas (el equivalente a los intereses y propósitos para el núcleo de la personalidad), la información circula desde el suelo; y su memoria edáfica, como núcleo de los ecosistemas, compuesta por el flujo de información, este incluye a microorganismos promotores del crecimiento de las plantas, bacterias fijadoras del nitrógeno, y otras como *Pseudomonas putida*, *Mycobacterium*, *Micrococcus*, *Bacillus subtilis*, *Thiobacillus*, *Penicillium bilaji*, *Aspergillus niger*; incluye además a invertebrados y vertebrados que tienen al suelo como su hábitat; así como al complejo de raíces y tallos que se comunican mediante hongos y bacterias. Lo que en términos de Montenegro y otros (2004), significa que: a mayor riqueza abiótica y biológica de los suelos, mayor memoria edáfica (ME); porque tanto en el subsuelo del lago y zonas aledañas como en los pastizales, hay una memoria escasa o pobre; mientras que en la sierra el suelo de los bosques es más rico y por ende su memoria es mayor, pese a que su espesor es de pocos centímetros. En términos de la disposición emocional, puede entenderse esta como un proceso concatenado (o recursivo) entre

producto y producción, ya que se ha demostrado que la *Mycobacterium vaccae* del suelo, tiene efectos antidepresivos y mejora las capacidades para el aprendizaje (Olives *et al*, 2011) entre quienes trabajan con la tierra. La tierra produce los organismos que favorecen el contacto con ella y la disposición emocional se centra en la relación con la tierra misma.

La integración de información como jerarquización de esta, resulta de la anterior organización que nace en el subsuelo y termina en los estratos más altos de los ecosistemas; tomando como núcleo el suelo y su memoria edáfica, y continuando con las interacciones entre individuos, poblaciones y comunidades. Lo que significa que estos ecosistemas mantienen cierta adecuación gracias a los volúmenes y densidades ecológicas mínimas.

Esta integración de la información permite que los ecosistemas como el Lago de Texcoco conserven las condiciones del sedimento (*hidrogel hipersalino*) y del cuerpo de agua necesarios para la conservación y desarrollo de ecosistemas. Pues las condiciones de salinidad (tres veces más alcalinas que el mar) permite la vida de organismos como el alga espirulina, el poxi, el ahuate y otros invertebrados y vertebrados que han evolucionado para estas condiciones. Otros ecosistemas como pastizales, matorrales y bosques han logrado adaptarse en términos de las relaciones que poblaciones y comunidades han desarrollado a lo largo de su existencia en cadenas tróficas y ciclos diversos, en las cuales la evolución de un suelo específico ha sido fundamental para la cicatrización ecológica.

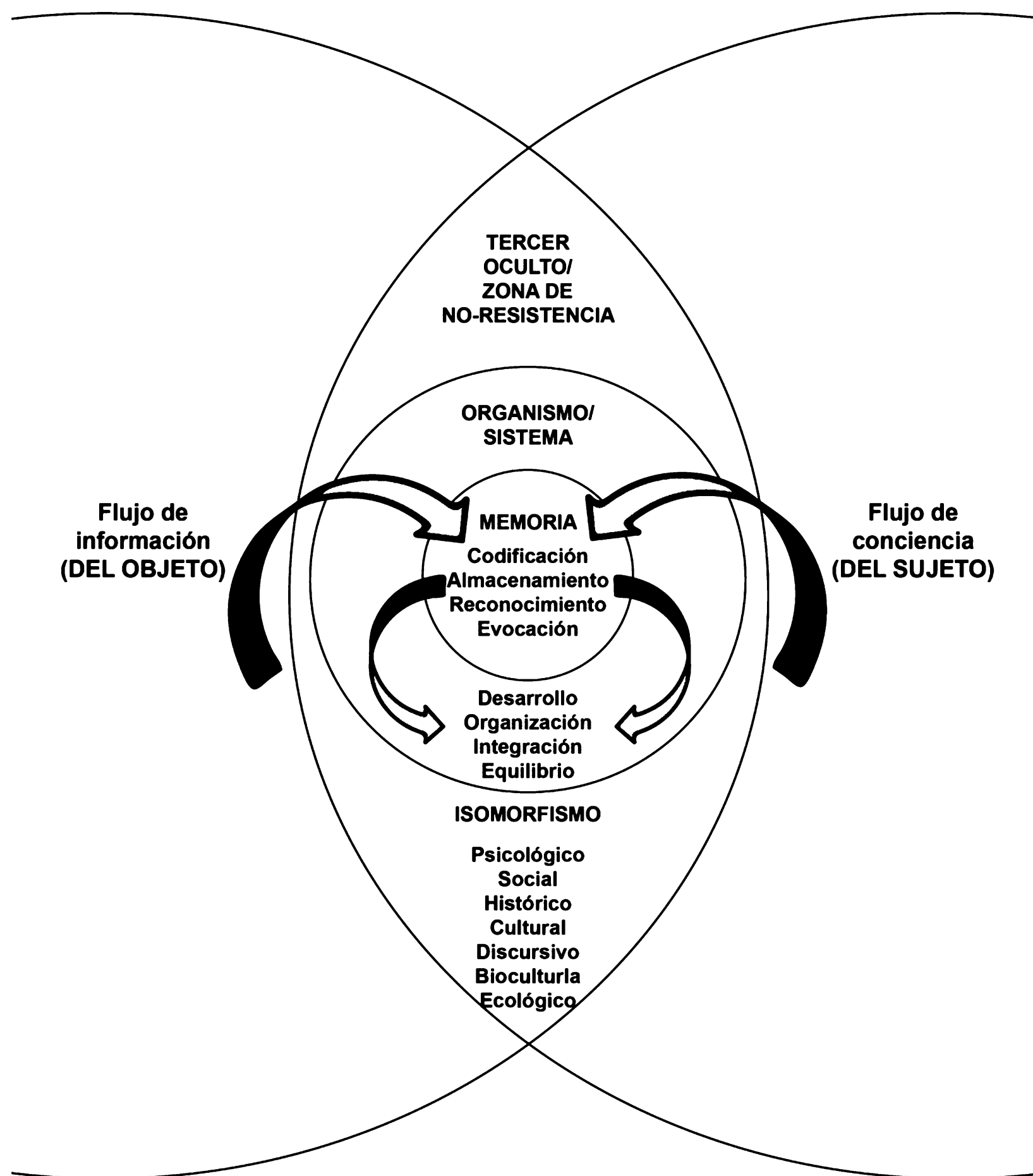
Esta recuperación sucedió en el lago, décadas después de haber sido totalmente eliminados las cadenas y ciclos, y gracias al Proyecto

Lago de Texcoco. Al generarse un embalse artificial de mil hectáreas de superficie y 36 millones de metros cúbicos de capacidad, logró recuperarse una gran porción de suelos salino-sódicos para los pastizales y la agricultura. De esta manera, al recargarse directamente los acuíferos y al restablecer al mínimo la ecología regional, se generó un hábitat para la flora y fauna nativa y migratoria que colonizó esta región y que actualmente mantiene cierto equilibrio, debido a la integración de la información latente que yacía en su memoria edáfica y atmosférica.

Con respecto del equilibrio como principio selectivo de integración y eliminación (olvido) de la información, este ha desaparecido casi por completo en la región lacustre (San Salvador Atenco, Nexquipayac y en la parte norte de Chimalhuacán), debido al desecamiento de los cuerpos grandes de agua, por los efectos de la degradación y de la contaminación del suelo y el subsuelo con lodos tóxicos que resultaron del confinamiento de cascajo y material peligroso que se tiró en esa zona después del terremoto de 1985; así como a la creación de basureros a cielo abierto en las zonas aledañas al lago. Acciones con las que se rompió la relación de equilibrio entre microorganismos del suelo, cuerpos de agua y las poblaciones vegetales y animales endógenas y migratorias.

Por otro lado, en la región del lomerío y sierra, (Cerro de Chimalhuacán, La Purificación, San Jerónimo) el desarrollo de las memorias ecológicas está detenido medianamente debido a la urbanización, a la agricultura y a la minería que han erosionado gran parte de la tierra en estas zonas, siendo la degradación en menor grado hacia la sierra (figura 9).

Figura 9. Funcionamiento de la memoria en el Tercer Oculito, a partir de la interacción entre los flujos de información (propios del objeto) y conciencia (del sujeto), así como los correspondientes isomorfismos.



Fuente: elaboración propia, basado Nicolescu, 2018

Lo anterior permite suponer la existencia de un tipo de “transmnesis”, es decir: un mecanismo general que codifica, almacena, reconoce, evoca y decodifica la información que al interior de los sistemas les permite desarrollar, organizar, integrar y

equilibrar tales informaciones en favor de estos mismos. La memoria entonces aparece como un proceso de gran alcance que se manifiesta de múltiples formas, de acuerdo con el nivel de Realidad correspondiente.

1.6. Una axiomática transdisciplinaria de la memoria

En sincronía con los postulados de la transdisciplinarietà, la construcción axiomática de la memoria que emerge del recorrido epistemológico y teórico, permiten prefigurarla desde los diferentes y diversos campos del conocimiento que convergen en este estudio, donde el Sujeto son los pueblos ancestrales Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, y el territorio es el conocido como Objeto; tomando como referente los axiomas de la transdisciplinarietà (Nicolescu, 1996), en los cuales se atisba la memoria como mecanismo intersticial que llena todos los vacíos de la vida, en una reiteración que impulsa la existencia frente a la degradación y la desaparición que enfrenta todo organismo en tanto que sistema:

i) Axioma ontológico: existen diferentes niveles de Realidad del Objeto, y correspondientemente diferentes niveles de Realidad del Sujeto, en los cuales intervienen distintos tipos de memoria.

ii) Axioma lógico: el paso de un nivel de Realidad a otro, asegurado por la lógica del Tercer Incluido, se relaciona con la memoria, porque este guarda en sí memorias de A y de no-A provenientes del nivel de Realidad previo.

iii) Axioma epistemológico: la estructura de la totalidad de los niveles de Realidad presentes en nuestro conocimiento de la naturaleza, de la sociedad y de nosotros mismos, existe debido al flujo de información y

conciencia que la memoria aporta a cada nivel, permitiendo que cada nivel exista porque todos existen al mismo tiempo.

La perspectiva transdisciplinaria, que tiene como concepto clave los niveles de Realidad, en términos de la memoria colectiva de los pueblos en dichos municipios desde su relación con el territorio, se expresa mediante los siguientes postulados:

Los diferentes niveles de Realidad del territorio: geográfico, ecológico y antrópico se corresponden con los niveles de Realidad de los pueblos: histórico, social y cultural, en los cuales intervienen varios tipos de memoria que permiten los flujos de información y conciencia entre las dos entidades; generando así las particularidades de la región en términos geográficos, ecológicos, sociales, históricos, culturales y espirituales entre los pueblos y su territorio.

El paso del nivel de la Realidad individual al social, asegurado por la lógica del tercer incluido, preserva en todo momento la memoria del nivel individual; que se manifiesta en las particularidades en que los sujetos se expresan y realizan ciertas prácticas como: el discurso y las interacciones; mismos que les permiten cohesionarse al nivel social e histórico. Por lo que el colectivo conserva memorias del nivel previo, el individual: donde A1 no es A2, pero en el nivel social son lo mismo y no simultáneamente, gracias al vínculo que permite su identificación.

La estructura de la totalidad de los niveles de Realidad, presentes en el conocimiento de la naturaleza, de la sociedad y de los mismos pueblos, existe debido al flujo de información y conciencia que la memoria aporta en cada nivel; permitiendo que cada nivel exista desde el nivel genético hasta el ecológico y desde el neuronal hasta el noosférico: porque todos coexisten al mismo tiempo.

1.7. Complejidad y decolonialidad: las espirales de lo comunal

En términos de la decolonialidad, la episteme indígena puede articular el modelo de la flor comunal en un primer nivel con algunos principios de la complejidad; así como analizar los elementos que se mantienen en los tres municipios mexiquenses, donde la pérdida del territorio es una constante, además de la pérdida del sistema milpa en la mayor parte de ellos, sobre todo en Chimalhuacán, que es el municipio más urbanizado.

Un breve desarrollo de los elementos centrales de la flor comunal inicia con la milpa, ya que los pueblos mesoamericanos han basado su subsistencia principalmente a partir del cultivo en la milpa “la cual es el centro de toda su cultura o modo de vida. También es el eje de su fuerza política, porque la capacidad de producción de sus alimentos es la base para una vida libre” (Rendón: 2003, 19). De aquí surge la relación con los pueblos en estos municipios, misma que observa ciertas interretroacciones entre sujetos y objetos, resultado de las prácticas semiótico-discursivas registradas en campo; las cuales colocan, implícitamente, los siguientes elementos en un orden concéntrico:

1. El territorio comunal, que es el espacio donde se asienta la comunidad y desarrolla su vida; comprende el aspecto físico como suelos, montañas, bosques, costas y todos los recursos existentes en su demarcación. El territorio en estos municipios, amenazados constantemente por la urbanización, continúa siendo el marco físico donde se desarrolla la vida comunal en calles, iglesias, panteones y cerros; además del Lago Nabor Carrillo (Lago de Texcoco), que es un territorio compartido, en el nivel físico y en el imaginario, por estos

tres municipios.

Desde una perspectiva compleja, el territorio no existiría como tal si los pueblos no lo habitaran y ejercieran ancestralmente su territorialidad; esto es la apropiación constante en términos instrumentales, funcionales y simbólico-expresivos. Pero estos pueblos tampoco existirían como tal sin la relación histórica con el territorio, específicamente con el lago, del cual han obtenido tanto recursos como imaginarios. La recursividad territorio-pueblos se construyó desde los primeros asentamientos, con el intercambio recíproco de sus características y sus acciones.

2. El trabajo comunal se expresa en la participación de la unidad doméstica; pero cuando las dimensiones del trabajo rebasan al grupo familiar, este puede integrar a otras familias relacionadas por el parentesco; dicho trabajo puede comprender formas de participación de mayor envergadura como la construcción de caminos, escuelas o clínicas. Pero en la montaña texcocana, las festividades representan la mayor parte del trabajo comunal ejecutado por fiscales, mayordomos y sus familias; en Atenco, los trabajos comunales también se expresan en el desarrollo de celebraciones como el carnaval o las fiestas patronales, al igual que en Chimalhuacán. Aunque existen trabajos agrícolas y lacustres que son tan particulares como la geografía que los determina.

El trabajo como producto de los sujetos también es un productor de los sujetos que lo ejecutan. En la zona de la montaña texcocana, los trabajos del campo incluyen la producción de árboles frutales como el capulín, el tejocote, la manzana, el durazno y otros. Por lo que las habilidades y esfuerzos son distintos a los que se realizan en la zona del lago, en el mismo municipio; y en Atenco, donde la

producción de maíz, frijol, quelites y otros, incluye la producción de sal de tierra, ahuate, tequesquite, poxi (poxiahuac) y la caza del pato; cuya producción exige habilidades y esfuerzos que moldean los cuerpos de los sujetos que ejecutan estos trabajos. A su vez, el trabajo comunal en los barrios originarios de Chimalhuacán, específicamente el cultivo de olivo y la producción del aceite de oliva, requiere de cuerpos hábiles para escalar árboles y recoger las aceitunas con el cuidado y la velocidad suficientes como para recolectar las decenas de kilos que produce un olivo.

3. El poder político comunal se expresa en los sistemas de cargos, en los que participan los miembros de los pueblos mediante asambleas. El cumplimiento de cargos se cumple a través de mecanismos de control como multas, sanciones o el desconocimiento por parte de la comunidad. Sin embargo, la violencia y la coerción, ejercidas por los partidos políticos y grupos de choque en esta región, específicamente por Antorcha Campesina y miembros de sindicatos de transportistas, han sido avasalladoras; pues su alcance ha llegado a corromper a comisariados ejidales, a desconocer acuerdos de asamblea, a invadir predios y terrenos ejidales, y a amedrentar a los propios habitantes en el marco de la construcción del NAICM y obras asociadas.

El poder político generado por estos pueblos, es al mismo tiempo generador de los sujetos que lo detentan; pues la defensa del territorio emprendida por estos pueblos desde el año 2001, es una de las expresiones más claras de sujetos políticos como ostentadores de un poder que se expresa mediante diacríticos (paliacates, sombreros y machetes); de discursos que evidencian el vínculo con la tierra, el sentido de origen y la sacralidad que el territorio tiene para ellos; y

de las acciones como los bloqueos carreteros, mítines frente a dependencias de gobierno y marchas realizadas incansablemente. Todo ello confirma la construcción de sujetos plenamente reconocibles por estas prácticas que son parte de su acción política.

4. La fiesta comunal que tiene varias funciones como rendir culto a los santos patronos, para la solicitud y el agradecimiento de favores; así como para refrendar la identidad comunitaria a través de las danzas, la música y el goce colectivo de excedentes. Lo que se aprecia claramente desde los carnavales y festividades locales, donde el goce colectivo de excedentes rebasa la dimensión material y abarca lo estésico (definición que remite a la sensibilidad más allá de lo artístico y que se abordará más adelante), generando el espíritu colectivo y un modo específico del ser entre los habitantes de estas comunidades.

La recursividad productor-producto, se expresa desde las festividades patronales, carnavales o celebraciones que involucran a la colectividad, y son generadoras del ethos de un pueblo, esto es: “el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético” denominado aquí estésico (Geertz, 2003:88); el cual se genera mediante las prácticas semiótico-discursivas como los arreglos de iglesias y capillas, las cruces en los cerros, las danzas y bailes en los que se utilizan vestuarios y máscaras, y la música tradicional. Y también de la práctica de ciertas formas rituales, que van desde las misas patronales hasta las ofrendas a los cerros y manantiales con sus cantos, rezos, cohetones, campanadas, procesiones y atmósferas solemnes. En este sentido, la celebración de las fiestas comunales genera a su vez en los pueblos: prestigio, obligatoriedad y reconocimiento, que constituyen una forma de autoadscripción y

reconocimiento social.

5. La asamblea comunal como instancia de definición de la voluntad colectiva, espacio de consulta y deliberación para los temas que atañen a la comunidad, es una de las formas políticas más eficaces de los pueblos; pero estas se han visto perturbadas por agentes externos como la incursión de Antorcha Campesina en los gobiernos locales, y la construcción del Nuevo Aeropuerto. A pesar de todo, la asamblea se ha fortalecido con la participación constante y la respuesta de los mismos ejidatarios frente al despojo y la falta de compromisos de algunos de sus representantes, como sucedió en Atenco.

Desde el punto de vista de la complejidad, la asamblea constituye a los sujetos políticos (individuales y colectivos), al tiempo que estos generan la misma asamblea. El espacio para la palabra y la escucha alternadas permite que los razonamientos y puntos de vista diversos sean los mecanismos de emergencia de tales sujetos; así, la decisión definitiva sobre temas diversos será la expresión más acabada de estos mismos. De este modo, sujetos y asambleas se constituyen mutuamente desde la participación y el ejercicio de la palabra en que el otro es el interlocutor. A mediados del 2019, el comisariado fue reconocido por la asamblea de los ejidatarios de Atenco, no obstante, las acusaciones de haberse vendido a la empresa PINFRA, invasora de predios comunales en los que construyó un puente vehicular, y se dejó una vía extremadamente restringida para el acceso a estos predios. Esto sucedió a pesar de que este reconocimiento está condicionado a que el comisariado debe velar siempre por los intereses de la comunidad.

1.8. Las espirales en el pensamiento transdisciplinario de los pueblos

A lo largo de este capítulo se ha visto cómo el principio recursivo de la complejidad es predominante entre los procesos analizados, y posiblemente se deba a la similitud que hay entre las epistemologías de la transdisciplinariedad y la complejidad.

Una perspectiva representativa de lo anterior es la de Gavilán Pinto (2012), quien propone que el pensamiento espiral, propio de los pueblos ancestrales, se articula plenamente con la física cuántica, ya que “la metodología de la espiral capta las relaciones estructurales y sistémicas [al mismo tiempo], ingresando de lleno a las metodologías cuánticas.” (Gavilán, 2012: 21). De esta manera, se aprecia en aspectos como la relación intrínseca entre materia y energía, que los científicos occidentales llamaron Dualidad Onda-Partícula, la coincidencia perfecta con el principio de paridad indígena; en el cual ambas condiciones de la *physis* son complementarias, pudiendo aplicar para teoría y práctica, reflexión y acción, idea y palabra, entre otros

El mundo indígena para Gavilán se rige por una cantidad ilimitada de principios que gobiernan el Cosmos, el mundo, la naturaleza y al ser humano; y si se tienen en mente las epistemologías previas, este postulado posee ciertas resonancias de la axiomática transdisciplinaria; mientras que la metáfora de la espiral evidencia el juego recursivo de interretroacciones de términos contrarios y complementarios, que dan existencia a los más diversos procesos en los distintos niveles de Realidad.

Los principios más relevantes de este pensamiento espiral (recursivo), que se aprecian en el pensamiento de estos pueblos son:

1. Principio de oposición complementaria, que se expresa en la existencia de la oposición pareada y se refleja en cada nivel del mundo; por lo que existe el día y la noche, el frío y el calor, el valle y la montaña, la vida y la muerte, que son la fuerza motriz de la existencia.

Una expresión particular de este principio es el calendario agrícola y ritual que predomina en estos pueblos hasta la actualidad; mismo que alterna la temporada de lluvias con la de secas, que se corresponden con el calendario ritual (3 de mayo-1,2 de noviembre), con las celebraciones agrícolas de petición de lluvia y la última cosecha del temporal que coinciden con los días de la Santa Cruz y los Días de Muertos. Este principio que se expresa en las manifestaciones festivas de la montaña texcocana, “es la dualidad que se deja ver en la presencia de todas las fiestas (mayores o no) inscritas sobre una arquitectura simbólica. La idea descansa en que las fiestas menores remiten a la semilla y las fiestas mayores, al elote” (Carreón, 2007:48), con sus celebraciones intermedias para las correspondientes etapas del crecimiento del maíz.

Por otro lado, desde que emergió el movimiento en defensa de la tierra, se han hecho presentes los rituales de la mexicanidad que incluyen los cuatro elementos: tierra, viento, fuego y agua (opuestos y complementarios); también se ha restablecido el saludo a los rumbos del universo, de igual manera en pares opuestos y complementarios: oriente-poniente, norte-sur, arriba-abajo. Al finalizar estos rituales se exclama el vocablo “Ometéotl”, que es el Señor de la Dualidad que vive en el piso superior del cielo.

En este sentido, Ometéotl es un principio retomado de León-Portilla (2006) por los grupos de la mexicanidad y el neoindigenismo,

para designar a una deidad suprema. El término ha tenido un gran impacto en la ritualidad local, como se observará en el desarrollo de esta investigación. Una de las vertientes de este movimiento, “promueve el principio fundamental de la vida bajo el arquetipo de Ometéotl, que representa la dualidad Quetzalcóatl (serpiente hermosa que simboliza memoria y conciencia cósmica) y Tezcatlipoca (señor del espejo humeado que simboliza vida, sabiduría y perfección), (De la Torre y Gutiérrez, 2011). Este principio integra el complejo simbólico de los pueblos, que se manifiesta en los rituales y otras formas de interacción entre ellos.

Al señalar estas oposiciones, asimiladas por el pensamiento de los pueblos acolhuas como la relación entre Sujeto y Objeto, su manifestación se expresa en una zona de fronteras difusas en las que la cultura y la naturaleza se fusionan en un complejo ideológico; que relaciona la ejecución de ofrendas y peticiones de manera individual con el orden cósmico; explicado a través de mitos y símbolos para la recuperación de una memoria de la cultura (Lotman, 1996) sobre los acontecimientos más importantes de la región, los lugares y los personajes.

En esta zona de no-resistencia, donde fluye libremente la información desde el ámbito del Objeto y conciencia hasta la esfera Sujeto, el territorio emerge como un Otro con el cual se dialoga y se establece un vínculo a partir del intercambio de dones; como las ofrendas que los pueblos obsequian a los distintos elementos de la naturaleza, sobre todo en los cerros de Tepetzinco y Coatepec en Nexquipayac, Atenco; en los cerros Coatmulco, Tlapahuetzia, Tlamacas, Alto, Tecuani, de la Rana y Tezcutzingo en la montaña texcocana; y en el cerro del Chimalhuache en Chimalhuacán.

Además, en el discurso de estos pueblos, el conocimiento no solo emerge por la razón, sino que se asienta en la emoción, por lo que la conciencia involucra dimensiones de lo espiritual, lo emocional y lo racional.

2. Principio Cosmológico, que ordena el universo en tres regiones: cielo, mundo e inframundo, con sus distintos nombres en cada lengua, y que se hayan interconectadas entre sí.

A pesar de que la lengua náhuatl se ha perdido casi en la totalidad de la región, con la excepción de algunos pueblos de la montaña texcocana; los tres niveles del universo están organizados de acuerdo con la cosmovisión nahua ancestral, en cielo: *chicnauhtopan* (los nueve que están sobre nosotros) con nueve pisos celestes; la tierra: *tlalticpac* (en la superficie de la tierra) con cuatro pisos de transcurso temporal; y el inframundo: *chicnauhmicatlan* (los nueve lugares de la muerte) con nueve pisos en las profundidades de la tierra (López-Austin, 1999:20). Estos niveles se representan comúnmente en altares domésticos durante los días de muertos, en los que sus elementos se organizan en un piso inferior, uno medio por lo regular sobre una mesa, y uno superior elaborado con flores y adornos de papel. Retomando el principio anterior, los cerros son los espacios privilegiados donde se conectan los tres niveles: desde su altura con el cielo, desde la superficie con la tierra, y desde sus cuevas con el inframundo.

La interacción de estos pueblos con su entorno genera desde la concepción triple del universo, un conocimiento que se ancla en los saberes tradicionales necesarios para obtener de cada nivel los bienes necesarios para la vida. Los rituales de petición de lluvia y buen tiempo, relacionados con el cielo, aunque distintos, todos coinciden

entre inicios y mediados de mayo, con las celebraciones de la Santa Cruz, San Isidro Labrador y el paso solar por el cenit. Las celebraciones relacionadas con la tierra y el lago se inscriben en los tiempos de lluvia y de secas, ya que implican la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha en la parcela; así como la producción de sal de tierra, tequesquite, artemia y alga espirulina; y la caza del pato en tiempo de secas. Mientras que el ahuate, el poshi y el tubi se cosechan en tiempo de lluvias, en los cuales la conciencia colectiva exige un cuidado especial del entorno y el uso de productos para evitar su extinción.

3. Principio de la Vida Comunitaria, que articula la vida social, económica y cultural; de este depende el conocimiento ancestral, la vida espiritual, las prácticas sociales, la cosmología y los valores culturales. A su vez, de este principio se desprenden otros como: a) el principio del Servicio Comunitario, que opera como una democracia participativa, pues todo miembro debe prestar servicio a la comunidad y servir en cargos que defina la comunidad; b) principio de Reciprocidad del ser humano con otros, con la naturaleza y con las deidades tutelares o santos patronos; c) Principio de Laboriosidad, que dignifica al individuo, pues el trabajo contribuye al bienestar de la familia y la comunidad; d) principio del Respeto y la Ritualidad, que representa la relación entre el Cosmos, el mundo, la naturaleza y los hombres.

Estos principios constituyen el eje de la vida colectiva en los pueblos, los cuales se manifiestan de diversas formas. El servicio comunitario tiene su mayor expresión en el sistema de cargos cívico-religiosos; que abarca desde la elección de mayordomías y cargos auxiliares en las fiestas patronales, la selección de las mesas y sus

respectivos cargos, hasta la elección de los compañeros en los carnavales de Chimalhuacán y Atenco.

La reciprocidad se manifiesta en distintas formas de la vida social, como en la realización de los trabajos de limpieza colectiva de los canales en los que llega el agua de la montaña, en los pueblos de La Purificación y San Jerónimo Amanalco. También se expresa en el apoyo mutuo entre las familias que aportan comida y bebida durante los más de cien días que dura el carnaval en Chimalhuacán. Hay un entendimiento de que la reciprocidad se extiende a las fuerzas de la naturaleza y a los santos patronos, mediante ofrendas que implican todo tipo de bienes y servicios.

Sobre la laboriosidad, que dignifica a los sujetos, esta forma parte de la forma de ser: un ethos que fortalece en lo material y en lo moral a la comunidad, como sucede en las fiestas patronales de estos pueblos. Sobre el respeto y la ritualidad como forma de relacionarse con el cosmos, el mundo, la naturaleza y los humanos, estos pueblos conservan distintas formas reverenciales en su relación con el otro, a partir de distintos rituales que van desde el saludo personal hasta la petición grupal para la llegada de la temporada de lluvias.

En todos estos principios la reiteración en el vínculo con distintos niveles de la Realidad, desde el Cosmos hasta el ser humano, exhibe la forma en que los pueblos transitan por una realidad multidimensional, en la cual todo está interconectado; por lo que el universo, el mundo y la naturaleza, son interlocutores con los cuales se dialoga y se establecen intercambios en la zona de no-resistencia donde Sujeto y Objeto interactúan.

4. La generación de una praxis en espiral es el último principio que se observa en los pueblos, evidencia un pensamiento que no es

fragmentario, pues concibe al mundo de manera holística e integradora. La praxis espiral se manifiesta en estos pueblos como la integración de una cosmovisión propia, resultado colectivo de larga duración que constituye “un macrosistema de comunicación en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad y de coparticipación entre emisores y receptores” (López-Austin, 1996:21); cuyas prácticas y significaciones se instauran en el orden de esta cosmovisión; por lo que las ideas y creencias de estos pueblos, desde las más mínimas hasta los conjuntos articulados, buscan aprehender el universo y actuar en consecuencia.

La expresión más clara posiblemente sea la voluntad expresa para mantener un estilo de vida campesino, el cual encierra una serie de creencias y presentaciones acompañadas de prácticas afines; mismas que alcanzan el plano de lo político en la defensa de la tierra. Así, el movimiento inicial del FPDT y de la CPOOEM en los años posteriores, expresan esta praxis espiral que integra tanto ideología como prácticas que interactúan recíprocamente, teniendo como suelo fértil la cultura ancestral de estos pueblos.

La praxis, a pesar de ser un término tan polisémico, podría entenderse en esta exposición, desde una postura aristotélica, como el dominio del pensamiento y de la acción comprendidos en la vida ética y política de estos pueblos⁵; que constituiría desde la transdisciplinariedad la expresión más acabada de la conciencia del

⁵ La definición del Diccionario Akal de Filosofía, pp.781, comprende también el concepto marxista en el “paradigma de producción en interés de la explicación histórica. Dentro de ese esquema, las actividades que constituyen las relaciones de producción e intercambio se ven como los rasgos dominantes de la historia socioeconómica de la humanidad” mismo que parecen más lejos de analizarse desde esta postura.

Sujeto, siendo la vida ética y política de los pueblos en Atenco, Texcoco y Chimalhuacán un entramado de reciprocidades con el cosmos, el mundo, la naturaleza y los humanos que le permitirán discernir al Sujeto las informaciones provenientes del Objeto, de las cuales se construirán los actos de entendimiento que generarán la conciencia y las interacciones con el Objeto.

1.9. Tipología y construcción de una categoría transdisciplinaria de memoria

La memoria colectiva, como tema central del estudio, exige una construcción compleja y transdisciplinaria. El fundamento principal radica en la capacidad heurística de la transdisciplina, la cual se basa en ir a través, entre y más allá del campo disciplinar, extendiéndose por otros terrenos para alcanzar formas distintas del conocimiento, como es en este caso, el de los pueblos ancestrales. El pensamiento indígena adquiere validez, dado que el caso a tratar involucra pueblos en Atenco, Texcoco y Chimalhuacán en el Estado de México, y nos permite reconocerlos como sujetos con planteamientos y conocimientos propios. A su vez, el pensamiento complejo en occidente aportaría una perspectiva diferente en la forma de concebir la relación entre causas y efectos, percepción y realidad, y escalas y procesos.

Por lo anterior, una categoría transdisciplinaria para la memoria, -asentada en los isomorfismos emergentes de la zona de no-resistencia (Tercer Oculto)-, posibilita construir un concepto, proveniente de distintos campos disciplinares, sin que esto represente la incorporación aleatoria y discrecional de premisas para este. En un sentido similar al anarquismo epistemológico de

Feyerabend (1986), se rechaza el monismo metodológico que implica una garantía de verdad popperiana y busca la generación de sentido, ampliando horizontes de lo inédito, sin que esto signifique una falta de rigor analítico.

La construcción del concepto transdisciplinario de memoria implica el trazado de los ejes teórico-metodológicos para el análisis de las prácticas mnemotécnicas en todos los niveles del estudio. Por lo cual se retoma el modelo tipológico desarrollado por Haidar (2006) para construir la tipología pertinente.

Un primer criterio para su clasificación sería el funcionamiento de la memoria (natural-cultural), pues mientras en unos casos es innata (Wolff, 1969; Consuegra, 2010), en otros es adquirida de manera colectiva (Morin, 1999; Montenegro, 2004; Lotman, 1996; Nora, 2008; Toledo y Barrera, 2008). En este sentido, la memoria como proceso, puede analizarse en lo individual y en lo colectivo.

Otro criterio es la escala espacio-temporal con respecto al nivel humano, la cual puede ser micro, meso y macro, ya que implica el interactuar de sistemas o procesos que rebasan la vida humana en tiempo y espacio (Montenegro, 2004; Braudel, 1970; Toledo y Barrera, 2008), y que llegan a conformar una parte de los marcos colectivos de la memoria.

Un tercer criterio involucra a los sujetos, pudiendo ser estos humanos (individuos y sociedades) o no humanos (animales, vegetales, cerros, montañas, manantiales, ecosistemas, espíritus, antepasados, dioses, santos, y otros), quienes interactúan los unos con los otros (Toledo y Barrera, 2008; Halbwachs, 2004; Candau, 2006, Lotman, 1996; Mondragón, 2011; Escobar, 2014; Descola, 2001, 2002) y poseen corporeidad o evidencia de su existencia en lugares de

memoria (Nora, 2008) como espacios donde la memoria colectiva se cristaliza y resguarda.

Un criterio definitorio en esta tipología surge de las formas en las que los distintos tipos de memoria se expresan en cada nivel de Realidad, apareciendo en un juego recursivo de presencia y ausencia.

Tal recursividad memoria<->olvido, se expresa desde la existencia anatómica y biológica de la memoria (Candau, 2006; Leroi-Gouhuran, 1971) y de la “complejidad de la organización viviente” (Morin, 1996:113); por lo que, en la memoria, los planos de la estructuración celular y psicológica (Wolff, 1969) se toman como referentes más que como elementos de análisis.

En el plano de lo social, la recursividad aparece bajo las formas de la socialización de los recuerdos colectivos, mientras que el aislamiento de los sujetos significaría su pérdida; un segundo nivel es el plano histórico, desde la voluntad de memoria que los sujetos manifiestan como necesidad de búsqueda y conservación de su pasado; en tanto que el desinterés expresaría la forma de eliminar este tipo de memoria; en la dimensión de los discursos, la memoria discursiva se presenta como la recuperación de ciertos discursos en momentos de una coyuntura, mientras que su ocultamiento produciría su olvido; la memoria de la cultura se manifiesta desde la actualización de ciertas producciones semióticas, en tanto que su obsolescencia expresaría el olvido temporal de las mismas. A su vez, en términos de la relación cultura-naturaleza, la memoria biocultural de los pueblos originarios significa los saberes y prácticas de conservación de los ecosistemas con los cuales coexisten, en tanto que la modernidad representaría la pérdida de estas formas ancestrales de cuidado; y la última forma de memoria, la ecológica,

es el poder de cicatrización de los ecosistemas terrestres ante las heridas accidentales o intencionales experimentadas, siendo estas últimas las detonantes de la pérdida de este tipo de memoria.

En un eje distinto, están los tipos de memoria involucrados en la investigación (colectiva, histórica, cultural, biocultural, ecológica), con excepción de las memorias hologramática y psicológica, que se toman como referentes del funcionamiento mnemónico.

De tal forma que la tabla se construye desde los ejes de criterios y tipos, resultando lo siguiente (figura 10).

Figura 10. Tabla matricial tipológica de la memoria en los distintos niveles de la Realidad (Basada en Haidar, 2006:119)

Tipos / Criterios	Funcionamiento (natural-cultural)	Escala espacio-temporal (micro, meso, macro)	Sujeto Humano y No humano	Forma de recursividad Memoria↔olvido
Memoria Hologramática	Natural-cultural	Macro-meso-micro	Colectivo-individual	Engramación / Borrado
Memoria Psicológica	Natural-cultural	Meso-micro	Individual-colectivo	Integración / Eliminación
Memoria Colectiva	Cultural	Macro-meso-micro	Colectivo-individual	Socialización / Aislamiento
Memoria de la Cultura	Cultural	Macro-meso-micro	Colectivo	Actualidad / Decadencia
Memoria Histórica	Cultural	Micro-meso-macro	Colectivo	Voluntad / Desinterés
Memoria Biocultural	Natural-cultural	Macro-meso-micro	Colectivo	Ancestralidad/ Modernidad
Memoria Ecológica	Natural	Macro-meso-micro	Colectivo	Cicatriz / Herida
Memoria Discursiva	Cultural	Macro-meso-micro	Colectivo-individual	Recuperación/ Ocultamiento

Esta tipología, propuesta para el caso de la memoria en los municipios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, permite establecer los fundamentos teóricos para una categoría transdisciplinaria que abarca los distintos niveles de la Realidad de estos pueblos, cuyos procesos son distintos en cada uno y sus efectos conforman una pluralidad de relieves en la zona de interacción entre los pueblos y el territorio.

La pertinencia de una categoría transdisciplinaria, que resulte

operativa para el análisis en cuestión, emerge desde los puntos previos que constituyen la axiomática, isomorfismos y tipología de la memoria. El cierre de este proceso emerge de la articulación de premisas provenientes de los distintos campos cognitivos que sustentan esta investigación; y representa una estrategia teórico-metodológica⁶, que implica realizar un recorrido por los distintos campos del conocimiento involucrados: socioantropología, ecología, política, semiótica de la cultura y análisis del discurso; de los cuales se retoman los autores de las corrientes más relevantes, y de estos a su vez, las obras más sobresalientes para retomar de ellas las categorías pertinentes, y así seleccionar las premisas más importantes para el estudio, por lo que entendemos como memoria a:

La parte de un proceso hologramático de cognición, donde el todo está en la parte que forma al todo, que ha interiorizado en cierto grado las estructuras eco-organizadoras del entorno.

Un proceso holoscópico que evoca desde distintas regiones del cerebro la imagen del fenómeno memorizado.

Una constante reconstrucción de las evocaciones, puesto que nunca se recuerda lo mismo, ni de la misma manera.

Una construcción específicamente colectiva, que conserva los recuerdos comunes a un grupo, y que se manifiesta de manera parcial entre los individuos.

La voluntad de un colectivo para recuperar y conservar su pasado otorgándole un trato digno y respetuoso.

⁶ Tal estrategia proviene de la Línea de Investigación Análisis del Discurso y Semiótica de la Cultura, impartido por la Dra. Julieta Haidar del 2017 al 2019.

El proceso mediante el cual los sujetos recuperan en una coyuntura determinada ciertas enunciaciones, ocultando y modificando otras.

Un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos.

Forma social de conservación (memoria informativa), transmisión y creación (memoria creativa) de textos o comunicados.

Una larga y compleja colección de sabidurías locales, que permiten el manejo y conservación de los ecosistemas, posibilitando la subsistencia de la especie humana y su entorno natural, de manera equilibrada.

Proceso que involucra a toda expresión de vida y ecosistema, yendo más allá del ser humano; ya que, donde la acción humana no ha devastado totalmente suelo y atmósfera, los ecosistemas se regeneran a sí mismos.

En este sentido, la memoria es mucho más que un simple mecanismo de conservación y transmisión de información; pues su expresión ocurre más allá del ámbito humano, individual y consciente, y se manifiesta en todas las esferas de la vida y de las relaciones entre los seres vivos.

Al establecer previamente que en términos psicológicos y celulares, la memoria en estos niveles se toma como un referente teórico, dada la incapacidad analítica de nuestro estudio; entonces se puede asumir que la memoria humana forma parte de este proceso de gran alcance que, desde los procesos bioquímicos del cerebro, ha interiorizado en cierto grado, hologramáticamente, las estructuras eco-organizadoras del entorno; como las relaciones al interior y entre

los ecosistemas lacustre, del lomerío y la montaña, evocando holoscópicamente imágenes desde las distintas regiones cerebrales, siempre de manera distinta y por motivos diferentes.

En términos teóricos y empíricos, dado el trabajo de campo realizado en estos pueblos, puede establecerse que la memoria colectiva, emerge de la construcción colectiva de los sujetos que conservan aquellos recuerdos en común que le dan sentido al grupo, y que se condensan en mitos, relatos, lugares y objetos. Tal recuperación consciente de estos recuerdos inició de manera espontánea y estratégica, cuando se decretó la primera expropiación de tierras para la construcción del aeropuerto en la zona del lago; el recuerdo de que el gran cuerpo de agua es un espacio sagrado que dio origen a la nación mexicana y que incluso está plasmado en el escudo y bandera nacionales, brotó con claridad; y se reconoció el pasado ancestral merecedor de un gran respeto.

En el ámbito de lo discursivo, los pueblos y colectivos enfocados en la defensa del territorio, han recuperado enunciaciones sobre la riqueza biocultural del lago e histórica de la región; mientras que, por otro lado, olvidan y descuidan aspectos como la total desecación del lago.

En el nivel simbólico, y en consonancia con el ámbito discursivo, la memoria de la cultura ha recuperado textos (mensajes codificados en dos lenguajes como mínimo) que evocan el pasado indígena y campesino de la región, al reelaborar imágenes como las de Netzahualcóyotl con machetes o azadones en símbolos de lucha; y en el ámbito de la relación cultura-naturaleza, la memoria biocultural, conservada en diferentes grados por estos pueblos, refleja las prácticas y saberes ancestrales que permiten su subsistencia, en

equilibrio con los ecosistemas circundantes; mismos que van desde la cosecha de olivos entre las calles de los barrios centrales de Chimalhuacán hasta la producción de sal de tierra en las orillas del lago en Atenco; sin embargo, el avance constante de la urbanización amenaza la permanencia de estas formas de producción.

Finalmente, en el nivel medioambiental, la memoria ecológica como capacidad de los ecosistemas terrestres y lacustres de la región para cicatrizar las heridas de una urbanización creciente; se ha visto rebasada, tal y como se demuestra con la desaparición casi total del ecosistema lacustre y la pérdida considerable de pastizales. No obstante, la intervención humana puede revertir aún en gran medida las heridas resultantes de la urbanización caótica; como lo demuestra el proyecto Lago de Texcoco, planeado para hidratar una superficie de 90 hectáreas, cargar el acuífero de manera eficiente, controlar la temperatura de la región y funcionar como hábitat para especies endémicas y migratorias; además de permitir que los pueblos recuperen ciertas prácticas remotas de subsistencia, derivadas de su relación ancestral con el lago.

Conclusiones

La articulación de las epistemologías de la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad, permiten analizar desde los principios mismos del pensamiento indígena, aquellos discursos y prácticas de los pueblos, cuyo referente es la memoria en relación con la defensa del territorio; reconociendo una riqueza comparable con la metodología cuántica que señala Gavilán Pinto (2012); por lo que resulta pertinente ahondar en el estudio desde estas perspectivas.

En términos teóricos, el resultado ha sido la construcción de un

modelo que integra los principios básicos de la complejidad (recursividad, dialogicidad y hologramaticidad) con a la epistemología de la transdisciplinariedad, desde la zona de no-resistencia que representa el Tercer Oculito; e incorpora a su vez, los principios de la decolonialidad, en específico los conceptos comunalidad y pensamiento espiral (recursivo), que se colocan al mismo nivel que las otras epistemologías.

El análisis de la memoria desde la complejidad ha arrojado evidencia en torno a los procesos dialógicos, hologramáticos y sobre todo recursivos; ya que las interretroacciones entre memoria y olvido, como parte de un mismo proceso, parecen dar solidez a los procesos mnemónicos de los sujetos.

A su vez, desde la transdisciplinariedad se integran adecuadamente al esquema desarrollado por Nicolescu, los niveles de Realidad del territorio (planetario, ecológico, geográfico) y de los pueblos (social, histórico, biocultural), en cuya zona de no-resistencia (Tercer Oculito) interactúan; emergiendo el nivel antrópico con sus espiritualidades, culturas y memorias.

Desde la decolonialidad, se aprecia una riqueza potencial en los conceptos de comunalidad y pensamiento espiral, mismos que se articulan productivamente con los principios de la complejidad y la transdisciplinariedad; específicamente en términos de los procesos recursivos, dialógicos y de la lógica del Tercer Incluido y el Tercer Oculito, respectivamente.

En términos teórico-metodológicos, la aplicación del bucle tetralógico de Morin al fenómeno de la memoria ofrece un panorama fructífero en términos de la recursividad memoria<->olvido, al identificar en ello el carácter productivo del olvido como proceso

neguentrópico y, por lo tanto, homeostático de la memoria.

La dialógica como proceso de interacción entre dos principios que dan origen a elementos cualitativamente distintos, se presenta en la memoria como resultado de procesos neuronales generadores de evocaciones; al igual que otros tipos de memorias como la genética o inmunológica, cuya interacción produce la aparición de tejidos o antígenos. La memoria psicológica se presenta como paradigma para todo proceso que se denomine memoria, a partir de los mecanismos básicos de identificación, retención, reconocimiento y recuerdo. En términos generales, la recursividad memoria<->olvido y la dialogicidad bio-psico-socio-cultural-ecológica generan la transdimensionalidad de la memoria.

Este proceso de transdimensionalidad contiene implicaciones que van desde lo genético hasta lo ecológico, gracias a la diversidad multidimensional que opera en el proceso evolutivo. La presencia del ser humano en el planeta, y en específico a orillas del lago de Texcoco desde la última glaciación, permitió que la diversidad genética, lingüística, agrícola y paisajística conservara, en los distintos tipos de memoria, el acervo informativo de la región; mismo que produjo desde sistemas agroecológicos propios como la chinampa hasta cosechas tan particulares como la del ahuate y el poxi. Todo este universo constituye lo que se ha dado en llamar memoria biocultural.

Una aplicación concreta de los principios transdisciplinarios en el terreno empírico de la memoria, fue la búsqueda de isomorfismos; esto es la semejanza o analogía entre dos sistemas distintos, al tomar como referencia nuevamente el proceso psicológico; lo que permitió encontrar otras funciones de orden mayor, en relación con los

sistemas en los que se encuentran inmersas estos tipos de memoria: desarrollo, integración, organización y equilibrio. Este proceso se llevó a las esferas de lo social, discursivo, cultural, biocultural y ecológico, dando por resultado un desarrollo interesante de integración y equilibrio (olvido) de la información en todos los niveles; reforzándose así el principio recursivo memoria \leftrightarrow olvido.

De la axiomática transdisciplinaria, se obtuvo una serie de postulados que aplican para la relación de los pueblos con el territorio; de lo que se desprende que en los niveles de Realidad que los constituyen, está presente la memoria como proceso intrínseco que permea los planos ontológico, lógico y epistemológico.

Sobre los principios que articulan la vida comunal de los pueblos, se reconoció que el elemento central es el territorio, dado que la pérdida del lago representó la desaparición de la milpa, pero se conservaron otros elementos como la fiesta comunal, el trabajo colectivo y la asamblea. Por lo que se identificó el proceso recursivo entre el sujeto y los elementos comunales que los conforman. No existe sujeto comunal sin elementos comunales, al igual que no existen estos sin los sujetos que los producen.

Se reconoce que el pensamiento espiral-recursivo de los pueblos no es una articulación binaria de opuestos y complementarios; sino que existe una serie de interacciones que derivan en la constitución de un tercer elemento, al que desde la transdisciplinarietà puede reconocerse como tercer incluido; o bien como Tercer Oculto, si su estructuración se refiere al plano de lo sagrado y a la conciencia de ello, como resultado de un conocimiento interior y exterior permanente en los distintos niveles de Realidad.

El cierre de este capítulo lo constituye la construcción de una

categoría transdisciplinaria de memoria, fundamentada en los distintos tipos de memoria involucrados y en los criterios surgidos a partir de los procesos y efectos que se observaron en los procesos mnemónicos, en cuyo desarrollo se recuperó la forma recursiva de memoria<->olvido. Con lo que se puede establecer la existencia de un hilo conductor en los diferentes niveles de Realidad, así como la permanencia de una categoría conformada por las premisas provenientes de los distintos campos cognitivos; lo anterior representa una forma novedosa de pensar y re-crear los conceptos, método lo que se aplicará en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO II

Entre las faldas de Coatlicue: el territorio como entramado transdimensional

*El coyote desea convertirnos en sus asalariados
por esto desea que abandonemos
nuestras tierras comunales,
nuestros trabajos comunales,
nuestras ocupaciones de gente del pueblo,
nuestro propio idioma [...]*
(Martínez Hernández, 2003:188)

*¿En qué mes llegan los patos canadienses al ex Lago de Texcoco?
¿En invierno?
La memoria es traicionera y se me hace que ya no me acuerdo...*
(Pérez, 2004:9)

Introducción

Al usar el vocablo de la diosa mexicana Coatlicue, cuyo nombre en náhuatl significa: “la que tiene falda de serpientes”, deidad relacionada con la tierra y la fertilidad, se pretende acercar al lector a la comprensión y sensibilización del sentido que los pueblos ribereños dan al territorio desde su apropiación, simbolización y defensa. El símil entre el trenzado de su falda de serpientes y la urdimbre transdimensional del territorio, es el pretexto para introducirnos en la perspectiva que contempla aquello que está entretejido en conjunto, como define la etimología de la palabra complejo.

El análisis del territorio, como un entramado divergente que enlaza varias dimensiones, es el propósito de este capítulo. Entendiendo al territorio como una red o urdimbre en la que se enlazan al menos tres dimensiones: la geológica, la ecológica y la antrópica. En este sentido, el territorio se posiciona como el marco concreto (en el sentido marxista siendo la síntesis de múltiples determinaciones) en la contingencia de las transformaciones de grupos humanos, animales y vegetales asentados en su superficie.

El eje analítico de este capítulo se propone epistemológico, teórico-metodológico y analítico, y se centra en el territorio como el espacio donde los pueblos, como sujetos, se desenvuelven y realizan su vida. El análisis de este apartado representa la articulación de la geografía, la ecología, la historia, la sociología y la antropología, como campos cognitivos para la construcción del territorio como categoría transdisciplinaria, y como áreas de intersección del conocimiento.

Como objetivo central de este apartado, está la descripción de los procesos humano-ambientales, que han transformado la relación sociedad-territorio en términos históricos y culturales. Para dicha tarea se realizan las siguientes preguntas de investigación: a) ¿Cómo se puede construir una categoría transdisciplinaria de territorio?, b) ¿Qué aspectos geográficos y ecológicos distinguen a la región en que se asientan los municipios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán?; c) ¿Qué impactos geográficos y ecológicos sufrieron los pueblos ribereños por la desecación de la zona oriente del lago?; d) ¿Cómo se puede dividir y clasificar la historia de la región, a partir de las transformaciones territoriales de estos pueblos?; e) ¿Cómo se manifiesta la memoria colectiva de estos pueblos en la defensa del

territorio?; f)¿Qué expresiones culturales evidencian la relación de los pueblos con el territorio en términos de complejidad y transdisciplinariedad?

Al inicio del capítulo se redefine y complementa el concepto de territorio, propuesto por Sosa (2011), que lo concibe como una relación multidimensional, y la extiende al campo de la complejidad y la transdisciplinariedad, incorporando como referencia la Cuenca de México; además se operan algunos principios básicos como la recursividad, dialogicidad, hologramaticidad, los niveles de Realidad y el estado-T (Tercer Incluido y el Tercer Oculto). Desde esta lógica, el territorio es una trama en la que se entrecruzan las dimensiones geográfica, ecológica y antrópica mismas que inter-retro-actúan unas sobre otras.

Una consideración para el tema geográfico es la delimitación del área de estudio, que históricamente ha sido considerada una región con gran riqueza cultural, y que se ubica en la zona oriente de la Cuenca de México. Desde la historia ambiental, puede comprenderse cómo este proceso fue creciendo hasta llegar al desarrollo de grandes metrópolis como Cuicuilco, Teotihuacán, Tula o Tenochtitlan. Ciudades enmarcadas en un proceso civilizatorio endógeno que mantuvo cierto equilibrio, no siempre bien logrado, con el entorno natural, y cuya relación entre medio natural, técnica agrícola y sistemas hidráulicos (Palerm, 1980) ha sido estudiada a profundidad desde hace tiempo. Estas retroacciones permitieron que geografía, ecología y humanidad guardaran cierto equilibrio, al grado de producir un sistema agroecológico único en el mundo, que tenía una extensión de 12 mil hectáreas de chinampas superpuestas en todo el lago; sistema que hoy se encuentra en peligro de desaparecer, debido

a la profusa contaminación de las aguas y al desmedido crecimiento urbano en la zona chinampera de Xochimilco.

Con respecto al tema de la dimensión geográfica del territorio, en este se describen las particularidades de la cuenca, así como el quiebre de estas condiciones debido al exceso de actividad humana, que debilita y rasga el frágil equilibrio heredado por las culturas ancestrales a los pueblos de esta zona. Lo que permitirá observar cómo una cuenca endorreica ha sido perturbada en todos los aspectos de su configuración: desde el desecamiento de sus lagos hace más de 500 años hasta la reciente devastación de varios cerros, con la finalidad de obtener material pétreo para la construcción de las pistas del aeropuerto.

En torno a la dimensión ecológica de esta cuenca, y en particular en la zona texcocana del lago, se advierte cómo la gran mayoría de las especies animales y vegetales de la cuenca se han visto eliminadas casi por completo, conforme aumenta el crecimiento de la mancha urbana; eliminación que coloca a los ecosistemas y al propio ser humano, en un estrecho límite entre equilibrio y colapso ambiental, en la región que ha sido llamada la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM). Sin embargo, la recuperación de una mínima porción del lago a finales de los años 70 del siglo pasado permitió la mitigación de varios problemas ecológicos, como la hidratación del acuífero del Valle de México, la regulación de temperaturas en la zona, la recuperación del hábitat de varias especies animales y vegetales, endémicas y migratorias, entre otras.

Con respecto a la dimensión antrópica (humana) de la cuenca, el análisis recupera las dimensiones anteriores, ligadas a la dimensión humana, puesto que no puede hablarse de una sin las otras; por lo

que, en términos de las sociedades humanas, se puede apreciar con mayor detalle el quiebre de la recursividad geo-eco-antrópica y los efectos en las propias condiciones de vida de los habitantes de la región.

Una breve descripción sobre el concepto de región permitiría identificar además de su transdimensionalidad, su construcción etnográfica, pues toda región es en sí una construcción; por lo que la designación de Palerm y Wolf (1972) para esta región meso, se refiere a rasgos etnohistóricos y arqueológicos.

Sin embargo, la cuestión fundamental sobre la región radica en sus dimensiones y fronteras: los criterios sobre su unidad y coherencia parecen siempre arbitrarios; sin embargo, en términos descriptivos, como ocurre en esta investigación, se advierte el nivel meso; ya que la zona se conforma de varios municipios al oriente del Estado de México, de los cuales se retoman tres de ellos (Atenco, Texcoco y Chimalhuacán), que comparten ciertos rasgos en común: historia, tradiciones, sentido de pertenencia y prácticas semiótico-discursivas; características que coinciden tangencialmente con las teorías de las prácticas que reconcilian los ámbitos socio-material con lo cultural-simbólico, lo cual revela un vínculo entre las voces académicas y locales sobre la región.

Es más, una reconfiguración etnográfica y contrapeso a las generalizaciones existentes acerca de la región, un comentario sobre las tensiones y el valor del análisis regional en general, y una petición para una consideración más abierta del nexo dentro de los cuales las comparaciones etnográficas se encuentran (Knauff, 1993:24).

Es decir, podremos implementar la categoría de región desde una perspectiva compleja, transdisciplinaria y decolonial, que permee en

el ámbito de lo etnográfico para revelar un aspecto de la investigación que permitirá integrar las consideraciones locales y de académicos. Así, la región aparece como un elemento construido desde lo interno y externo, desde lo socio-histórico-cultural-político y ecológico.

De lo anterior, se deriva que la región acolhua posea dimensiones que la ubican en la escala meso, escala que incide de gran manera en la memoria colectiva, como ya se explicó en la tabla tipológica (Cf. Cap. I, 1.9).

Desde el plano histórico, el uso de las duraciones en el *continuum* larga duración-coyuntura-acontecimiento permitirá analizar las transformaciones territoriales y de los pueblos; ya que, desde la desecación inicial de los lagos por parte de los españoles hace más de cinco siglos, en su visión occidental de urbanización, el agua era un impedimento para edificar una nueva ciudad. Esta tendencia continuó hasta pasada la segunda mitad del siglo XX, cuando Nabor Carrillo y Gerardo Cruickshank, en 1965, proponen la recuperación de una parte del Lago de Texcoco, mediante el tratamiento de aguas residuales; lo que permitiría alcanzar varios objetivos: terminar con las inundaciones de la zona, abastecer de agua el área metropolitana, recargar los acuíferos, limpiar el aire, y como efecto resultante, podría disminuirse la temperatura del lugar. Esta circunstancia modificó la propensión deshidratante de los gobiernos para eliminar el agua de la superficie, y generó una tregua que, por cerca de 50 años, trajo un remanso al ecosistema local tan afectado por siglos.

Con el retorno del agua, volvieron algunas aves migratorias y la endeble fauna y flora comenzó a restablecerse en la región; al tiempo que parecía recuperarse una conciencia ecológica entre los

pobladores de los municipios ribereños; pues muchos de ellos, que habían trabajado como obreros en “Sosa Texcoco”, durante los 70s y 80s del siglo pasado, retomaron de nuevo su trabajo en el campo. En el extremo de este *continuum*, surgieron acontecimientos como las movilizaciones de los pueblos ribereños que, desde 2001 hasta la fecha, expresan una posición contraria al desecamiento del lago y a la urbanización de las tierras campesinas.

En el ámbito social, la memoria colectiva se constituye como un elemento fundamental en la defensa de las tierras y el lago, su presencia se advierte en la gran cantidad de discursos e instrumentos que promovieron los pueblos en la defensa de su territorio. La memoria colectiva recupera documentos tan antiguos como los códices, y acude a instrumentos tan elaborados como peritajes antropológicos, para evidenciar y dar fe de la posesión ancestral de la tierra. Pero más allá de estos recursos, la memoria permite la recuperación de lugares, tiempos, trabajos, y personajes perdidos como la Ceremonia del Paso Solar por el Cenit, que se celebra en el Cerro del Tepetzinco en Atenco; además de los lugares de memoria y los mitos en los que el territorio juega un papel importante.

En términos del nivel cultural de la región, se recurre de nuevo al modelo transdisciplinario que ubica a las culturas, las religiones y las espiritualidades en la zona de no-resistencia que es el Tercer Oculto, como espacio de interacción entre la información y la conciencia, el cual posibilita la manifestación de los actos de entendimiento acumulados en diversas áreas de conocimiento.

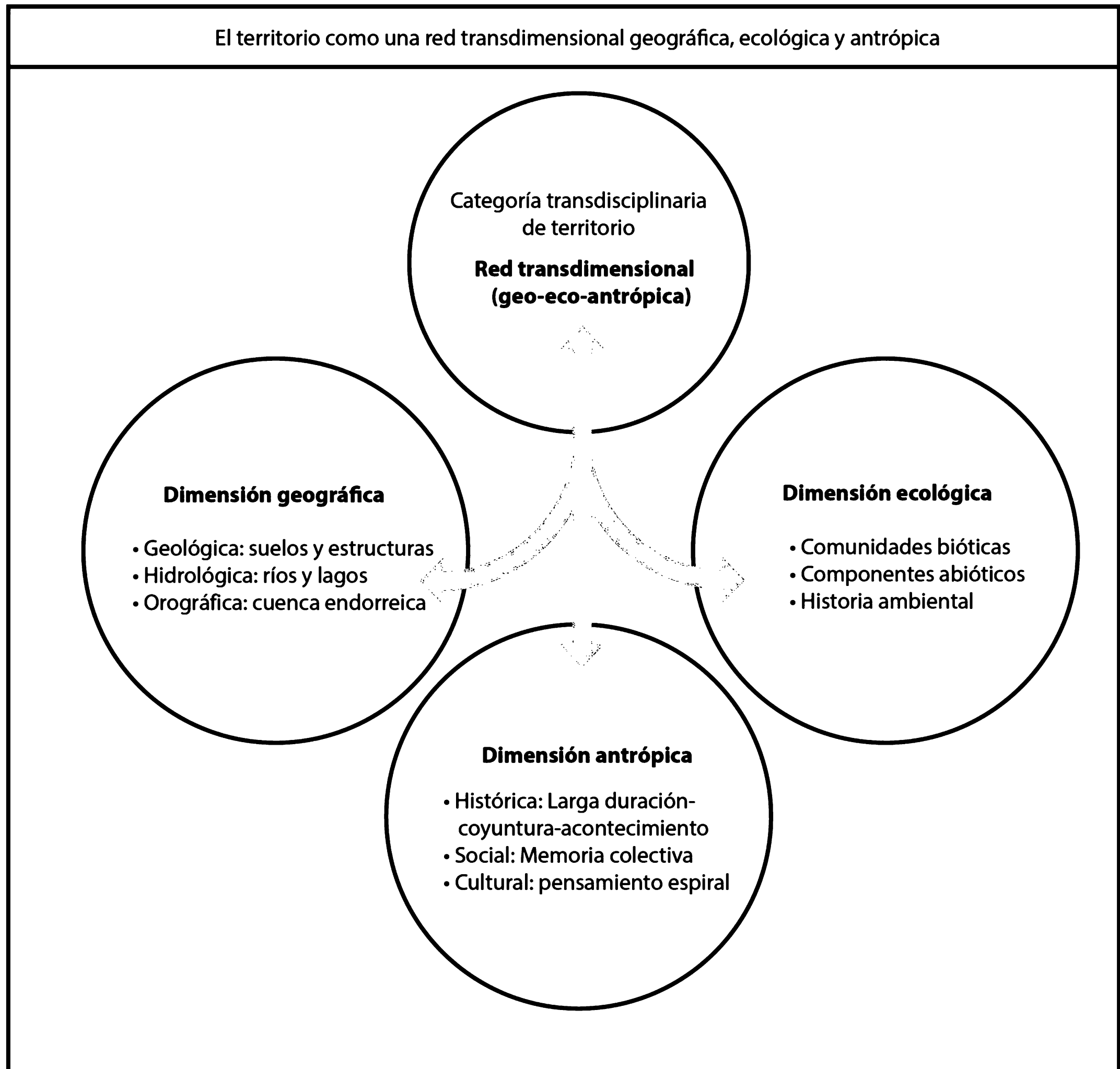
Un elemento presente en el discurso de estos pueblos es el movimiento elíptico que, desde una perspectiva decolonial, transdisciplinaria y compleja, permite la inscripción de los procesos

cósmicos, de la naturaleza y la sociedad en la cultura misma. Es por ello la imagen de la espiral, como descripción de los movimientos recursivos y dialógicos que corresponden con los niveles de percepción de los pueblos.

Las espirales aparecen en mitos fundacionales, como el que narra que, siguiendo la ruta de estrellas de la Vía Láctea, los pueblos chimalhuacanos llegaron a la ribera oriental del lago años antes que los mexicas; o el mito de la rana y la serpiente en la montaña de Texcoco, que consigna desde una metáfora alimenticia hasta una relación entre fecundidad y sabiduría, donde uno se transforma en el otro.

Uno de los temas analizados brevemente en este apartado es la reconstrucción social del *continuum* tiempo<->espacio, a partir de dos rituales llevados a cabo en dos lugares distintos y en el mismo día: durante el paso solar por el cenit el 16 de mayo de 2019, seleccionando el momento y espacio propicios para la apertura total de la conciencia al mundo externo e interno, a partir de la resignificación de los símbolos y los espacios.

Modelo operativo del capítulo 2



2.1. El entramado tridimensional del territorio. Una categoría transdisciplinaria y compleja

Los intentos por construir una categoría integral del territorio, se desvanecerían en los límites de los alcances multi e interdisciplinarios; sin embargo es justamente en estos meritorios esfuerzos, que se encuentra de manera germinal la idea de una

interacción entre las distintas premisas que conformarían tal categoría; por lo que aunado a la metodología transdisciplinaria (en su plano ontológico), dicha categoría permite aceptar que en el Objeto (llamado territorio) existen diferentes niveles de Realidad, y en correspondencia, diferentes niveles de Realidad del Sujeto (los pueblos de la zona de estudio) en los cuales actúan e interactúan.

Al retomar la pregunta sobre una forma transdisciplinaria y compleja de construir la categoría de territorio, se indaga en la sugerencia de la interacción entre las premisas provenientes de distintos campos inter o disciplinares; lo que encuentra cierta resonancia en los otros dos axiomas de la metodología transdisciplinaria: el lógico, cuyo postulado expresa el paso de un nivel de Realidad a otro, y el epistemológico, que centra en la conciencia el reconocimiento de la totalidad de los niveles de Realidad.

Por lo tanto, se revisan las posturas que desde lo inter y multidisciplinario, avistan dicha interacción entre premisas en apariencia heterogéneas en torno al territorio; para que, una vez ubicados en el campo de la transdisciplinaria y la complejidad, se constituya la categoría esbozada inicialmente.

El reconocimiento de la Cuenca de México en general, y de la región acolhua en particular, como el territorio cuyas particularidades permiten establecer sus diversos niveles de Realidad o dimensiones, que van desde el lago hasta la montaña; y obligan a observar con detalle las muchas relaciones que nacen de este entramado, y que atraviesan las dimensiones ecológica, económica, social, política, cultural, histórica y emotiva.

Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio,

como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etcétera; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como un “geosímbolo” (Giménez, 2000: 24).

Y como bien señala Cabrera (2016), no se puede asir el carácter multidimensional (ni transdimensional) mediante la sumatoria de los distintos rasgos que lo caracterizan; por lo que se propone replantear la relación cultura-territorio como una entidad de mayor complejidad, donde la triada territorio-sociedad-individuo integre un mayor grado de complejidad, desde la perspectiva en la que operan los principios dialógico, recursivo y hologramático (Morin, 2001); y donde el territorio es producto y productor de lo humano, en el cual orden y desorden, intencionalidad y azar, constituyen una dinámica constante de estructuración y desestructuración del mismo.

Al igual que esta postura, otras más conciben al territorio como un entramado donde confluyen múltiples dimensiones: “en tanto relación geo-eco-antrópica multidimensional” (Sosa, 2012:7). Por lo que una concepción propia del territorio, pensada desde la complejidad y la transdisciplinariedad, construye lo que Cabrera propone desde las interdefiniciones⁷ y Sosa busca desde la simbiosis

⁷ Término acuñado por Rolando García (2004) para denominar las interacciones realizadas por las partes al interior de un sistema, entendido como totalidad organizada, y en el cual se generan mutuas definiciones. Esta concepción busca tomar distancia del concepto “determinaciones” que lleva a pensar en la relación causa-efecto, mismas que desde el pensamiento complejo son debatidas, como la misma Cabrera Becerra postula.

dialéctica⁸. Es decir, las regiones de no-resistencia a través de las cuales, distintos niveles de la Realidad, así como las dimensiones, se influyen recíprocamente tal como propone la epistemología de la transdisciplinariedad (Nicolescu, 1996, 2008). Al señalar las regiones de no-resistencia, identificadas como Tercer Oculto, como se expone en el capítulo anterior. Y al reconocer el espacio vacío como un vacío cuántico, donde los principios de recursividad, dialogicidad y hologramaticidad sucederían con mayor visibilidad, debido a la interacción entre conciencia e información, elementos propios de esta región del conocimiento.

Una perspectiva transdisciplinaria y compleja, percibiría la transdimensionalidad del territorio, más que su multidimensionalidad; por lo que las interdefiniciones o las simbiosis dialécticas, quedan comprendidas en los procesos transversales que constituyen al territorio desde las múltiples acepciones que lo configuran.

En este sentido, la construcción transdimensional de la categoría trasciende las disyuntivas binarias, tejiendo vínculos entre las mismas y conformando un *continuum*, donde la decolonialidad pone el acento en los saberes endógenos, cuyo razonamiento propio atiende a otras lógicas.

Ya en el capítulo anterior, se explicó que el territorio comunal es el elemento central de los pueblos en los municipios de estudio; mismo que se ve constantemente amenazado por una creciente urbanización sustentada en el lucro o la ignorancia. Ahora, al considerar al territorio comunal, por fuera del paradigma de occidente, la relación

⁸ Mario Sosa Velásquez (2012) propone pensar la relación territorio-humano en términos de una transformación recíproca en el recorrido histórico de ambos.

naturaleza-cultura es un *continuum* en el cual predominan la contingencia y el diálogo⁹. Desde este punto de vista, diversas etnografías resaltan el hecho de que varios grupos, que viven directamente de su relación con el entorno natural: “metafóricamente extienden el **comunalismo** de las relaciones entre los humanos al reino de las relaciones ambientales, proyectando así una imagen del medio ambiente dador” (Pálsson, 2001:92-93), con el cual los pueblos establecen ciertos intercambios de orden ritual con un fuerte componente emocional. Tal como lo expresó un ex pescador de Chimalhuacán al preguntarle su sentir por la desaparición del lago:

“Te voy a decir: todavía hasta la fecha lloro. Ya con eso te digo todo. O sea que no se puede superar eso. No se puede. Es como cuando fallece un papá, una mamá, un abuelito, la abuelita..., son cosas que ya no cicatrizan”. (Fernando Tomás González Valverde, 27 de julio de 2019).

En otro momento, el 18 de septiembre de 2019, durante una reunión de trabajo que los ejidatarios de Atenco y miembros de la CPOOEM entablaron con funcionarios de la Secretaría de Gobernación y la Secretaría de Comunicaciones y Transportes para tratar los daños causados por la empresa PINFRA a los ejidos de Nexquipayac, Heriberto Salas declaró de manera sencilla pero contundente: “como ustedes saben, los cerros para nosotros son sagrados y queremos ver qué van a hacer al respecto”. La

⁹ En voz de los pueblos, el territorio es un sujeto cercano con el cual se ha establecido un vínculo histórico de intercambio de dones. Ya en algunas de sus declaraciones León-Portilla afirmaba que en la relación de los pueblos con el entorno “El medio natural no es un escenario, es el interlocutor de la cultura.” Tomado de: www.forbes.com.mx/fallece-miguel-leon-portilla-el-sabio-que-engrandecio-a-los-pueblos-originarios/amp/ el 6 de noviembre de 2019.

construcción del Nuevo Aeropuerto ocasionó para esta zona la destrucción de decenas de cerros para la obtención de material pétreo que se utilizaría en la cimentación de las pistas de aterrizaje y torre de control.

Aunado a esto, la relación de los pueblos con el territorio se ve reflejada en los diversos rituales y festividades que coinciden principalmente con el ciclo agrícola, del cual dependen cada vez menos, pero que aún forma parte de su construcción identitaria en tanto que son pueblos originarios.

De esta manera el territorio emerge, desde las visiones de oriente y occidente, como un *continuum* trazado, y desde los distintos enfoques instrumentales/ funcionales y simbólicos/expresivos (Licona et al, 2016), como algo más que un espacio y un hábitat: es también un sujeto y un interlocutor (Pálssons, Descolá, 2001; Mondragón, 2016); así como un instrumento que desde las voces de los pobladores en la región, recogidas de 2017 a 2019 permiten rescatar las premisas básicas para tal construcción.

En un sentido socioantropológico el territorio -también entendido como una red de lugares (espacios acotados a escala humana, contruidos en la co-presencia) tejida por instituciones, trayectorias e itinerarios-, emerge de la inscripción del tiempo en el espacio (Vergara, 2015). Por lo que el análisis territorial reclama la asimilación cronotópica, fundamental para el tema de la memoria.

Esta inscripción del tiempo establece no solo una cronología territorial, sino también una estructura incorporada de sucesiones y coordinaciones, que yo denominaría cronotopismos procesuales, tiene una estrecha relación con el orden social y el orden simbólico que se expresa en las nominaciones y las clasificaciones que

demarcan-orientan y emplazan las prácticas (Vergara, 2015: 35).

Nuevamente, los vasos comunicantes entre lo social y lo simbólico adquiere relevancia; en tanto que el territorio es significado emotiva y racionalmente, más allá de su dimensión funcional-instrumental. Y es precisamente a partir del reto que impone el análisis del territorio, que se adopta no solo la interdisciplinariedad.

A partir de lo anterior, se consolida esta articulación entre enfoques y rasgos, con mayor (+) o menor (-) presencia entre la concepción urbana-occidental y la rural-oriental del territorio (Figura 11); además se conformaría el *continuum* conceptual que posibilitaría la interacción entre premisas desde diferentes enfoques y epistemologías para una tipología que conduzca hacia la categoría transdisciplinaria de territorio.

Figura 11. Tabla tipológica del territorio pensada como un *continuum*, basada en Giménez (2000), Nora (2008), Pálssons (2001), Mauss (1979), Vergara (2015), así como lo expresado por habitantes de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán

	Presencia	Enfoque funcional / instrumental	Presencia	
ORIENTE	+	Marco concreto de posibilidad	+	OCCIDENTE
	+	Zona de refugio	+	
	+	Medio de subsistencia	-	
	+	Fuente de recursos	+/-	
	+	División política y administrativa	+	
	+	Hábitat próximo	+	
	+/-	Contexto de desarrollo	+/-	
	+	Espacio de trabajo	+/-	
	+	Red de lugares	+	
		Enfoque Simbólico / expresivo		
	+	Significaciones traducidas en lugares	+	
	+	Objeto de representación y apropiación	+	
	+	Paisaje	+	
	+	Belleza natural	+	
	+	Entorno ecológico privilegiado	+/-	
	+	Objeto de apego afectivo	+	
	+	Lugar de memoria colectiva (geosímbolo)	+	
	+	Sujeto de intercambios	-	
	+	Interlocutor con vínculos estrechos	-	
	+	Persona cercana	-	

La comprensión del territorio desde este *continuum* emerge desde la zona de no-resistencia, en que los distintos niveles de Realidad se influyen mutuamente y, como ya se explicó con anterioridad, son más visibles los principios de la complejidad debido a los flujos de información y conciencia que fluyen en correspondencia.

En este sentido, los diferentes niveles de Realidad estarían constituidos por lo que Sosa (2012) denomina dimensiones, (geográfico, ecológico, antrópico), mismas que se interrelacionan

mutuamente influyendo una en otra de manera dialéctica; en tanto que la dimensión geográfica determina muchas de las actividades sociales y culturales; así como la ecológica influye en lo humano, y esta influye a su vez en las otras dos dimensiones mediante el trabajo y las prácticas resultantes del quehacer humano.

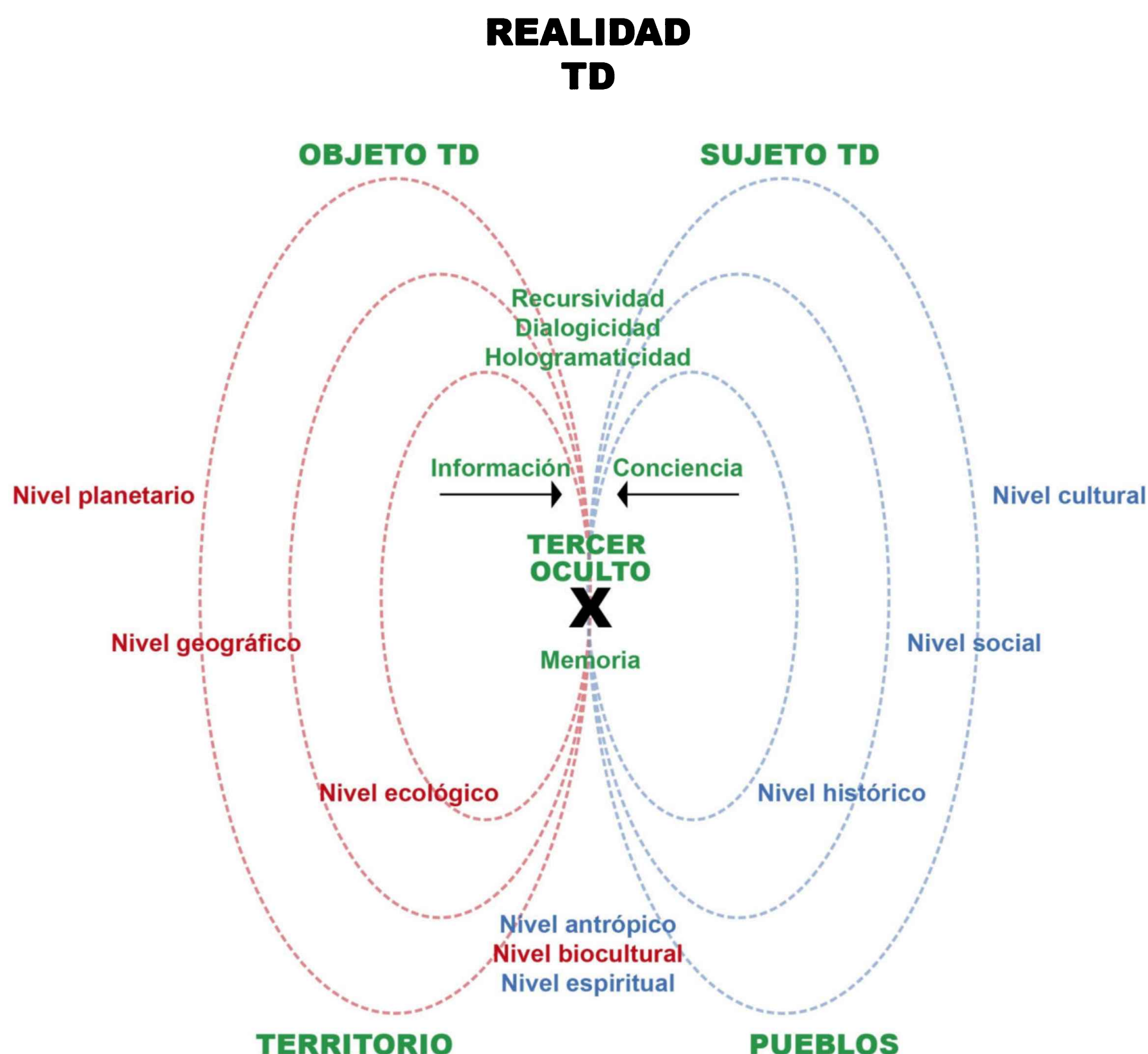
A su vez, el análisis de McGregor (2012) sobre la transdisciplinariedad del lugar, define los niveles de Realidad como dimensiones del territorio, divididos estos en niveles externos al sujeto (económico, medioambiental y planetario/cósmico); e internos (político, social, individual); y al nivel del Tercer Oculito, como la zona intuitiva en la cual juegan los flujos de información y conciencia conformando tres dimensiones particulares: cultura y arte, religiones y espiritualidades.

Este territorio, que desde la mirada urbana y occidental podría considerarse como tierra baldía, salitrosa y estéril, que ha sido usado desde hace casi un siglo como tiradero a cielo abierto, y sin más valor que el de ser progresivamente urbanizado; es para los habitantes ancestrales de esta región una tierra sagrada, que les remarca su origen como pueblos, y les identifica con la identidad de toda la nación mexicana, por ser el lugar donde nace el mito fundacional del águila que posa sobre la nopalera devorando a una serpiente, imagen que hoy es el símbolo que se plasma en la bandera y escudo nacionales.

Esto viene a confirmar la idea fundamental, presente en Nicolescu y retomada por McGregor, identificada como el espacio vacío: un vacío lleno de potencialidades, inmenso y fértil para las significaciones. Es este vacío donde emerge la interacción en múltiples formas y en todos los niveles de la Realidad.

Desde esta perspectiva es que la complejidad, con sus principios de recursividad, dialogicidad y hologramaticidad, se articula con la transdisciplinariedad desde la región de no-resistencia que representa el Tercero Oculto (Figura 12), y donde confluyen los diferentes niveles de Realidad del Objeto (el territorio), y del sujeto (los pueblos de la región acolhua), así como de la memoria como categoría central en esta investigación.

Figura 12. Articulación complejidad-transdisciplinariedad para el análisis de la relación pueblos y territorio desde la memoria (Nicolescu, 2018. Adaptación: Oscar Ochoa, 2019)



Por lo que la transdisciplinariedad del territorio posibilita su comprensión desde la zona intuitiva de no resistencia entre los flujos de información que fluyen del mundo exterior a los sujetos y los del mundo interior donde fluye la conciencia. Así, el Tercer Oculto, permite comprender al territorio como una entidad transdimensional de la cual fluyen bienes, servicios y afectos con la cual se establecen algunos intercambios altamente ritualizados.

Es en este sentido que una categoría transdisciplinaria de territorio va más allá de la sumatoria de sus rasgos, pues cada uno influye en los otros, expresando de manera simbiótica las interdefiniciones de cada uno en el resto; y es nuevamente a partir de la tipología anterior que se construye la categoría de territorio, el cual se entiende como:

Relación multi(trans)dimensional: geo-eco-antrópica de simbiosis dialéctica.

Marco de posibilidad concreta en los procesos evolutivos de las comunidades humanas.

Zona de refugio con características geográficas y ecológicas particulares.

Medio de subsistencia con el cual se tiene una relación histórica y fuente de recursos específicos.

Área geopolítica estratégica en la cual se asientan los grupos humanos, estableciendo relaciones con otros y división político-administrativa generadora de prácticas e identidades particulares.

Hábitat próximo a partir del cual se cobra conciencia y contexto de desarrollo y trabajo en la evolución de los sujetos.

Resultado de representaciones, construcciones y apropiaciones que los grupos humanos hacen de él.

Paisaje como composición de elementos observables de la naturaleza, rasgos económicos, políticos, culturales, flujos globales de tecnología y comunicacionales.

Belleza natural valorada por los habitantes del lugar y entorno ecológico privilegiado del que se obtienen bienes y servicios ambientales.

Objeto de apego afectivo como espacio vivido como lugar de memoria colectiva en un sentido material, simbólico y funcional.

Sujeto de intercambios mediante una reciprocidad generalizada cuyo lazo alcanza el plano espiritual.

Ser particular con el cual se establece un lazo afectivo cercano

De esta forma, la categoría transdisciplinaria de territorio se (inter)define por la repercusión que cada premisa tiene en las demás, atravesando los niveles planetario, geográfico, ecológico, biocultural, espiritual, histórico, social y cultural de la Realidad en esta región; donde la memoria opera desde la transmisión mecánica y repetitiva de información hasta la generación de mensajes inéditos en los cuales interviene la emoción y la espiritualidad de los pueblos, que atraviesa todos los niveles analizados.

2.2. Las dimensiones planetaria y geográfica de la cuenca de México

El planeta Tierra, nombrado así por la deidad griega de la feminidad y la fecundidad, es la gran casa donde las condiciones de suelo, agua, atmósfera y vida han posibilitado la existencia de la especie humana al lado de miles más. Los procesos de auto-eco-organización, han permitido que los sistemas vivos reciban y utilicen la información de su entorno, a fin de lograr una mayor adaptación

al mismo durante su proceso evolutivo.

Localizada dentro del Eje Neovolcánico Central, entre los meridianos 98 grados 12 minutos y 99 grados 30 minutos, y los paralelos 19 grados 00 minutos y 20 grados 15 minutos, y ubicada en una amplia zona volcánica cuyas erupciones a lo largo de distintas fases eruptivas terminaron por cerrarla, generando así una cuenca endorreica con un drenaje radial cuyos escurrimientos formaron, en la zona más baja, un sistema de lagos interconectados, y con ello sedimentos aluviales que le dieron su riqueza al lecho lacustre.

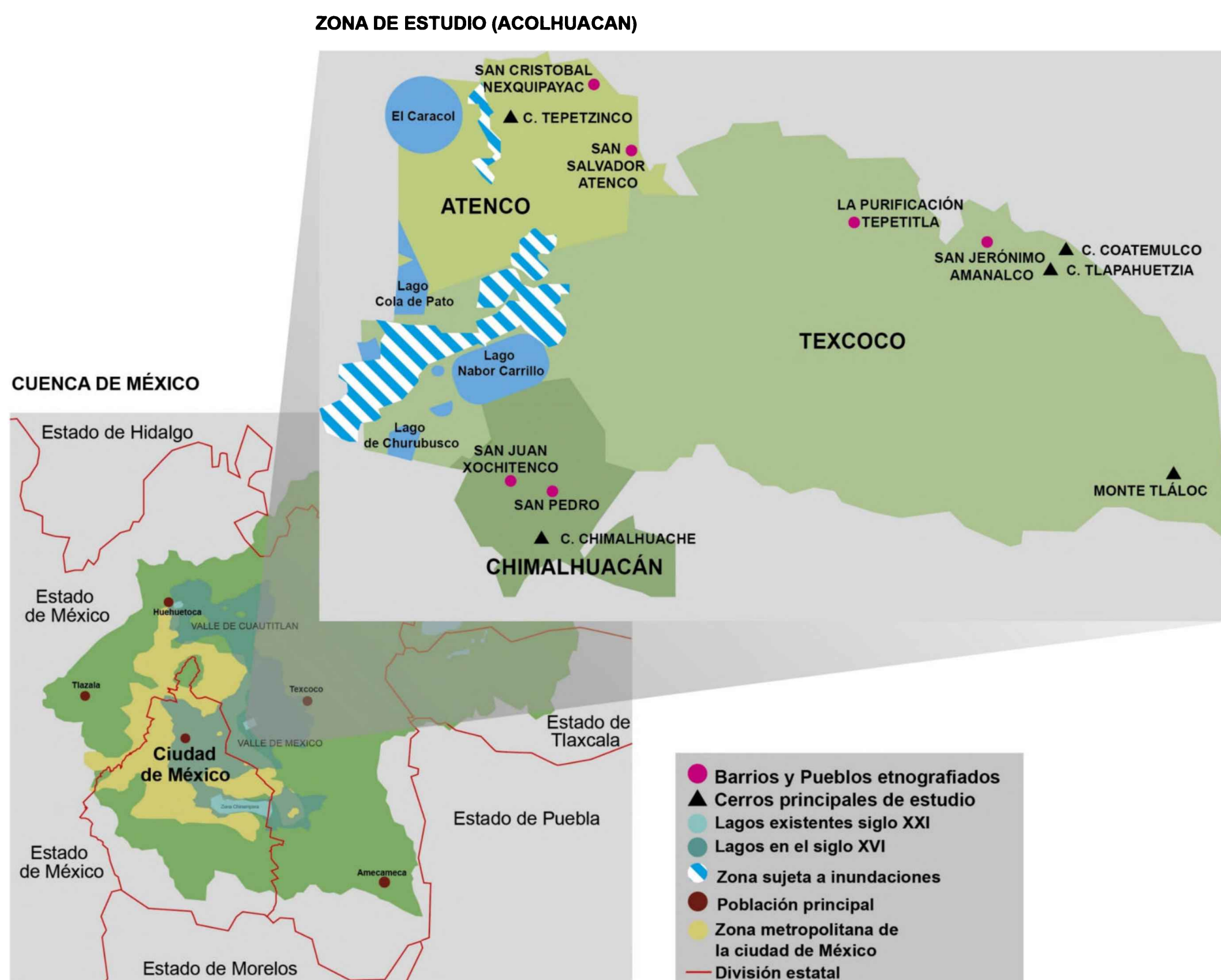
La región de estudio está demarcada por los ríos Nexquipayac y Tezoyuca y el cerro de Platachique al norte; por los cerros de Tlamacas, Telapón y Ocotepc al oriente y sureste, mientras que al sur la delimita el cerro de Chimalhuacán (Palerm y Wolf 1972); lo que en el transcurso histórico se conoce como el Acolhuacan (Figura 13) y posee ciertas particularidades históricas y culturales.

Resulta necesario comprender que este proceso emerge en pueblos cuya sobrevivencia resulta de un permanente cambio¹⁰, por lo que lejos de concebirse como tradicionalmente se ha hecho, desde la dicotomía campo-ciudad, las transformaciones obligan a pensar en un *continuum*, donde cambios y continuidades se manifiestan en las expresiones locales de una cultura y sociedad en relación constante

¹⁰ Existen diversos enfoques sobre la ruralidad contemporánea, los cuales se agrupan en las siguientes grandes categorías: a) socio-antropología analítica de procesos emergentes en contextos de globalización; b) socio-antropología normativa, que intenta comprender el origen de los cambios económicos y sociales para proponer intervenciones que promuevan cambios en los espacios rurales; c) enfoques espaciales que abordan la emergencia y relaciones entre ciudades y su entorno; d) neomarxismos, que analizan las formas de producción y su impacto en lo rural. De los cuales nos centraremos en parte en los últimos dos, por estar relacionados con el estudio.

con el territorio. Por lo que muchos de los cambios en el territorio suceden gracias a la intervención de los propios lugareños, pero también es gracias a estos que el mismo es defendido de proyectos externos.

Figura 13. Delimitación de la zona de estudio dentro de la Cuenca de México.



Mapa elaborado a partir de [link](#)

Un elemento cultural importante que se conserva en esta zona es la conciencia grupal de que el territorio formó parte del gran señorío de Texcoco, por lo que algunos pobladores se reconocen como

herederos de los acolhuas, y se identifican con ciertos lugares, a los que protegen mientras los promocionan como atractivos turísticos (Foto1); al tiempo que resguardan con celo otros lugares de la mirada ajena.

Foto 1. Monte Tlaloc, Paraje Atlapulco, Ejido San Miguel Tlaixpan, Texcoco. Oscar Ochoa, 2018



La tendencia general en esta región, como en la mayor parte de los territorios ancestrales de todo el país, es que la vida de los pueblos está relacionada con uno o varios cerros; con los cuales mantienen una conexión especial que remite al mito fundacional o a los tiempos primigenios de estos sitios; este vínculo adquiere otras significaciones, a partir de las distintas relaciones que se entablan, en los renglones: económicos (foto 2), históricos, mitológicos o rituales (foto3), en un *continuum* que va de las dimensiones prácticas a las simbólicas.

Foto 2. Cerro del Chimalhuache, Chimalhuacán. Oscar Ochoa, 2018



Foto 3. Descenso de asistentes al cerro de Tepetzinco, Nexquipayac, Atenco.
Oscar Ochoa, 2018

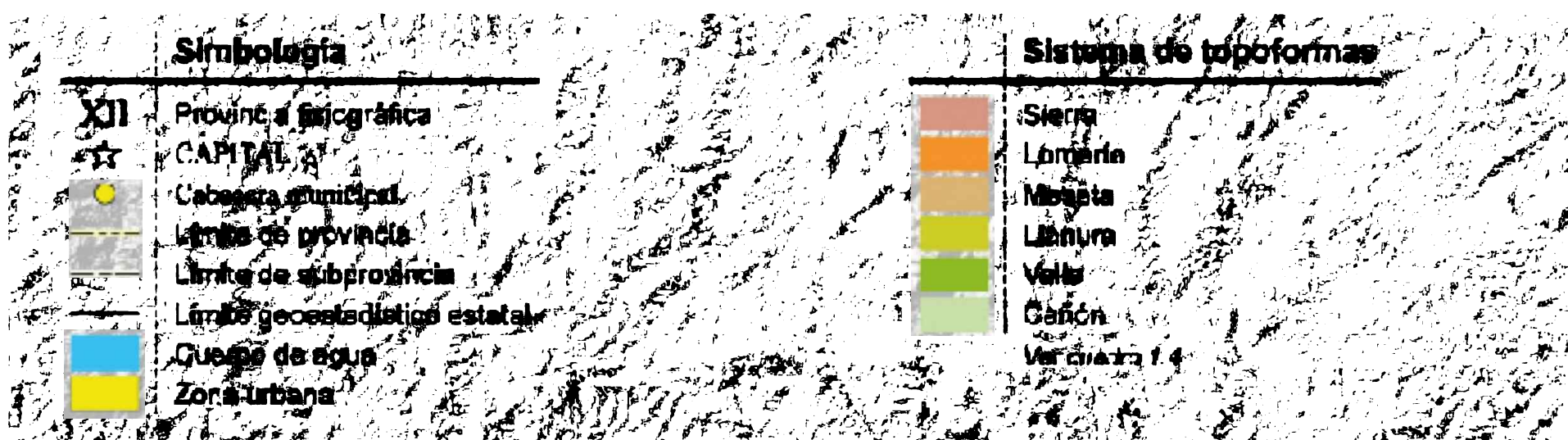
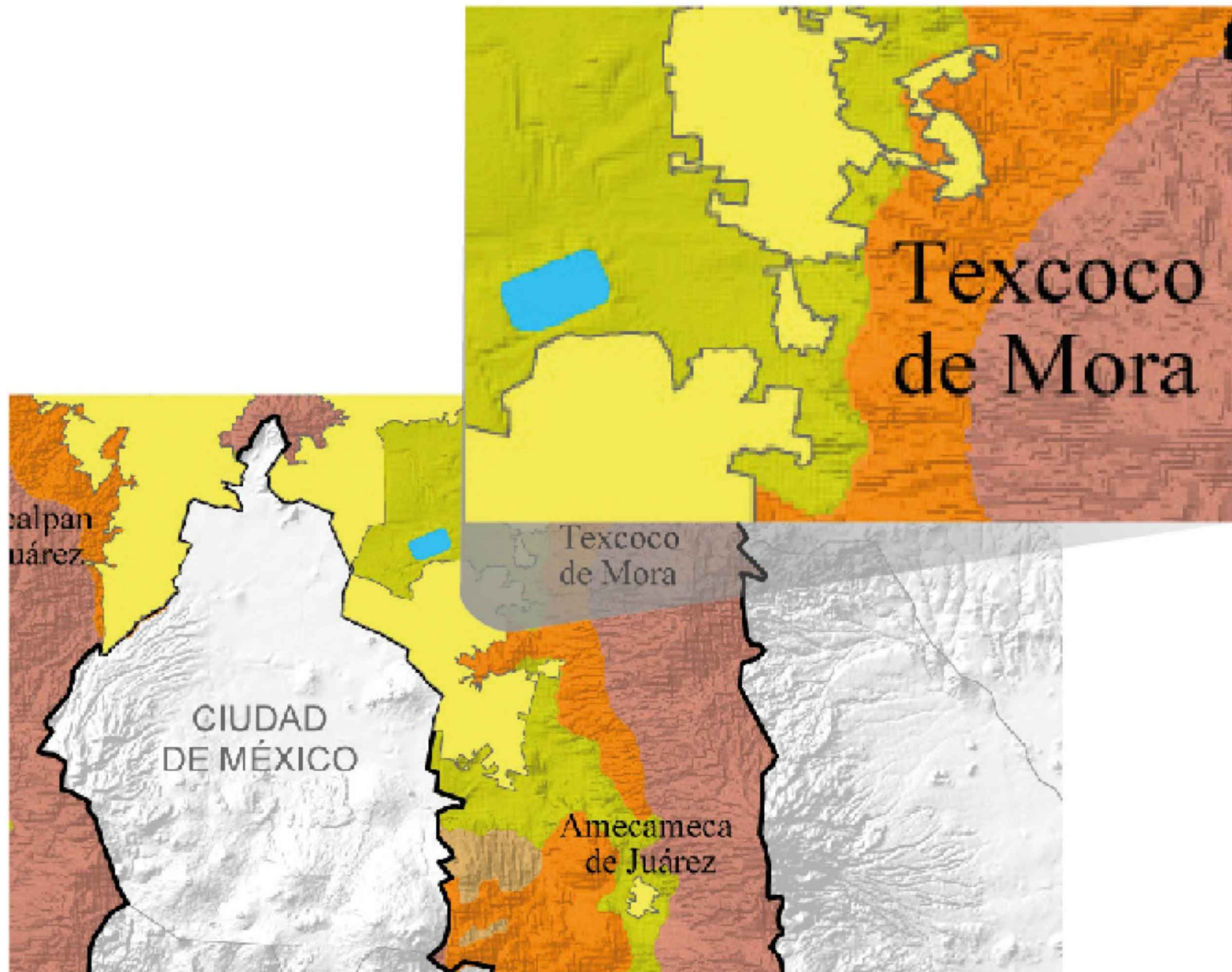


Una definición amplia e integral sobre los espacios geográficos, los describe como “determinados por las formas del relieve, las fuerzas endógenas y exógenas, y las relaciones de los grupos humanos con estas (Sosa, 2012: 11), apareciendo en estas determinaciones, sus cualidades funcionales e instrumentales como zona de refugio, área geopolítica estratégica y división político-administrativa.

El relieve del territorio está relacionado con las fuerzas endógenas que son los movimientos tectónicos que han dado forma a las sierras de Patlachique, de Río Frío y del cerro del Chimalhuache, que delimitan al Acolhuacan (figura 14); además, existen las depresiones y la diversidad de relieves que conforman la región.

Figura 14. Topografía del Acolhuacan, conformado por sierra, lomerío, llanura y cuerpos de agua.

Sistema de Topoformas



Mapa basado en datos del INEGI: [link](#)

Por lo anterior, se puede observar que San Jerónimo Amanalco pertenece a la zona de la sierra, mientras que la Purificación Tepetitla se asienta en la zona del lomerío, ambos pueblos ubicados en Texcoco. Por su lado, San Salvador Atenco y San Cristóbal Nexquipayac, se asientan en la zona de la llanura, en el municipio de Atenco. Y en el municipio de Chimalhuacán, los barrios de San Juan Xochitenco y San Pedro, se ubican en lomerío pues están asentados en las faldas del Chimalhuache.

2.3. La dimensión ecológica: un breve recorrido de la montaña al lago

En términos del nivel ecológico del Acolhuacan, las fuerzas exógenas (climáticas) y endógenas del territorio, en su relación con los grupos humanos, constituyen el *continuum* instrumental/funcional-simbólico/expresivo del nivel ecológico del territorio; operando como medio de subsistencia y belleza natural: fuente de recursos y entorno ecológico privilegiado en constante transformación. En este punto, la información del entorno resulta vital para cualquier ser vivo, pues la subsistencia y sobrevivencia dependerán de la información de la que se disponga, así como del análisis que se haga de la misma.

La vegetación endógena es un factor de gran importancia para la sobrevivencia de especies animales, así como la captación de agua, la regulación del ciclo hidrológico, y el control de la temperatura, entre otros bienes; además su equilibrio representa gran parte de la riqueza ecológica de la cuenca y del Acolhuacan, y se vuelve una parte significativa de esta.

Una breve descripción de las comunidades vegetales por

ecosistema permite comprender la gran diversidad existente, que ha sido extinguida o se ha visto amenazada por la creciente urbanización sin control. Esta descripción es una síntesis de la monografía clásica de Rzedowski (tomado de Ezcurra, 1990), la cual se contrasta con algunas imágenes registradas en campo y en el mapa de vegetación local:

a) *Bosque de oyamel*. Formado por densos bosques localizados entre los 2,700 y los 3,500 m de altura, mayormente en las serranías meridionales de la cuenca (ver foto 4), donde además de oyameles (*Abies religiosa*) se encuentran ailes (*Alnus firmifolia*), cedros blancos (*Cupressus lindleyi*), encinos (*Quercus laurina*), sauces (*Salix oxylepsis*) y capulines (*Prunus serotina*). Este tipo de bosque es el que predomina en la parte alta de la zona montañosa de Texcoco, rumbo a Monte Tláloc.

Foto 4. Bosque de oyameles, en Monte Tláloc, a 3,300 M.S.N.M.

Oscar Ochoa, 2018



b) *Bosque de mesófilo de montaña*. Este tipo de bosque pertenece a una comunidad poco común en la cuenca, cuya extensión no rebasa los 2 km² y se ubica en las cañadas y laderas protegidas de los declives inferiores del Iztaccíhuatl y la Sierra de las Cruces, entre los 2,500 y 3,000 m de altitud.

c) *Bosque de pinos*. Este bosque es el más común entre las sierras que rodean la cuenca, principalmente en la zona sur, se ubica entre los 2,350 y los 4,000 m. Un primer piso lo conforma la gran extensión de bosques conformados por *Pinus leiophylla*, ligados muy frecuentemente a encinos que forman bosques ralos.

d) *Bosque de encinos*. Este tipo de bosque se ubica entre los 2,300 y los 3,000 m, es común en toda la cuenca y se conforma de encinos (*Quercus ssp.*); es parecido al bosque de pinos y ocasionalmente crecen juntos formando comunidades mixtas.

e) *Bosque de enebros*. Este bosque está compuesto por enebros o juníperos, (*juniperus spp.*) que son árboles o arbustos de menor altura (6 m) que forman bosques bajos y ralos, con vegetación herbácea cuantiosa, y son comunes en la zona norte, noreste y este de la cuenca.

f) *Matorral de encinos chaparros*. Es una comunidad formada por el encino chaparro (*Quercus microphylla*) que se extiende por las partes más bajas de la zona, formando una capa densa de arbustos bajos de entre 40 y 80 cm de alto.

g) *Pastizales*. La formación más grande de estas comunidades es de *Hilaria cenchroides*, pirules y nopales; se pueden observar en la zona del Lago de Texcoco (ver foto 5) y de Teotihuacan, son comunes debido a salinidad del suelo.

Foto 5. Terrenos de Nexquipayac, Atenco cercanos al Tepetzinco, formados por pastos, nopales y pirules. Oscar Ochoa, 2018



h) *Matorrales xerófitos*. También son comunes al norte de la cuenca, estas comunidades arbustivas son regidas por varias especies xerófitas. Ocupan las partes bajas y zonas de precipitaciones menores a los 700 mm, predominan el matorral de palo loco (*Senecio praecox*), los tepozanes (*Buddleja spp.*), el tabaquillo del monte (*Wigandia urens*), común en áreas donde hay cascajo y cemento, así como copales (*Brusera spp.*), árboles de pirú y otras herbáceas.

i) *Vegetación halófito*. Esta comunidad domina gran parte de las zonas bajas de la cuenca, específicamente sobre los lechos de los lagos, siendo su hábitat más común el lecho seco del antiguo Lago de Texcoco, cuerpo de agua con una salinidad tres veces mayor a la del mar. Esta vegetación que antiguamente cubría las orillas del lago ha ido ganando terreno hacia las partes bajas, debido al desecamiento del lago y al avance desmedido de la creciente urbanización (y aún

más al megaproyecto del Nuevo Aeropuerto). Por lo que predominan las gramíneas (*Distichlis spicata* y *Eragrostis obtusiflora*) y abundan los arbustos de baja altura como el chamizo (*Atriplex spp.*) y el romerito (*Suaeda nigra*), cultivado por campesinos de Xochimilco, además de los pobladores de Atenco y Texcoco, y en cuyo proceso la semilla se extrae de las plantas silvestres adultas y no de las cultivadas (Foto 6).

Foto 6. Romeritos en el ejido El Paraíso, Atenco, cercano a la barda perimetral del Nuevo Aeropuerto. Oscar Ochoa, 2017

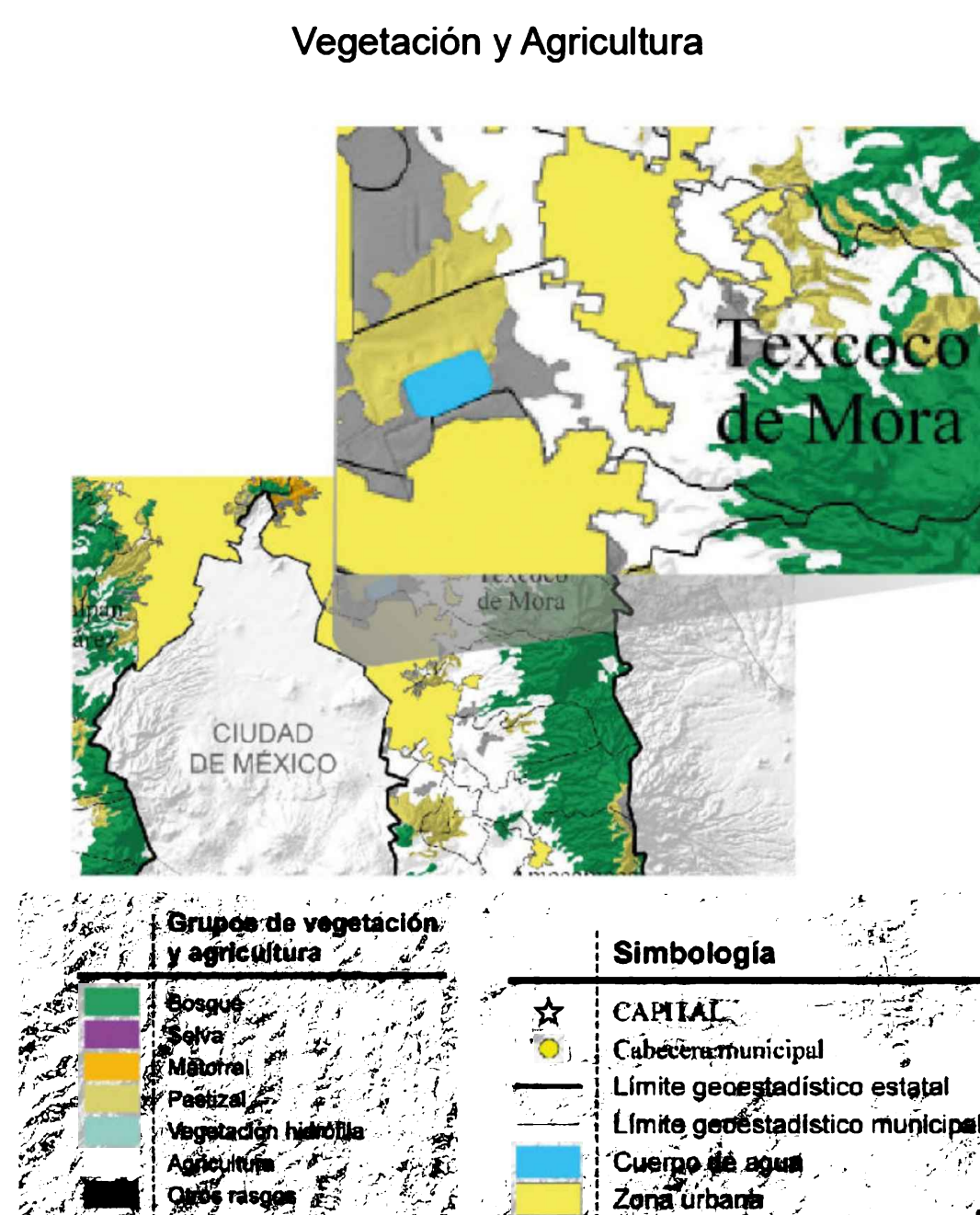


j) *Vegetación acuática.* Esta vegetación ha reducido considerablemente su población desde el desecamiento de los lagos, quedando diminutas porciones en los remanentes de los lagos en Zumpango, Texcoco, Xochimilco y Chalco. Los juncos y ciperáceas, además de otras herbáceas, forman comunidades de menor altura; sobre la superficie acuática crece la lentejilla de agua (*Lemna spp.* y

Azolla spp.), y en el Lago de Texcoco crece de forma natural el alga espirulina (*Arthrospira máxima*), gracias a la calidez y alcalinidad de sus aguas. El aprovechamiento de esta alga, desde antes de la llegada de los españoles, continúa para su comercialización y, en menor medida, para el autoconsumo.

Como se ha expuesto, la diversidad de comunidades vegetales es tan diversa como la orografía de la región (Figura 15), pero la anarquía en el desarrollo urbano y la actividad humana desmedida, han acabado con casi la totalidad de las comunidades en la zona lacustre y del somonte; sin embargo, en la montaña, aún se conservan relativamente la mayoría de las comunidades.

Figura 15. Vegetación y agricultura en la zona del Acolhucan



Basado en datos del INEGI: [link](#)

También la fauna de la cuenca se ha visto seriamente afectada a lo largo del tiempo. Desde las incipientes agrupaciones humanas, provistas de elementos rudimentarios para la caza y pesca, que se instalaron hace miles de años en las márgenes de los lagos, hasta posteriormente los grupos de cazadores que se lanzaban con escopetas para cazar patos a mediados del siglo XX, las poblaciones de animales endémicos se vieron amenazadas hasta el punto de la extinción.

La disminución en las densidades poblacionales de algunas especies, hace pensar que para esta época estarán extintas en la cuenca; sin embargo, se conoce de algunas otras que sobreviven hasta nuestros tiempos (Ceballos y Galindo, 1984) en las zonas silvestres: el tlacuache (*Didelphis marsupialis*), la musaraña (*Sorex saussurei*), el armadillo (*Dasipus novemcinctus*), toxchtli o conejo común (*Sylvilagus floridanus, cunicularius*), el conejo de los volcanes, teporingo o zacatuche (*Romerolagus diazi*), la ardilla (*Sciurus aureogaster*), la ardilla de tierra (*Spermophilus mexicanus*), el ardillón (*Spermophilus veriegatus*), la tuza (*Pappogeomys merriami, tylorhinus*), el quimichin (*Microtus mexicanus*), el ratón (*Peromyscus melanotis, maniculatus, truei*), el ratón de los volcanes (*Neotomodon alstoni*), el coyote (*Canis latrans*), el cacomixtle (*Bassariscus astutus*), el mapache (*Procyon lotor*), el zorrillo (*Mephitis macroura*), la comadreja (*Mustela frenata*) y el tlalcoyote o tejón (*Taxidea taxus*).

Otra fauna que se ha extinguido casi por completo es la fauna acuática, que ha ido desapareciendo con la contaminación y desecación de los grandes lagos. Además, el lago era el refugio invernal y la zona de reproducción de miles de aves acuáticas,

principalmente migratorias. Este grupo estaba formado por 22 especies de patos, gansos y cisnes, 19 especies de chorlos y chichicuilotos, 10 especies de garzas, 9 especies de gallaretas, grullas y gallinetas de agua, y 4 especies de macáes, entre las aves más comunes de los lagos.

Dentro de la especie de reptiles y anfibios, se encontró que existían 7 especies de serpientes de agua (*Thamnophis sp.*), 5 especies de ranas y sapos, 4 de ajolotes (*Ambystoma lacustris*, *A. carolinae*, *A. tigrinum* y *Siredon edule*), y 3 de tortugas (*Kinosternon integrum*, *K. pennsylvanicum* y *Onichrotia mexicana*). Entre los peces más abundantes estaban los peces blancos o Aterínidos, nombrados *iztacmichin* en náhuatl, y pertenecientes al género *Chirostoma*. Las especies más abundantes eran *Ch. humboldtianum*, también llamado *amilotl*; el *Ch. regani*, nombrado *xalmichin*; la especie de menor tamaño era el *Ch. jordani* cuyo nombre era *xacapitzahuac* y que ahora conocemos como charales. Otras especies de peces pertenecían a los órdenes de los Ciprínidos y Goodeídos, siendo los juiles (*xuilin* en náhuatl) los habitantes del fondo de los lagos del primer orden, en los que encontramos cuatro especies: *Algancea tincela*, *Evarra bustamentaei*, *E. eigenmani* y *E. tlahuaensis*; por otro lado, en el orden de los Goodeídos, la única especie utilizada por los pueblos ancestrales era el *cuitlapétotl* o “pescado de gran vientre” (*Girardinichtys viviparus*).

El Lago de Texcoco producía también un gran conjunto de diminutos organismos aptos para el consumo humano, conocidos como artrópodos, huevos de pescado y algas. Los acociles (*Cambarellus montezumae*), propios de agua dulce, son degustados aún en la región de Xochimilco; y los axayácatl (*Ahuautlea mexicana*)

que durante la época precolombina se consumían en su fase adulta, en la actualidad solo se recolectan de ellos los huevecillos (*ahuautle*) para su consumo, debido a su buen sabor y su rico valor proteínico. Hoy podemos encontrar a vendedores esporádicos de ahuautle en el jardín central de Texcoco, y en menor medida, deambulando por las calles de Atenco y Chimalhuacán.

El territorio como medio de subsistencia, fuente de recursos y entorno ecológico privilegiado, es al mismo tiempo un paisaje de belleza natural que posee ecosistemas de los cuales se extraen bienes maderables, se encuentra fauna comestible, y en su tierra se cultivan alimentos para el autoconsumo.

2.4. El mundo interno de los pueblos: historia, sociedad, cultura y el entorno natural

Desde el ámbito de los pueblos, de cuyo núcleo emerge y fluye la conciencia, se analizan sus niveles de Realidad; como el histórico, en el tiempo del desarrollo temporal de los grupos en el territorio; se estudia el mundo colectivo a partir de las condiciones del vínculo e instituciones que nacen de este, como el nivel de lo social; y se revisa la esfera de lo simbólico como construcción del sentido en el plano cultural. En los límites del ámbito de los pueblos, la relación con el mundo natural establece el nivel biocultural; al tiempo que este inaugura el plano de lo antrópico en una lectura que va desde el estudio del territorio hacia el análisis de los pueblos; por lo que, en esta frontera difusa, los flujos de información proveniente del territorio y de conciencia, surgidos de los pueblos, se concretan en la memoria biocultural.

Tres tiempos en el lago. El continuum larga duración-coyuntura- acontecimiento desde la historia y la memoria

Las transformaciones del territorio repercutieron en las relaciones que los pueblos ancestrales, también llamados originarios, tuvieron con este, y en específico con la región denominada Acolhuacan; por lo que resulta necesario considerar una disgregación abstracta del tiempo, a partir de las modificaciones del espacio con el cual se relacionaron históricamente estos pueblos.

Un análisis pertinente de este proceso, deviene de las duraciones (Braudel, 1970) que permiten articular la *historia de los acontecimientos*; siendo esta el polo que representa los hechos más diminutos en términos temporales, con su extremo contrario donde “se sitúa una historia de aliento mucho más sostenido todavía, y en este caso de amplitud secular: se trata de la historia de larga, incluso de muy larga, duración” (Braudel, 1970:64); encontrándose la coyuntura en un punto medio como explicación histórica, segmentada por decenas, veintenas o cincuentenas de años; por lo que el análisis histórico del Acolhuacan, correspondería precisamente con estas duraciones.

En términos de larga duración, la transformación radical del territorio comenzó con el paradigma civilizatorio occidental que introdujeron los europeos; lo que representó entre otras cosas, implementar el desarrollo de un proceso urbano distinto, en el que el lago se convirtió en el enemigo a vencer para continuar con el crecimiento expansivo de la ciudad:

Con la conquista española, los caballos y el ganado fueron introducidos a la cuenca de México y tanto los métodos de transporte como la agricultura sufrieron una transformación radical. Muchos de los antiguos canales aztecas fueron rellenados para construir sobre

ellos calles elevadas, adecuadas para los carros y los caballos [...] Así, la fisonomía general de la cuenca comenzó a cambiar profundamente. Los densos bosques que rodeaban al lago comenzaron a ser talados para proveer madera a la ciudad colonial y abrir campos de pastoreo para el ganado doméstico (Escurrea, 1990:39).

De esta manera, el lago fue desapareciendo para ir cediendo paso a tierra firme, además sus aguas no tardaron en verse contaminadas por los desechos que expulsaba la creciente ciudad. La zona oriental no fue la excepción, y la expansión urbana en forma de haciendas se distendió por toda la zona.

En la segunda mitad del siglo XVII, la hacienda como organizadora de la producción agrícola afirma su hegemonía [...] De esta manera vemos en la región de Texcoco el surgimiento y desarrollo de una serie de haciendas como son, La Grande, La Chica, Arango, La Blanca, El Batán, El Molino de Flores y Chapingo. Cuyos cascos estaban generalmente asentados en el somontano bajo y en la planicie lacustre (González, 1992:444).

Las transformaciones, aunque en un principio sucedieron de manera incipiente, con el paso de los años se hicieron más continuas y agresivas hacia el entorno lacustre; encontrándose en el presente, que casi han sido arrasados los más de 2 mil km² que abarcaban el sistema de lagos.

Una de las razones más importantes para desecar el lago, fueron las recurrentes inundaciones que afectaban a la ciudad colonial desde 1607; fenómenos que impulsaron el diseño de varios proyectos cuyo objetivo era lidiar con el agua. Siendo elegido el proyecto de Enrico Martínez, que proponía construir un desagüe por el costado de la laguna en la parte de San Cristóbal Ecatepec; así como crear el

tajo de Nochistongo, que evacuaría el agua mediante la construcción de un túnel entre montañas en Huehuetoca. El proyecto tenía la doble finalidad de eliminar la Laguna de México para evitar las inundaciones en la ciudad, y si hubiera algún contratiempo y no se pudiese lograr este primer objetivo, por lo menos se conseguiría desecar la Laguna de Zumpango, al norte de la cuenca.

Una vez iniciada la construcción del desagüe, tras varios derrumbes, los costos se elevaron a la cantidad de 200 mil pesos, así como las críticas al proyecto. Por lo que se dictaminó, en definitiva, que la obra no garantizaba desaparecer el riesgo de otra inundación para la ciudad. Y tras varias investigaciones, algunas de las cuales contradecían a Enrico, al afirmar que el riesgo mayor provenía del sur, mientras que el ingeniero afirmaba que el peligro provenía del norte por el río Cuautitlán, la ciudad vive su segunda inundación en el año de 1622.

La fuerza del agua, aunada a la negligencia política del virrey Gelves, dio por resultado esta segunda contingencia que la ciudad sufrió por seis años; por lo que las autoridades de la Nueva España se vieron obligadas a discutir el traslado de la ciudad capital hacia un lugar más seguro. En 1629, las decisiones políticas que se tomaron, impidieron que la ciudad sufriera mayores estragos, ya que se construyó la Presa del Rey que controlaba el Río de las Avenidas en Pachuca; se reparó el albardón del Río Cuautitlán y se continuó la obra del desagüe de Nochistongo (Legorreta, 2006:26). Con estas acciones se mantuvo fuera de peligro a la ciudad hasta mediado de año, cuando un bloqueo en el dren provocó que una nueva inundación ocasionara la muerte de aproximadamente 30 mil indígenas y el abandono de la ciudad de casi todas las familias

españolas, lo que trajo consigo que solo unos cientos de personas quedaran habitando la urbe colonial.

En el siglo XVIII, con la sucesión de varias inundaciones de menor peligro y los efectos de un temblor que destruyó parte de las obras para la evacuación hidráulica, se propuso la construcción de un proyecto para el desagüe general de la cuenca. Dicho plan se inició con el reforzamiento de presas, con la construcción de nuevos albarradones, puentes y caminos, además se discutió la conveniencia de desecar los lagos; en esta discusión destacó José Antonio Alzate, al oponerse firmemente a continuar con el desarrollo del Tajo de Nochistongo, exponiendo los beneficios que se obtendrían con la construcción de un canal regulador que controlara los niveles del agua, al tiempo que conservaría el hábitat de las superficies lacustres de la cuenca (Ezcurra, 1990), pero su proyecto fue desestimado sin conocerse las razones concretas de tal declinación.

Durante el siglo XIX, los cambios con respecto al lago fueron pocos. En el periodo de Reforma, con la expedición de las leyes de desamortización de tierras, se rompe el trazo colonial; pues la expansión urbana pasa a manos de particulares, afectando terrenos que pertenecían a la iglesia, a los pueblos ancestrales y a otras corporaciones seculares.

Por otra parte, en el canal de Huehuetoca se ampliaron las obras, y con ello comenzaron a secarse los lagos en la zona periférica de la ciudad, dejando al descubierto capas de costras de salitre, sobre todo en la zona oriental. Aun así, los viajes en pequeños barcos de vapor a través de los canales le daban a la ciudad un aire de nostalgia europea; mientras que, en los pueblos ribereños, la economía continuaba sosteniéndose a base de productos obtenidos del lago.

Al inicio de la presidencia de Porfirio Díaz, las obras de desagüe general aspirarían a terminar con la construcción del Gran Canal - que se concluyó en 1885- pero al cabo de unos 10 años de trabajo intenso, se presentaron los primeros problemas serios como hundimientos y derrumbes, lo que hizo incosteable el mantenimiento de la obra a cargo de la empresa privada Pearsons & Son; por lo que se tuvo que recurrir al apoyo de otra empresa extranjera para la conclusión de los trabajos finales.

Otra obra cumbre del porfiriato, el Túnel de Tequixquiac, concluye con más de tres siglos de intentos por desecar los lagos. Los problemas de esta obra se presentaron hacia 1930, por lo que se comenzó con la perforación de un segundo túnel que comenzó sus operaciones hacia 1946, pero a los seis meses se reportaron los primeros derrumbes, obligando al gobierno a retomar el uso del primero.

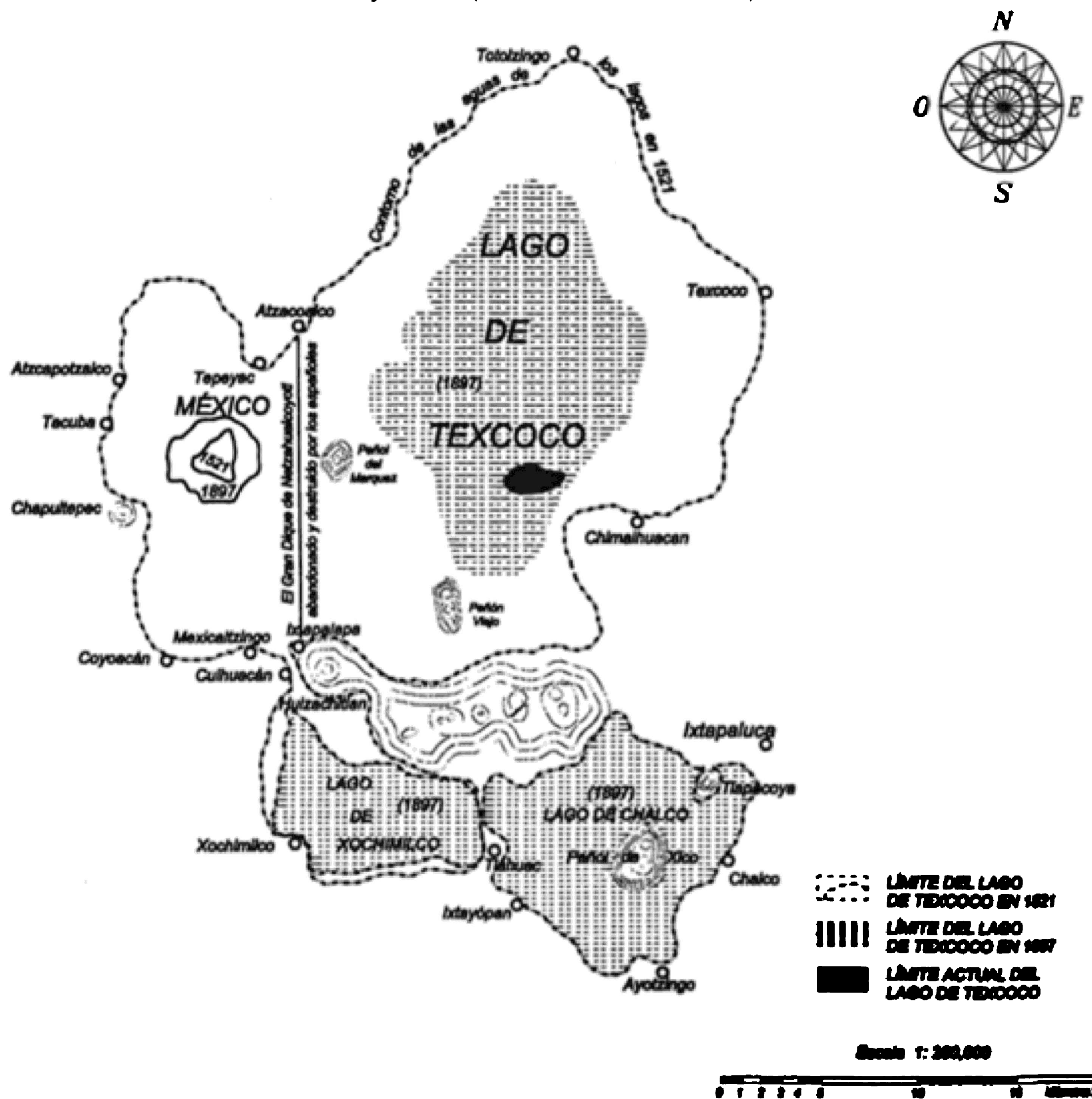
A lo largo del siglo XX, pese a la diversidad de proyectos de drenaje, incluido el Drenaje Profundo, el hundimiento de la ciudad ocasiona que su declive natural se pierda, este hecho no solo impedirá la salida del agua, sino la suspensión de muchas de estas obras que ahora están fuera de servicio.

En síntesis, el desecamiento del sistema de lagos comprende cerca de cuatro centurias. Este proceso parece concluir para la zona oriental con la desecación del Lago de Texcoco, hacia mediados del siglo XX, fenómeno que se caracterizó por una serie de factores que la distinguieron en la historia contemporánea de la región.

Tal desecamiento puede representarse como una tendencia general (ver figura 16) de invasión permanente y de largo aliento, al sistema lacustre; que amenaza constantemente con desaparecer por

completo cualquier cuerpo de agua que se encuentre en la zona oriente de la cuenca, debido a una urbanización mal planificada.

Figura 16. Plano mostrando distintas extensiones del Lago de Texcoco en 1521, 1897 y 1998 (Contreras, 1998:140)



En términos de la coyuntura, -entendida esta como los amplios

segmentos para el análisis histórico, divididos en decenas, veintenas o cincuentenas de años; donde se presentan circunstancias y factores particulares que los caracterizan-, para el caso del Lago de Texcoco se presentan dos periodos que marcan la fluctuación en su proceso de desecación; el primero comprende las décadas de 1940 a 1980 y el segundo de 1980 a la década del 2010. Ambos periodos marcan coyunturas que van desde la desaparición del lago hasta la recuperación de una parte diminuta de la superficie original, pero que marca una diferencia en varios ámbitos de la vida regional. Esta periodización propuesta por Linares-Zarco (2013), obedece también a la implementación de modelos de desarrollo distintos, que impactaron en la región de estudio.

En la década de 1940, con el desecamiento total del Lago de Texcoco quedaron expuestas grandes extensiones del lecho, que ocasionaron el desarrollo de grandes tolveneras que llegaban hasta la Ciudad de México (Foto 7); este hecho no impidió que estos grandes terrenos comenzaran a poblarse con migrantes que procedían de todos los estados del país. Así, en la década de 1960, se fundó el municipio de Nezahualcóyotl, fenómeno que obedeció a los procesos de industrialización y modernización registrados en algunas metrópolis del país (Linares-Zarco, 2013). Este proceso de urbanización focalizado corresponde con el auge y declive del modelo económico de sustitución de importaciones, que termina hacia 1980.

Foto 7. Tres personas caminando por el lecho seco del Lago de Texcoco, 1965.

Fuente: <https://m.facebook.com/TexcocoEnElTiempo>



En este ciclo, la zona lacustre texcocana pasó de la pérdida total de sus lagos a la recuperación de una parte mínima en la Zona Federal del Vaso de Texcoco, hacia la década de 1970. “Para el manejo y aprovechamiento racional de aguas pluviales, y residuales, crudas y tratadas, se han construido cinco lagos, siendo el más importante el Lago Nabor Carrillo, de 1000 Hs. de superficie y 36 millones de metros cúbicos de capacidad” (Cruickshank, 1989:85). Por esta razón, se detuvo parcialmente el deterioro ambiental de la zona y se recargaron los mantos freáticos locales, además de otros beneficios.

El segundo periodo, comprendido entre 1980 y 2010, corresponde

a la imposición del modelo neoliberal, vigente hasta nuestros días; el cual se caracteriza en términos demográficos y urbanos por la presencia de una **desruralización** absoluta y un proceso de concentración policéntrica (Mandujano, 2010:128), aunados ambos al proceso de unificación de periferias urbanas, que da como resultado: la megalopolización.

Las administraciones neoliberales de Vicente Fox (2000-2006), Felipe Calderón (2006-2012) y de Enrique Peña Nieto (2012-2018), marcaron con particular violencia esta zona, al emplear sendos mecanismos de expropiación de tierras en Atenco (70%), Texcoco (25%) y Chimalhuacán (5%). Hechos que desembocaron en la movilización de comuneros, vecinos de los pueblos afectados, ecologistas, y grupos diversos que se aglutinaron inicialmente en el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (2001), y posteriormente en otras instancias organizativas como la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (2012); cuyos objetivos son la defensa del territorio y el patrimonio biocultural de los pueblos locales, y cuyas perspectivas y objetivos se han ampliado hasta abarcar toda la Cuenca de México.

Como puede advertirse, ambas coyunturas estuvieron marcadas por la oscilación entre la desaparición del ecosistema lacustre y su rescate y conservación; mismos que se condensan en procesos históricos perceptibles al ojo humano, es decir, en el ámbito evenencial.

En esta misma temporalidad orbitan procesos naturales, como los espejos de agua y ríos estacionales que nacen y fenecen a la vista de los pobladores en cada temporada de lluvias; marcando con su curso, hitos en la memoria colectiva de estas comunidades. Así lo dieron a

conocer, de manera gráfica y verbal, pobladores de Atenco y Texcoco, en 2017, cuando las lluvias permitieron la aparición de grandes charcas en el paraje de Xalapango y se observó la presencia del Río San Juan (foto 8) desembocando en esta zona.

Foto 8. Río San Juan desembocando en el Paraje de Xalapango, a un costado, la barda perimetral del aeropuerto. 8 de octubre de 2017. Fuente: Facebook/ Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México



Una vez ubicados en la corta duración de los acontecimientos, cuya explosividad permite apenas analizar su pertenencia a otras temporalidades, “Testimonia a veces sobre movimientos muy profundos; y por el mecanismo, facticio o no, de las *causas* y de los *efectos*, [...] se anexiona a un tiempo muy superior a su propia duración” (Braudel, 1970: 65).

Así que el análisis de un acontecimiento permitiría inscribirlo en un movimiento de mayor alcance, considerando la recursividad entre dichas causas y efectos.

El tiempo corto al que hace mención Braudel, es aquel que se percibe en la volátil toma de conciencia de los sujetos, de la vida cotidiana y la generación de fantasías; es el tiempo por excelencia del periodista y del cronista (en el que se incluye el etnógrafo), por lo que el análisis de los acontecimientos vierte luz sobre los procesos de mayor aliento, de la misma forma en que estos explican aquellos.

Una parte del trabajo etnográfico muestra dos acontecimientos que se inscriben en la lucha de los pueblos en tiempos y espacios distintos, pero que conforman parte de la coyuntura actual, en la que el destino del territorio en disputa todavía es incierto. El primero fue la visita de Marichuy a Texcoco en noviembre de 2017; el segundo es la marcha “Yo prefiero el lago” en octubre de 2018.

La llegada de María de Jesús Patricio Martínez “Marichuy”, vocera del Concejo Indígena de Gobierno (CIG), y del Congreso Nacional Indígena (CNI), al kiosco de la Plaza Central de Texcoco el 24 de noviembre de 2017, fue parte de su gira nacional como candidata para las elecciones federales de 2018, que le permitió llegar al municipio mexiquense, acompañada los concejales del Pueblo Nahua del Valle de México, miembros de la CPOOEM y otros colectivos convocantes.

La visita fue acompañada de una asamblea informativa, e incluyó una ceremonia originaria de recepción a la candidata; quien fue sahumada junto con su comitiva de concejales después de las 3 de la tarde, dado que los preparativos para su recepción retrasaron los horarios del programa.

Ante cientos de personas, muchas de ellas dispersas por el jardín de la plaza, Marichuy y su comitiva escucharon en silencio los discursos de otros concejales, especialistas en geología,

representantes de los pueblos cercanos y organizaciones de la Cuenca de México; muchos de las cuales se expusieron en lengua náhuatl. Otras participaciones más, por parte del Movimiento de Abogados Insumisos Zapatistas (MAIZ), se centraron en la demanda penal ambiental interpuesta contra el gobierno y quien resultase responsable, por las afectaciones derivadas de la construcción del aeropuerto.

Esa tarde, se colocaron en la plaza dos ofrendas: una en la plaza central rebosante de copal y frutas; la otra en las escaleras del kiosco, en las que había mazorcas de grano negro, arregladas con el rostro de Zapata y envueltas en paliacates rojos. Las consignas y lonas invadieron el lugar, ante la mirada curiosa de los transeúntes.

Una de las participaciones más significativas fue la de Heriberto Salas, concejal ante el CNI por el Pueblo Nahua del Valle de México y miembro de la CPOOEM, que ante la presencia de gente del FPDT con quienes existen diferencias expuso:

El hecho que estemos aquí y recibamos por primera vez al Congreso Nacional Indígena y que tengamos la visita de nuestra vocera María de Jesús, nos alegra y nos alienta. Tenemos esperanza de que hoy sus palabras nos puedan orientar, para que nosotros, los pueblos del Valle de México nos podamos organizar desde abajo. Nosotros tenemos la esperanza de que no está perdido todo, de que podemos parar todos estos proyectos de muerte que vienen avanzando si nosotros desde abajo lo hacemos, si ponemos nuestra voluntad (Heriberto Salas Amac, 24 de noviembre de 2017).

Surgieron los gritos de ¡Zapata Vive!, ¡la lucha sigue!, que obligaron a dirigir la mirada hacia el origen de aquellas consignas. El contingente del FPDT con Nacho y Trini al frente se aproximaba, en

medio de cierta tensión, a entregar un ramo de flores blancas a Marichuy. Ante su petición, se les concedió el uso del micrófono, que aprovecharon para aclarar su posicionamiento, en voz de María Trinidad “Trini”, quien señaló que el Frente era plural y que ahí cabían todos.

Desde el kiosco - templete, ubicado entre lonas que denuncian y anuncian la expropiación de tierras para la construcción del aeropuerto, y evidencian la voluntad de lucha de estos pueblos, cuando Marichuy toma la palabra (foto 9) se hace el mayor de los silencios, y su discurso se centra en el despojo que representa el Nuevo Aeropuerto:

Este megaproyecto de muerte que Enrique Peña Nieto decidió iniciar nuevamente sobre las tierras de Texcoco y Atenco es el anuncio de un gran despojo, pues como es el modo capitalista están reacomodando toda la región, despojando terrenos ejidales, comunales o particulares para la construcción de autopistas y sacando materiales pétreos provenientes de minas sobreexplotadas para la construcción del aeropuerto. Y es un anuncio también que invita al olvido de la lucha de las mujeres por defender su tierra, este territorio que quieren seguir aniquilando... (Marichuy, 25 de noviembre de 2017, Texcoco, Estado de México)

El acto político-cultural concluyó cuando Marichuy y su comitiva se retiraron a toda prisa rumbo a la camioneta que los esperaba sobre la Avenida Juárez, seguidos por simpatizantes y el contingente del FPDT, que también formó parte de la valla de seguridad.

Foto 9. Marichuy pronunciándose contra el Nuevo Aeropuerto,
Oscar Ochoa, 2017



El segundo acontecimiento fue la marcha que formó parte de la campaña “#Yo prefiero el lago”, realizada el 25 de octubre de 2018, en el marco de la Consulta Nacional México Decide, realizada por miembros del FPDT, Pueblos Unidos contra el Nuevo Aeropuerto, Plataforma Organizativa contra el Nuevo Aeropuerto, la Aerotrópolis, brigadas universitarias y otras más, la cual concluyó frente al Monumento a la Revolución.

La campaña antes mencionada incluyó una fase informativa, que se centró en denunciar los daños que ocasionaría la construcción del aeropuerto, y evidenciar los beneficios que representaría la conservación del lago en términos ecológicos, sociales y culturales (figura 17).

Figura 17. Cartel digital, difundido como parte de la campaña #Yo prefiero el lago.

PEÑA QUIERE EL AEROPUERTO **#YO PREFIERO EL LAGO**

SECAR EL LAGO
EL PLAN ES SECAR EL NABOR CARRILLO (RESERVA ECOLÓGICA), CONTAMINARLO CON AGUAS NEGRAS Y CUBRIR CON CEMENTO EL VASO DE TEXCOCO

HUNDIMIENTOS
DICEN QUE ES VIABLE CONSTRUIR PERO NO TE DICEN QUE EL FUNCIONAMIENTO NO ESTÁ GARANTIZADO. EL NEGOCIO ESTÁ EN MANTENERLO A FLOTE

RICOS MÁS RICOS
CARLOS SLIM, HANK RHON, CUÑADO DE SALINAS, CTM (PRD), ANTORCHA CAMPESINA (PRD) ¿TE SUENAN? PUES SON LOS BENEFICIADOS DEL PROYECTO

GASTO DE MILES DE MILLONES
EL PROYECTO ESTÁ VALUADO EN 286 MIL MILLONES DE PESOS (Y PODRÍA AUMENTAR), EL MANTENIMIENTO ANUAL SE ESTIMA EN MILES DE MILLONES

DEFENDER EL LAGO
EL VASO DE TEXCOCO TIENE UN LEGADO BIOLÓGICO, CULTURAL E HISTÓRICO DE IMPORTANCIA NACIONAL E INTERNACIONAL

AGUA PARA LA VIDA
LAS 46 MIL HECTÁREAS DEL NAICM SON NECESARIAS PARA LA RECARGA DE AGUA DE TODAS LAS PERSONAS QUE HABITAN LA CIUDAD

250 ESPECIES
LA REGIÓN DE TEXCOCO ES EL HÁBITAT DEL AXOLOTE Y AVES QUE SERÍAN DESPLAZADAS PARA "EVITAR LA COLISIÓN CON LOS AVIONES"

INVERTIR EN LO QUE IMPORTA
EN UN PAÍS DONDE EL 60% DE LA POBLACIÓN VIVE EN POBREZA, EL DINERO PÚBLICO PUEDE INVERTIRSE EN EDUCACIÓN, SALUD, CULTURA

¿TÚ QUÉ PREFIERES? SÚMATE A #YOPREFIERO COMPARTE TU OPINIÓN Y LOS MATERIALES DE TODOSYSNAICM.ORG

Tomado de [link](#)

Aquella tarde, la manifestación salió del Ángel de la Independencia a las 5:30 pm con las personas detrás de un autobús que portaba en su techo un par de megáfonos; estos lanzaban consignas que eran coreadas por las personas de los diversos contingentes que avanzaban a paso lento sobre Paseo de la Reforma, entre los que habían agrupaciones, músicos, habitantes de Nexquipayac, Tepeatloxtoc, Tepexpan y Xochimilco, brigadas de universitarios, grupos de la mexicanidad y del Frente Popular Francisco Villa México Siglo XXI.

La marcha pasó por Insurgentes y se dirigió hasta Bucareli para dar la vuelta por Avenida de la República hacia el poniente y entrar directo a Plaza de la República, en donde ya había algunas personas esperando la llegada de la marcha; ahí se encontraba apostado un pequeño grupo con una mesa, al costado del Monumento a la Revolución. Al llegar, en el piso colocaron varios petates y una mesa sobre los cuales depositaron una ofrenda con gran cantidad de jarros, ollas y cazuelas de barro en cuyo interior había fruta, semillas, tamales de tlapique (tripas de pollo), aceitunas, veladoras, flores de cempasúchil, calaveras de azúcar, metates, calabazas, máscaras de carnaval y sombreros de charro. Dos mantas con las leyendas “Perros de Agua” y “Frente Ciudadano en Defensa del Agua y Patrimonio de Chimalhuacán”, respectivamente. Un ciclista disfrazado de La Muerte cruzó la plaza con una gran bandera en la que se leía #Yo prefiero el Lago de Texcoco.

La marcha entró a la plaza después que el autobús se detuvo en el costado oriente de la plaza; más tarde, un grupo de mujeres con faldas de vuelo bailaron acompañadas de Ignacio del Valle, que también bailaba al son de los músicos que venían detrás de ellos; la

marcha continuó con la entrada de grupos culturales enmascarados y armados con machetes, contingentes de universitarios, integrantes del Frente Popular Francisco Villa y otros más, hasta que la gran mayoría quedó frente al autobús.

Se colocaron unas lonas al costado del autobús, en las que resaltaba una con la imagen del rostro de Zapata y las palabras “No al Aeropuerto. Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra”. Posteriormente por los altoparlantes del autobús se escuchó la voz de una mujer leyendo un comunicado, posicionándose en torno a la próxima consulta sobre el destino del aeropuerto:

No tenemos más opción que vencer cuando se trata de elegir la vida. No tenemos permiso a la derrota cuando se trata de subrayar que los dueños del dinero no son dueños ni de nuestras vidas ni del mundo; incluso, no son dueños de la riqueza que los pueblos de abajo producen con su trabajo. No tenemos más opción que luchar este día, 25 de octubre; mañana, pasado mañana y el resto de los días, si queremos recuperar el lago de Texcoco; pero, sobre todo, si queremos recuperar nuestro poder de decidir desde abajo cómo queremos vivir a lo largo y ancho de este país violado por los que hoy se desgarran cínicamente.

Llamamos a todas las mexicanas y mexicanos a participar activamente en la Consulta Nacional que tendrá lugar estos 4 días del 25 al 28 de octubre, para ratificar nuestro repudio al PRI, al PAN, a lo más podrido del PRD y los miserables camaleones que, desesperados, ven tambalearse sus negocios que han hecho con nuestro territorio y salen a secundar a los banqueros, y a los medios especialistas en la mentira (FPDT, 25 de octubre de 2018, Plaza de la República, CDMX).

Después de leerse el comunicado, entre consignas y llamados calurosos a defender el lago y la tierra en Atenco, la gente comenzó a retirarse lentamente, antes de que se diera por concluido el acto. La noche había caído sobre el centro de la ciudad.

Foto 10. Contingentes del FPDT y organizaciones afines en la Plaza de la República 25 de octubre de 2018. Oscar Ochoa, 2018



Aun cuando ambas organizaciones reiteraron el hecho del despojo y la voracidad de los grupos empresariales involucrados en la construcción del aeropuerto, el posicionamiento político, aunque sutil, marcó la diferencia para la comprensión de los sucesos que posteriormente se vivirían en la región.

La CPOOEM se define antisistémica: anticapitalista, antipatriarcal y antipartidista, y es cercana al Congreso Nacional Indígena, vía concejales, y al EZLN. En tanto que el posicionamiento del FPDT es más institucional, pues si es anticapitalista y antipatriarcal, no es del

todo antipartidista, ya que su repudio a los partidos mayoritarios en 2018 deja fuera de este rechazo a MORENA, partido que gobierna Atenco para el periodo 2019-2021, con una postura cercana al FPDT.

Los acontecimientos realizados por dos organizaciones con objetivos similares y estilos diferentes -inscritos en las temporalidades de mayor aliento-, marcan las oscilaciones que imprimen una dirección no lineal a las coyunturas dentro del movimiento, casi imperceptible, de las grandes duraciones. Y los movimientos sinusoidales de la larga duración a los que hace referencia Braudel, parecen repetirse en una escala menor con la aparición de nuevas coyunturas, y todavía más perceptibles al ojo humano: en las divergencias que muestran dos acontecimientos generados por organizaciones cuyos estilos muestran una sutil, pero decisiva trayectoria en el transcurso de la historia local.

Los acontecimientos, como puntos de referencia para la acción de los sujetos, pueden entenderse desde la postura compleja de una ecología de la acción, cuyo postulado principal establece que:

Toda acción escapa cada vez más a la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las interretroacciones del medio en el que interviene. Así, la acción no solo corre el riesgo de fracasar, sino también de que su sentido se vea desviado o pervertido (Morin: 2006, 47).

Y toda victoria puede volverse una posterior derrota, como resultó con la derogación del primer decreto expropiatorio emitido por Vicente Fox en 2002; que en cierto grado provocó la movilización de los pueblos locales, y su posterior represión en mayo de 2006.

Sin embargo, lo más significativo en términos de desviación y perversión de una acción, lo representó la venta de tierras que los

ejidatarios hicieron a la CONAGUA -en la administración de Felipe Calderón- para que esta llevara a cabo el proyecto de Zona de Mitigación y Rescate Ecológico del Lago de Texcoco (ZMRELT). De esta manera, en 2007, la dependencia adquirió 1,957 hectáreas; mismas que con el paso de los años fueron donadas para la construcción del nuevo aeropuerto. Este engaño, a pesar de que ya era intuido por algunos ejidatarios, quedó evidenciado cuando el 3 de septiembre de 2014, se anunció la construcción del aeropuerto. Este acto es “considerado como un arrebato de tierras” (Vázquez García, 2018).

Este caso ejemplifica, cómo una acción encaminada a fortalecer la zona lacustre fue escapando cada vez más del ámbito de control de los ejidatarios, para ser desviada y pervertida en contra de quienes se consideraban hasta ese momento los vencedores que buscaban un beneficio ecológico para sus pueblos y la región en general. No obstante, la estrategia de los ejidatarios continúa por los cauces legales, pues se está en el entendido que la CONAGUA -por ley- no puede poseer bienes y en ese sentido la compra de tierras no fue legal ni legítima. De tal modo, el curso temporal prosigue entre oscilaciones, colisiones e interretroacciones, que los pueblos y agrupaciones afines generan permanentemente como sujetos de su propia historia.

Salitre y olvido. Los relieves de la memoria colectiva en la defensa del territorio

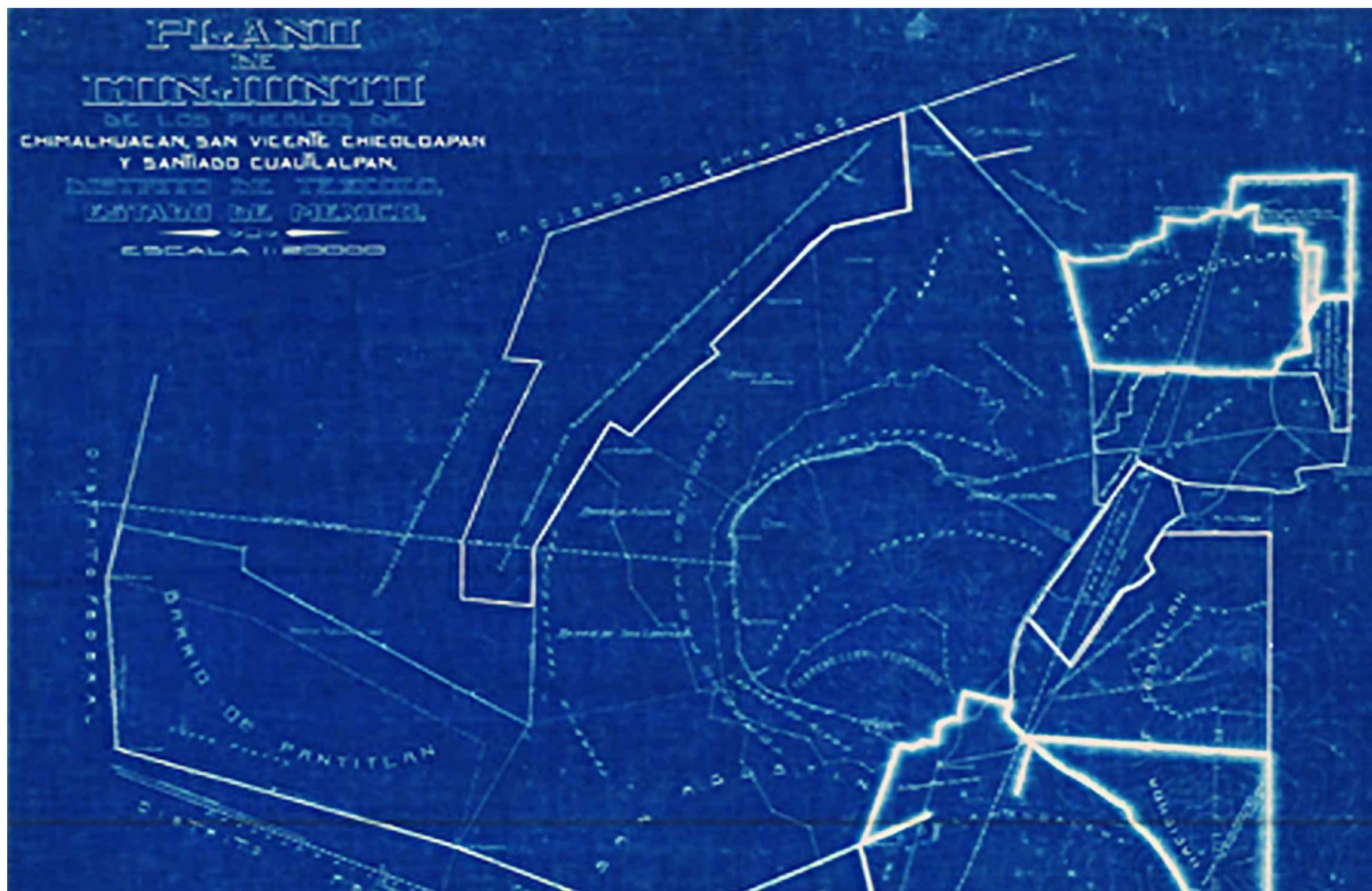
Un elemento fundamental de la memoria colectiva es el lenguaje (Halbwachs, 2004) que permite la socialización de primera instancia en todo aquello que es el tiempo y espacio vividos; es decir, es el

contexto social que abre un espacio de ritualización y que instala a la memoria colectiva en el ámbito de lo sagrado (Nora, 2008), y la vuelve referente físico de veneración para los grupos que a esto se aferran. Por ello, la memoria es, además, resultado de un patrimonio colectivo que se resguarda en público pero que se muestra en lo íntimo. Tal parece suceder con los hechos que marcan indeleblemente a los pueblos de manera negativa, sustrayendo parte fundamental de sus recuerdos.

La comprensión del territorio es, como ya se ha expuesto, no solo el ámbito geográfico y ecológico sino también el social y cultural. Con el dren del lago, los pueblos ribereños se vieron despojados de una parte fundamental de su estilo de vida, de su paisajística y de una serie de referencias simbólicas que los unían con el lago.

Esto trajo consigo una pérdida real de su territorio, como sucedió con Chimalhuacán, que perdió la extensión de aguas que llegaba hasta los límites de Pantitlán (figura 18) y que colindaba con la Ciudad de México. Tal despojo representó una serie de pérdidas simbólicas, pues los “fenicios de los lagos” -como eran llamados sus pescadores- dejaron de ser parte del paisaje lacustre; asimismo, se perdió el segundo nombre del municipio “Atenco” (junto al agua), para llamarse simplemente Chimalhuacán.

Figura 18. Plano de los pueblos de Chimalhuacán, Chicoloapan y Cuautlalpan en 1922. Tomado de: Cartografía Hidráulica del Estado de México (Birrichaga y Salinas, 2016: 231)



Las dimensiones de este despojo todavía son recordadas por algunos de sus habitantes, haciendo hincapié en la desolación y las carencias que sufrieron al perder el lago. Sin embargo, también recuerdan las riquezas que este cuerpo de agua les proveía. El desecamiento representó la extinción de muchas formas de vida, biológica y cultural:

No recuerdo cuando secaron el lago, pero si fue muy triste porque nosotros no teníamos agua potable, nosotros bajábamos a lavar a los pozos y fue muy triste cuando se empezó a secar, muy rápido se acabó; antes había muchos pozos. El gobierno nunca nos avisó nada,

solo se comentaba... Al empezarse a secar la laguna, también los pozos comenzaron a secarse y afectó mucho a varias personas del pueblo que se mantenían de la laguna, porque iban a pescar y traían el pescado de dos clases para vender; y también había un gusanito que hacían requesón, lo molían y lo ponían en un bote, y ahí lo hervían: le ponían chile guajillo y epazote y era riquísimo; lo colaban y lo andaban vendiendo, y era muy sabroso; nosotros lo comprábamos mucho... (Rosa Valverde, San Pedro, Chimalhuacán, 4 de marzo 2018).

Estas palabras expresan, por un lado, el abatimiento que compartieron quienes vivieron del lago, así como la nostalgia de los habitantes que gozaban del paisaje; y por otro, las dinámicas de las relaciones sociales y económicas que se establecían a partir de su vínculo con el lago: la obtención de agua potable y para las actividades domésticas, así como la pesca y recolección, preparación y venta del poxi (poxiahuac), que eran el sustento económico con el que sobrevivían varias familias.

Esto lleva a considerar la variedad y complejidad de relaciones que mantenían los habitantes de estos pueblos con el lago, como un espacio primordial que fungía como fuente de recursos, medio de subsistencia, paisaje, entorno ecológico privilegiado, objeto de apego afectivo, lugar de pasado y memoria colectiva, entre otros. Su desecación, es una herida ecológica, social y emocional que se presenta en la memoria colectiva como un hecho traumático, pues se encontró que los entrevistados, no logran recordar con exactitud los años en que el lago se extinguió por completo.

En este sentido, la extinción del lago y por consecuencia, la de toda la biodiversidad que albergaba; así como la vida social y

cultural de los pueblos que dependían del mismo, significó una violencia tan súbita y traumática, que impuso un olvido aplastante sobre las nuevas generaciones; las cuales tuvieron que desplazarse lejos de su región para trabajar como obreros, empleados, comerciantes o profesionistas, complementando o alejando del todo su vocación campesina y lacustre.

Posiblemente, el olvido forzado al que fueron sometidos estos campesinos, pescadores y cazadores, así como sus descendientes, produjo a lo largo de las últimas décadas sujetos distintos, que son políticamente activos, socialmente unidos y culturalmente enriquecidos; gracias a su contacto con el ámbito urbano y rural y al proceso constante de desruralización, que desde la década de los 80 del siglo pasado se ha registrado en todo el país.

Otro factor que fortaleció la conciencia ecológica, si es que alguna vez estuvo ausente, fue el impacto positivo en la región del Proyecto Lago de Texcoco a inicios de los años 70. Este proyecto pretendía no solo rescatar el paisaje acuático, sino también combatir la contaminación ambiental; lograr la retención, almacenaje, aprovechamiento y reutilización de los excedentes de agua potable; rescatar los suelos salino-sódicos del ex-Lago para la ganadería y la agricultura locales; conseguir la recarga directa de los acuíferos; lograr el mejoramiento de la ecología regional, y recuperar una parte mínima del territorio para el hábitat de la fauna y flora nativa y migratoria que forman parte del entorno lacustre.

Factores internos y externos, como los ya mencionados, formaron parte del contexto en el que surge la defensa territorial frente al Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM) y sus proyectos asociados; es decir, las comunidades catalizaron un

proceso de recuperación, en la lucha por la defensa de un territorio arrancado hace más de medio siglo.

Otros espacios como los cerros -que también se han visto afectados por la construcción del aeropuerto y obras asociadas, y que para los pueblos poseen una condición sagrada-, parecen ser lugares de memoria por excelencia. Y como expresan algunos habitantes de la zona, formaban parte de su paisaje ritual, conformado principalmente por el lago y los cerros circunvecinos:

Hacíamos peregrinaciones a la Basílica y también se hacían peregrinaciones al Peñón de los Baños, hasta ahí daba el lago; nosotros íbamos al Cerro de Chimalhuache, subíamos como a dar la vuelta o ver los terrenos y desde ahí, del Chimalhuache, usted veía para la parte donde estaba la laguna y nada más se veía que brillaba y era una inmensidad; no se le veía fin porque estaba debajo de Texcoco y daba hasta el Peñón, y de ahí se repartía a Ecatepec (Rosa Valverde, San Pedro, Chimalhuacán, 4 de marzo 2018).

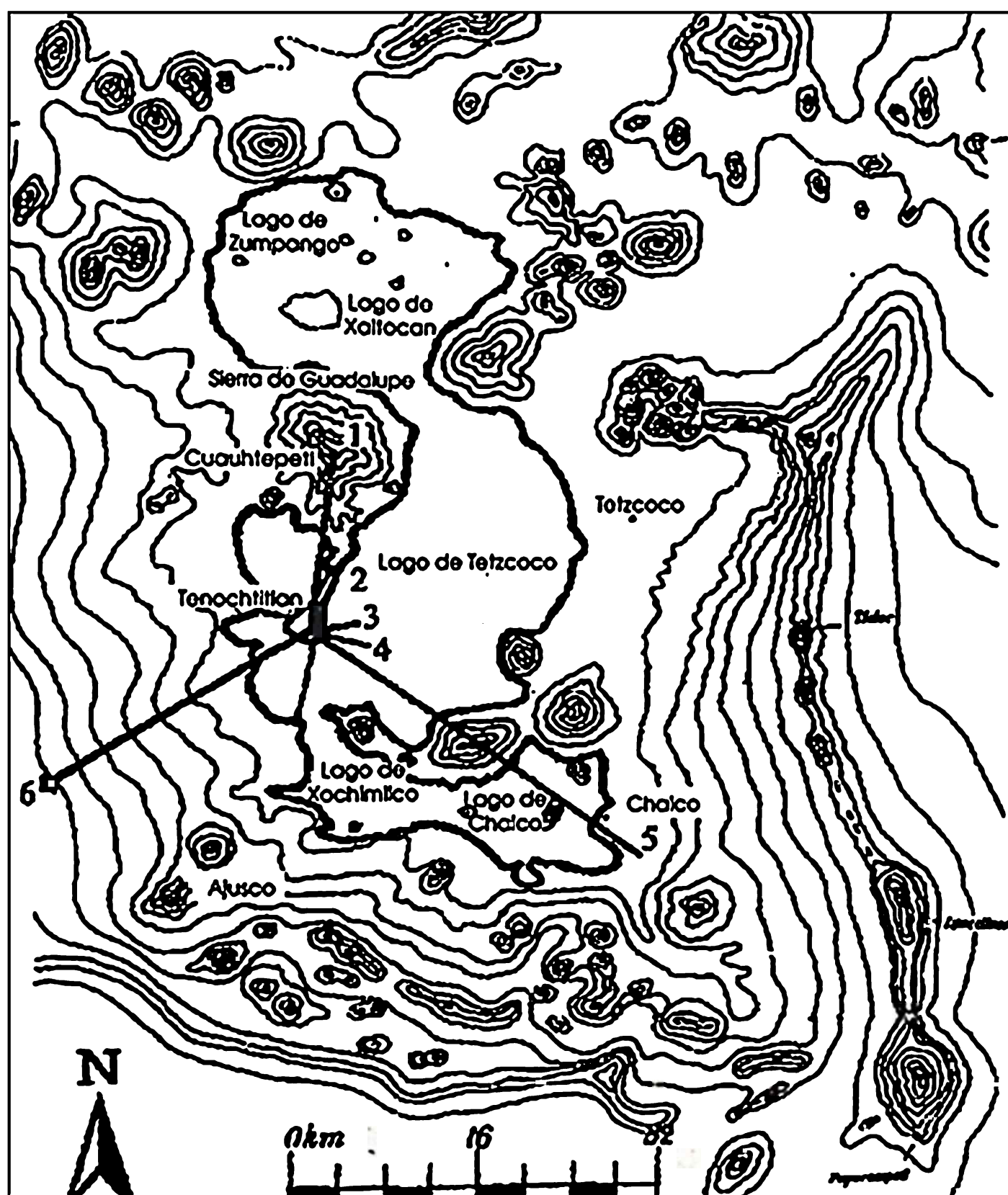
Decían que había peregrinaciones para el lago, que eran dedicadas a la Chalchicuitle; que se hacían peregrinaciones al Peñón de los Baños, y no sé si fue real o no, pero decían que se hacían sacrificios de niños. Comentan que desaparecían nada más los niños por todo este lugar, y que ya no sabían de ellos, y lo relacionaban con que se hacían los sacrificios de niños; y créeme, que hasta la fecha dicen que se siguen haciendo ofrendas en Monte Tláloc, aunque yo no he visto ni se ha comprobado nada (Gloria Hernández, 26 de enero de 2018).

Este señalamiento al sacrificio de niños se remonta al Nextlahualli o Deuda Pagada. Se considera la actividad propiciatoria más arcaica de Mesoamérica para solicitar lluvia a las fuerzas de la atmósfera en I Atlacualo, por el mes de febrero (Broda, 2001) cuando se celebraba la

fiesta principal en diversos lugares de la cuenca; dos de las cuales, en Pantitlán y Peñón de los Baños (figura 19), recaían en la zona de influencia texcocana, como lo recuerdan Doña Rosa Valverde y Gloria Hernández.

Figura 19. Lugares donde se realizaban sacrificios de niños en I Atlacualco.

Cosmograma de los rumbos del cielo: 1. Quautepetl (Sierra de Guadalupe) al norte; 2. Yohualtecatl (cercano al Tepeyac), al norte; 3. Tepetzintli (Peñón de los baños), al centro-este; 4. Pantitlán (gran sumidero en medio de la laguna) al centro-este; 5. Cocotitlan (cerca de Chalco) al sur; 6. Yauhqueme (cerca de Tacubaya) al oeste. (Tomado de Broda: 2001:301)



Esta representación del cosmos a través del paisaje, y en específico de los cerros, posee un componente ancestral que se manifiesta tanto en los códices como en las prácticas rituales y religiosas; algunas de ellas ya perdidas debido a la urbanización y su consecuente desarticulación entre pueblos y territorio.

A su vez, la territorialización, entendida como la apropiación del territorio a lo largo del tiempo, reconstruye en cierta medida el **cosmograma** local, mediante la recuperación o sustitución de espacios, como ocurren en el cerro del Tepetzinco en Nexquipayac, Atenco, durante el paso solar por el cenit, la memoria colectiva de estos pueblos.

En Chimalhuacán, el carnaval -que pasó de su casi extinción hace una década, debido a la efervescencia festiva con más cien comparsas, y al calendario que rebasaba los tres meses de celebración- logró desvirtuar para muchos el sentido original del mismo, pues originalmente representaba un acto de protesta y una burla al poder extranjero en nuestro país:

Es una mofa al imperio francés, surge en San Agustín. Había gente que trabajaba en el imperio y esto se hace como una mofa, por eso los trajes son dorados y las caretas son blancas con ojos azules, es una mofa al imperio francés a Maximiliano (Luis García Carrasco, Chimalhuacán, 28 de enero de 2018).

La careta es una mofa a Maximiliano de Habsburgo que fue emperador de México, él acostumbraba a tener la barba larga y piel blanca. Se hizo exactamente una mofa hacia Maximiliano, por las costumbres que tenía en la burguesía, principalmente en el castillo de Chapultepec (Agustín Pacheco, Chimalhuacán, 28 de enero de 2018).

La naturaleza burlesca con la que nace este carnaval, haciendo del

humor festivo un patrimonio popular, recalca “especialmente el carácter utópico y de cosmovisión de esta risa festiva, dirigida contra toda concepción de superioridad” (Bajtín, 2003:11). Por lo cual, esta reiterada mofa al poder imperial francés se ubica dentro de esta tradición en la que participa todo el pueblo.

Sin embargo, el sentido del carnaval ha sido trastocado por la intervención del gobierno local en el financiamiento de las comparsas, al igual que en la promoción y en el desarrollo de esta celebración, que inicia a finales de enero y termina hasta abril. Lo que ha generado un efecto ambivalente entre los pobladores, pues mientras unos se enorgullecen al expresar que poseen el carnaval más largo del mundo, otros como Fernando González, declaran que estos son como “pan y circo para el pueblo”. El filo humorístico y burlón de una actividad centenaria, que en manos del pueblo era utilizada como un acto de protesta contra el poder; ahora, bajo el patrocinio del gobierno priísta, se convierte en un instrumento de control social mediante el espectáculo, pues este:

Se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como instrumento de unificación. En tanto que parte de la sociedad, es expresamente el sector que concentra todas las miradas y toda la conciencia. Precisamente porque este sector está separado, es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que lleva a cabo no es sino un lenguaje oficial de la separación generalizada. El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes (Debord, 2007:26).

Las imágenes de comparsas y grupos musicales se prolongan en una sucesión de coloridos vestuarios y rítmicos bailes que

amenizados por músicos y otros acompañantes, saturan las calles en medio de un ambiente festivo y visitan las casas de vecinos hospitalarios (foto 11). Sin embargo, al ser financiada esta tradición, el carnaval pierde su sentido ritual; ya que actualmente, el municipio y las industrias culturales se han apoderado de este, despojándolo de su original sentido subversivo y de protesta contra esas concepciones de superioridad y de distanciamiento de la clase alta, que anteriormente permeaban el espíritu carnavalesco.

Foto 11. Baile de la cuadrilla Los Tiburones en una casa de Chimalhuacán



18 de marzo de 2018, Oscar Ochoa.

Un comentario especial merece el grupo de andancias de Chimalhuacán, -que son grupos de personas originarias de los mismos barrios- que se organizan de manera autónoma y autogestiva; y aunque algunos se han acercado al gobierno para ser

financiados con recursos, conservan su independencia y generan sus propios vestuarios y recursos para la parroquia barrial, con el apoyo a sus miembros. El sentido de la andancia sigue siendo el de subvertir el orden de las cosas mediante el vestuario y la actitud de sus integrantes: un travestismo de sexos, edades, especies, mundos, y otros más, que recorre el barrio con espíritu festivo y la alegría burlesca propias del carnaval.

En Nexquipayac, municipio de Atenco, al extremo norte de la región, la cuadrilla de La Morenita recrea con los arrieros parte del intercambio que establecían los comerciantes atenquenses con la región de la montaña texcocana, pero sobre todo con el estado de Tlaxcala, lugar de donde se rescata la tradición del carnaval. Dicha recreación simula las relaciones comerciales y sociales entre los arrieros de Atenco y los pueblos cercanos, además de mostrar sus vínculos con los comerciantes de Tlaxcala:

Mi abuelo, cuando yo tenía como ocho años, me decía que sus tíos ya salían, entonces [...] mi abuelo murió de 84 años, entonces estamos hablando de [...] mi abuelo nació en 1910; entonces, si sus tíos ya eran adultos, entonces estamos hablando de 1900 para la fecha, calculándole. Ellos eran arrieros, ellos iban a vender la sal de tierra que se producía aquí, esa sal de tierra la iban a vender a otros pueblos, a otros estados.” (Gerardo Delgadillo Vázquez, Nexquipayac, 5 de marzo de 2019)

La extracción de sal a orillas del lago representó por siglos una forma de vida; hasta la primera mitad del siglo XX, cuando su producción se industrializó, y ello derivó en la caída del mercado local y en la extinción del ancestral oficio. La representación de los arrieros (Foto 12) actualiza, desde la memoria de la cultura, la

vocación lacustre de la localidad, así como una actividad distintiva en la región.

Foto 12. Arrieros de la Cuadrilla La Morenita regresando de “vender sus mercancías” en los pueblos vecinos durante el carnaval, Nexquiupayac, Atenco.

Oscar Ochoa, 5 de marzo 2019.



Otra forma de lucha por conservar un pasado, relacionado con las comunidades, lo es la organización de las mesas de trabajo que la CPOOEM ha mantenido con la Subsecretaría General de Gobierno Valle de México, Zona Oriente I, sobre temas relacionados con el medio ambiente, seguridad y feminicidios; además de la

conservación y cuidado del patrimonio cultural e histórico de los pueblos, ya que este ha sido saqueado, destruido e incluso adulterado:

En el caso de falsos íconos de identidad regional, nosotros tenemos los grupos paramilitares en el Valle de México, pues son los priístas de Antorcha Campesina principalmente. Entonces nosotros vemos cómo se nos imponen figuras grotescas en toda la región, y pongo ejemplos: este supuesto Guerrero Chimalli en Chimalhuacán, del artista plástico Sebastián... Y luego, además, estos grupos paramilitares distorsionan la historia regional, en base a esos supuestos íconos de identidad, que son falsos. Esa no es ni nuestra historia ni nuestros símbolos de identidad... Entonces vemos cómo pretenden insertarse en una historia supuestamente regional del México antiguo, lo cual es falso. Y entonces empiezan a afirmar cosas distorsionadas, falsas, como por ejemplo que los grandes pueblos chimalhuacanos eran pueblos belicosos y que se defendían o atacaban con chimallis, con escudos, y con antorchas, ¡y ahí está ese monigote de hojalata con una antorcha! (Gabriela Vega, Ecatepec, 23 de julio de 2019).

El despojo territorial imputado a Antorcha Campesina rebasa el ámbito geográfico de la región para alcanzar el ámbito cultural, histórico y simbólico. Ya que la adjudicación -sin una clara definición del área- de Los Tlateles, realizada por el gobierno federal, y la invasión de tierras por parte de Antorcha Campesina, es una afectación a la conservación y al cuidado del patrimonio cultural e histórico de los pueblos; que instituciones como el Museo Chimaltonalli (espíritu del escudo en náhuatl) reproducen, y miembros de la CPOOEM, defienden.

En este caso, tratando de confundir al recuerdo más que al olvido, se ha difundido una versión distinta de la historia local, en la que se intenta difundir e implantar que la naturaleza de los chimalhuacanos era belicosa, y se les ha presentado portando antorchas y escudos, de manera conveniente para la ideología Antorchista. Esta disputa sobre el pasado de la naturaleza chimalhuacana, se ancla más en la oralidad que en la escritura; y la oralidad pone de manifiesto la verdad en rituales y en lugares de memoria. Pero el poder local (que también es grupo de choque) relaciona el ícono de la antorcha con el supuesto pasado local. Por lo que se concluye, que el Guerrero Chimalli (Foto 13) como otros monumentos y murales oficiales, solo son reforzamientos icónicos para imponer una ideología gubernamental sobre la población; muy diferente del acervo de recuerdos colectivos, atesorados gracias a la relevancia significativa y emocional que estas adquieren para sus miembros.

Foto 13. Guerrero Chimalli en la avenida Bordo de Xochiaca, Chimalhuacán.
Alejandra Alemán 8 de agosto de 2019.



Uno de los efectos de esta suplantación, es el desmantelamiento de la memoria colectiva, -vista esta como una región de emociones y significaciones compartidas que aglutinan los recuerdos relevantes de la colectividad- que impone íconos como la antorcha; o borra otros símbolos surgidos de los procesos internos, como el mural del Auditorio Municipal en Atenco que ostentaba un gran rostro de

Zapata. El ejercicio de poder, desde las instancias de gobierno locales y los grupos de choque, que operan al margen de la institución, tienden a desarticular un proceso interno e imponer, desde espacios oficiales y rituales públicos, un pasado hipostasiado a través de la palabra; lo cual constituye una de las formas de presentación de la memoria, pero cuyos contenidos no pertenecen al acervo de la colectividad.

En este sentido, los nuevos monumentos no son lugares de memoria; porque de inicio no hay una voluntad de memoria, cuestión que se retomará más adelante, y, además: porque no son “la forma extrema bajo la cual subsiste una conciencia conmemorativa en una historia que la solicita, porque la ignora.” (Nora, 2008: 24); por el contrario: estos lugares son impulsados desde la oficialidad y la coerción para hacerse visibles en la conciencia, pero no poseen la conciencia conmemorativa de los pobladores, cuya voluntad de memoria insiste en recuperar aquello que se evoca, y en este sentido, el lago mismo se erige como un lugar de memoria.

Resultado de la anterior, entre un orden dinámico que atesora determinados recuerdos, visibilizándolos y ocultándolos de acuerdo con las necesidades y contingencias del propio sistema social, y una serie de íconos y narrativas ajenas que se insertan desde un aparato de poder ajeno, emerge un desorden que pareciera desestructurar su memoria colectiva, al igual que su estructura social y el sentido simbólico-ritual que los sustenta.

La defensa territorial no terminó con los dos pronunciamientos oficiales en contra del aeropuerto, pues todavía se presentan conflictos reactivados por intereses económicos (Foto 14) como el que sucede actualmente por las omisiones, negligencias y acciones del

gobierno y empresas privadas en tierras de Nexquipayac, Atenco (foto 15).

La tensión inició desde marzo de 2019, pero el 7 de agosto miembros de la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM) publicaron en sus redes socio-digitales:

¡DENUNCIAMOS!

Nuevo intento de invasión de la empresa PINFRA y la SCT-Secretaría de Comunicaciones y Transportes del Gobierno Federal, al ejido de la comunidad de Nexquipayac en la ribera del Lago de Texcoco al Oriente del Estado de México. Esta vez, valiéndose de Sindicatos de Transportistas para la introducción de materiales y la continuación de los trabajos de construcción del tramo Ecatepec-Pirámides-Peñón-Texcoco de la autopista Tuxpan-México, violando la orden de suspensión de los trabajos otorgada por el Tribunal Agrario del Distrito 23 de Texcoco y la demanda interpuesta por los ejidatarios en contra del Comisariado Ejidal corrupto José Luis Ramos Téllez -por la violación de los Acuerdos de Asamblea y la falta de registro del Acta en el Registro Agrario Nacional-, razón por la cual el Acuerdo de Ocupación Previa es inexistente.

Hacemos un llamado a estar atentos, ya que estos Sindicatos se manejan con golpeadores y gente armada, lo que podría derivar en agresiones a los defensores del territorio: ejidatarios y pobladores originarios de las comunidades de la ribera del lago, sobre todo de Nexquipayac.

Al día siguiente, en el marco del Día Internacional de los Pueblos Originarios, la CPOOEM lanzó el mismo comunicado, dirigido al Pueblo de México, Medios de Comunicación, Congreso Nacional

Indígena, Concejo Indígena de Gobierno y otros, agregando en el texto “... la autopista Tuxpan-México vinculada a las obras del Nuevo Aeropuerto en la Cuenca del Valle de México”. En el informe podían verse fotografías de los hechos en el lugar, mostrando a los ejidatarios bloqueando el acceso a los camiones de la empresa en presencia de elementos policiacos.

Foto 14. Ejidatarios de Nexquipayac bloqueando el acceso a camiones de la empresa PINFRA, con presencia de elementos policiacos. Fuente: Facebook/Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado México, 9 de agosto de 2019.



Foto 15. Ejidatarios de Nexquipayac bloqueando acceso a camionetas de la empresa PINFRA. Fuente: Facebook/Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado México, 9 de agosto de 2019.



Según estos comunicados, PINFRA y la SCT se han valido de complicidades y de golpeadores para ingresar a terrenos ejidales de Nexquipayac, violando la orden de la suspensión de trabajos que emitió un tribunal agrario. La denuncia por este nuevo intento de invasión evidencia una estrategia de acciones sigilosas, y apuesta por el olvido de los pueblos, a fin de que estos dejen de defender sus tierras; porque a pesar de haberse anunciado por segunda vez la cancelación del Nuevo Aeropuerto, las obras continúan, de acuerdo con los señalamientos hechos por miembros de la CPOOEM y la evidencia fotográfica realizada a las afueras del predio donde se construiría el NAICM, el 24 de junio de 2019.

La posible estrategia parece consistir en realizar avances discretos y diferidos de las obras, sin evidenciar grandes movimientos de personal y materiales (foto 16); y como señala Heriberto Salas, miembro de la CPOOEM y concejal por el Concejo Indígena de Gobierno (CNI): se está trabajando para convencer a la opinión pública que el aeropuerto debe regresar a Texcoco.

Foto 16. Trabajador sobre el puente que conecta las obras del NAICM con la autopista México-Texcoco. Oscar Ochoa, 24 de junio de 2019



La espiral de la serpiente. Mitos, ritualidad y espiritualidad en la región acolhua

Debe resaltarse que ciertas expresiones culturales de la región encuentran su raíz en la territorialidad ancestral de los pueblos, misma que se condensa en mitos, rituales y en la construcción social de la realidad; por lo que un análisis desde el núcleo complejo, transdisciplinario y decolonial encuentra más resonancias en la relación de los pueblos con el territorio como efecto de las interretroacciones entre causas y efectos.

Tales causas y efectos pueden verse a la luz de lo que Gavilán Pinto (2012) propone como pensamiento espiral; y desde la complejidad y la transdisciplinariedad, se entienden como resultado de la acción recursiva entre los flujos de información y conciencia, debido a que toda espiral en términos espaciales es una curva que indefinidamente gira alrededor de un punto, del que se aleja cada vez más en cada una de sus vueltas; mientras que en el plano temporal se entiende como una sucesión creciente de acontecimientos¹¹, pero las fuerzas que impulsan este movimiento quedan ocultas para el observador lego.

La similitud entre ciertos principios del pensamiento espiral y algunos del paradigma de la complejidad (Morin, 1990, 1999, 2001), posibilita cierta aproximación al pensamiento de los pueblos ancestrales, desde una perspectiva tan compleja como la física cuántica en términos occidentales, donde la metáfora adquiere una relevancia importante.

¹¹ Definición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, consultado en <https://dle.rae.es/?w=Espiral>, el 5 de septiembre de 2019.

El principio recursivo que opera mediante la inter y retro acción de las fuerzas que conforman el cosmos según Morin, coincide con los postulados del pensamiento indígena propuesto por Gavilán, para quien existen los principios de paridad y oposición complementaria. A su vez, el principio cosmológico que interconecta las tres regiones del universo conserva la dialógica que permite el libre flujo de información entre los distintos niveles de Realidad. Y el principio hologramático encuentra ciertas repercusiones en la adopción del pensamiento espiral; lo cual significa desarrollar espirales en la mente (pensamiento recursivo) iniciando con la construcción del conocimiento y el desarrollo de una praxis, que integren el movimiento espiral del cosmos en las acciones y el pensamiento de los sujetos; con lo cual el movimiento espiral de ciertas entidades cósmicas como algunas galaxias, se reproduce en las estructuras de menor escala que las conforman, como las sociedades y los sujetos que las integran.

Espirales en el cielo y en la tierra

Lo anterior puede apreciarse a partir de la explicación obtenida durante el ascenso al Cerro Chimalhuache, en Chimalhuacán, el 2 de noviembre de 2018, cuando Abraham Noriega expuso a su saber, el origen de los pueblos chimalhuacanos y verdadero sentido de su gentilicio, cuya migración y asentamiento, data de años antes que los mexicas:

Bueno pues, los primeros registros de los pueblos chimalhuacanos, se encuentran en Nayarit, Colima y Jalisco. Fueron haciendo una peregrinación hasta que se asentaron aquí, de hecho, llegaron a asentarse antes que los propios aztecas; el mapa Quinatzin, dice que

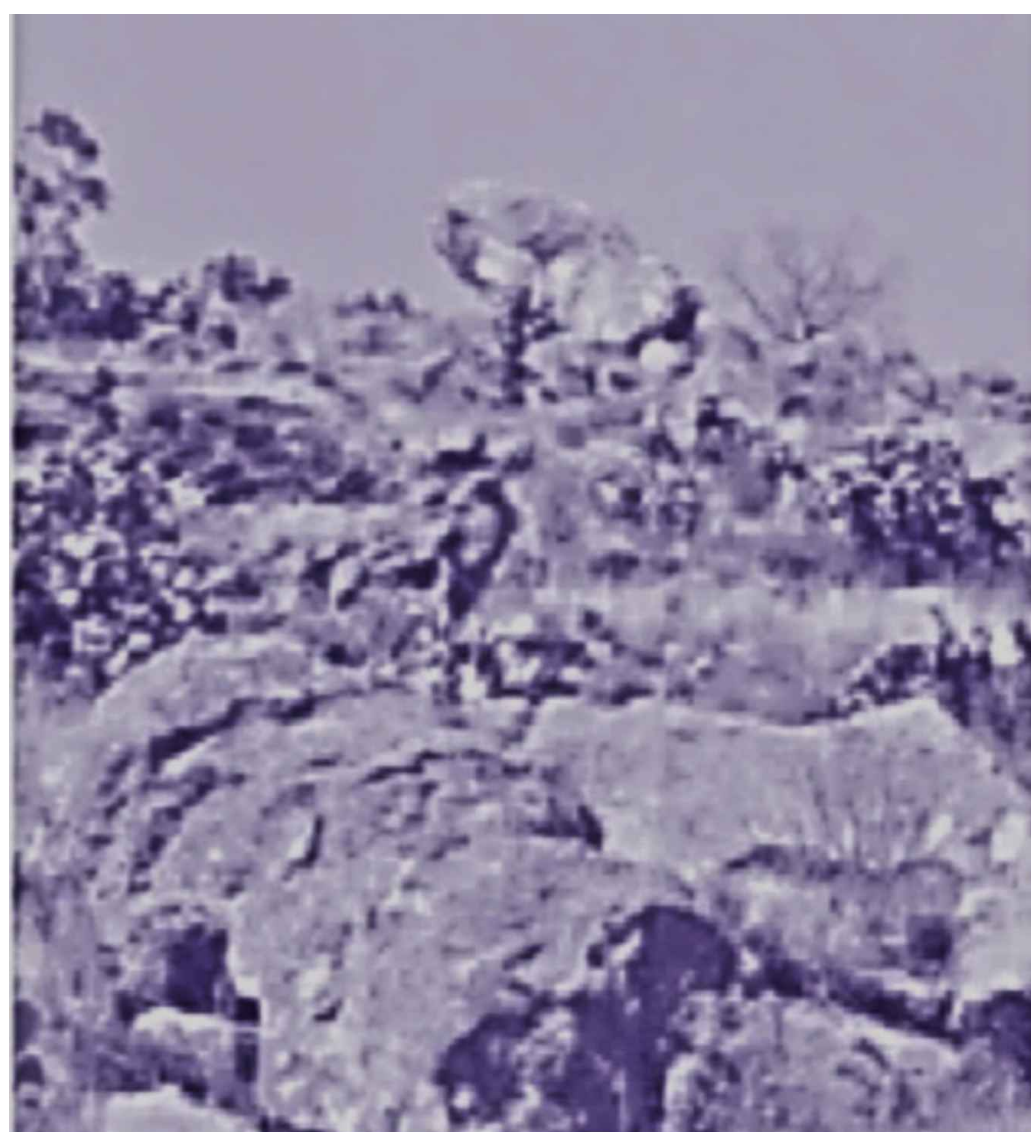
en 1259 se fundó el último señorío prehispánico [...] entonces esos pueblos chimalhuacanos se llaman así porque muchos piensan que son hacedores de escudos y rodelas, pero aquí no hacían ni escudos ni rodelas, de hecho, era una tribu pequeña; pero los pueblos chimalhuacanos conservan, así como los judíos, celosamente su genealogía, su heráldica. Los pueblos chimalhuacanos son los que conservan el escudo, conservaron puramente su raza y su historia ellos; se creen descendientes, son hijos de la vía láctea porque nacen del sur: la rana y hacia el norte: la serpiente, entonces el escudo es el cerro, es una especie precisamente de este semicírculo y encima está la rodela; entonces es la forma de la espiral, como está trazado tanto el escudo, el cerro, sus centros ceremoniales y los pueblos, fueron trazados así. Por eso son hijos de la vía láctea, porque tienen la forma de la vía láctea de espiral, es como hacen sus edificios, sus centros ceremoniales (Abraham Noriega, cerro del Chimalhuache, 2 de noviembre de 2018).

Un dato que aparece constantemente por toda la región del Acolhuacan, tanto en el discurso como en piezas arqueológicas y en determinados cerros y formaciones rocosas, es la referencia a la rana (foto 17) y la serpiente (foto 18); anfibio y reptil unidos en un mito con varias interpretaciones: en Santa María Tecuanulco, los habitantes relatan que su nombre proviene del cerro Tecuani, donde existe una roca con la forma de una serpiente, ya que el tecuani (animal devorador según la creencia mesoamericana) de Santa María, perseguía a una rana que para huir, dio un salto al cerro de San Miguel Tlaixpan, quedando los dos convertidos en piedra, como relata Carreón (2004); sin embargo, resulta más esclarecedor el nombre del cerro Coatmulco, cercano a San Jerónimo Amanalco,

pues “se entiende que Coatmulco es el lugar de la serpiente, de donde sale para materializarse en forma de tecuani y posteriormente transformarse en rana” (Carreón, 2004:36).

Pero en una interpretación totalmente distinta, al preguntarles a dos miembros de la CPOOEM, por la simbología de la serpiente y la rana, me respondieron de manera sencilla pero contundente: “la rana es la fertilidad y la serpiente es la sabiduría, es Quetzalcóatl”, respuesta que encierra un nivel metafórico de la vida y la conciencia, inexistente en las otras versiones.

Foto 17. La Rana. San Miguel Tlaixpan, Texcoco. (Fragmento). Fuente: Nahuas de Texcoco, Jaime Enrique Carreón Flores, 2007:32



En todos estos relatos existe implícitamente un tercer término, que infiere en la narrativa como interacción entre ambos principios: un centro, del cual se percibe el recorrido de los pueblos chimalhuacanos de sur a norte como hijos de la Vía Láctea. En la

montaña texcocana, es un *tecuani* que caza y se come a una rana para convertirse en ella como forma de renovación energética a partir de la alimentación; o bien, la interacción entre fecundidad y sabiduría; ello demandaría del Acolhuacan, una observación acuciosa de procesos recursivos.

Dicha observación es la que describe espirales, como el movimiento interminable de la Vía Láctea por el cielo; la constante cadena trófica que hace de la presa, una forma de devorador pasivo al transferir sus cualidades al cazador que en este caso es la serpiente y de la espiral perpetua que nace del juego entre fecundidad y sabiduría; mismas que desde la mirada transdisciplinaria, generan en determinada zona de no resistencia - el Tercer Oculto- los flujos correspondientes de información y conciencia, o desde la episteme decolonial en Gavilán representa las espirales conceptuales del pensamiento indígena.

Foto 18. Escultura de serpiente en la zona arqueológica Los Pochotes, Chimalhuacán, 2 de noviembre de 2018. Oscar Ochoa



Las vueltas del calendario

Un aspecto recurrente en esta investigación es la construcción social del tiempo<->espacio, como elemento constitutivo de lo humano como universal, y de lo étnico en particular. La asimilación de este *continuum* tiempo<->espacial por parte de los pueblos es fuente de grandes debates, tema que no se tratará aquí por no pertenecer al eje de esta investigación; sin embargo, se aludirá a la descripción de la forma en que esta captura dimensional del cosmos es utilizada por los pueblos ribereños y de la montaña en la densa de su territorio.

Para algunos, el momento clave en la evolución del ser humano es

la creación del tiempo y el espacio humanos, pues “el hecho humano por excelencia es tal vez menos la creación, que la domesticación del tiempo y del espacio, es decir, la creación de un tiempo y un espacio humanos” (Leroi-Gourhan, 1971:303), dicha domesticación significó incorporar a los sistemas simbólicos y construir sistemas particulares para el uso del colectivo.

Tal incorporación y aprovechamiento del tiempo<->espacio en el ámbito colectivo, también transformó a los paleantrópidos en una nueva especie: hacia los 50,000 a 30,000 años antes de nuestra era, aparecen las primeras habitaciones y en ellas, las primeras grafías abstractas representando ritmos, lo que refuerza la tesis de la emergencia de un tiempo y un espacio netamente humanos.

El nacimiento del cronotopo (literalmente tiempo<->espacio, llamado así por Einstein en su estudio de la Relatividad) es una construcción antropomórfica (Nicolescu, 1994) dada la capacidad estésica (más que estética) y racional del homo sapiens para experimentar la Realidad en su nivel de existencia. Debe advertirse que aun cuando el cronotopo será analizado más adelante, se menciona en estas líneas para evidenciar su presencia entre los pueblos de la región, de manera particular mediante el uso calendárico para los tiempos agrícolas y rituales.

El calendario, como objeto social, es un entrecruzamiento de observaciones y creencias; es al tiempo un artefacto de ciencia y un producto ideológico, cuyo dominio condensa la idea del control del cosmos, o al menos el pronóstico en el orden de los astros, y así, de los destinos; hasta llegar a transformarse en objeto de deseo por parte de quienes detentaban el juego político:

Cada vez menos en general, se aprecia cómo en una sociedad la

intervención de los que detentan el poder sobre la medición del tiempo es un elemento esencial de su poder: el calendario es uno de los grandes emblemas e instrumentos de poder; por otra parte, solo los detentores carismáticos del poder son amos del calendario: rey, sacerdotes, revolucionarios (Le Goff: 1991,185).

En este juego, además de la apropiación del tiempo, también se busca la del espacio, en la construcción de ceremonias que confirman la detentación del poder. En las sociedades, tanto modernas como tradicionales, el uso cotidiano y excepcional del tiempo«-»espacio construye parte del poder político que les pertenece.

De igual manera, entre los pueblos ancestrales y colectivos defensores del territorio, la construcción de un poder alternativo se articula desde la recuperación y el ejercicio de un calendario vinculado a las actividades, memorias y creencias de los colectivos, como parte de su estrategia en la consolidación de nuevos ámbitos de poder. Esto sucede a mediados del mes de mayo, cuando en diferentes sitios de la Cuenca de México, se celebra el paso solar por el cenit. En un primer momento, el discurso-semiosis producido por miembros de la CPOOEM, en la explanada donde yace el Monolito de los Cuescomates, también llamado Tláloc, en el Museo Nacional de Antropología e Historia, se enunciaron las siguientes palabras:

El primer paso cenital anuncia a Mesoamérica que pronto caerán las lluvias, que a su vez son la condición necesaria para iniciar la siembra del maíz. Lo que deja de manifiesto la relación entre los ciclos naturales y los rituales que heredamos. Solo que en esta ocasión venimos a pedir la lluvia con una doble intención: como pueblo nahua del Valle de México ofrecemos esta ceremonia originaria y danza por nuestras cosechas, y en señal de unidad y

fuerza espiritual entre los pueblos originarios del antiguo Anáhuac, hoy llamado México. Pero también para que nuestras deidades del agua y todas las fuerzas de la naturaleza ayuden al Lago de Texcoco, eje de la vida y el equilibrio ecológico de toda la cuenca del Valle de México, sitio de altísimo valor histórico, propiedad de la nación y de todos los mexicanos, y máximo ícono de identidad nacional que aparece en el escudo y la bandera de México, y sobre el que se pretende construir el megaproyecto de muerte más grande y más corrupto de Latinoamérica: el innecesario, ecocida, inviable e incosteable Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (Gabriela Vega -CPOOEM, Museo Nacional de Antropología, 16 de mayo de 2018).

El énfasis en la “relación entre los ciclos naturales y los rituales” muestra que además de existir correspondencias entre el flujo de información existente en la naturaleza y un flujo de conciencia manifiesto en los rituales -como expresión de conocimiento desde el punto de vista transdisciplinario-, la ofrenda realizada tiene una doble intención: pedir por buenas cosechas al inicio de la temporada de lluvias, como signo de fortaleza espiritual y unidad entre los pueblos del territorio nacional; y pedir ayuda a las fuerzas de la naturaleza y a los dioses del agua, para que rescaten al Lago de Texcoco del proyecto del nuevo aeropuerto.

Este manejo del calendario apela al sentido de unidad entre los pueblos originarios, con la idea de conformar una fuerza social y política en contra del megaproyecto que amenaza la vida del lago. En este caso, el calendario más que un emblema e instrumento de poder en manos de un grupo, busca ser un elemento de cohesión entre quienes resisten la invasión de los megaproyectos.

Además de adherir resiliencias, el calendario es regenerador de la voluntad de memoria (Nora, 1992), a la que se acude cuando se declara al lago como “sitio de altísimo valor histórico, propiedad de la nación y de todos los mexicanos, y máximo ícono de identidad nacional que aparece en el escudo y la bandera de México”. Esta voluntad de memoria hace del calendario un ámbito de reconstrucción de las formas culturales particulares como proyectos vigentes, y de los espacios en los cuales la memoria alcanza su riqueza potencial; la cual no alcanza a percibirse por la mirada urbana moderna, más que como una extensión de tierra salitrosa y baldía.

Los tiempos calendáricos se renuevan cada año con la solicitud de lluvias y buenas cosechas, y se transforman en nuevas solicitudes como la petición de ayuda para el lago. De esta manera, dioses acuáticos y fuerzas de la naturaleza son invocados (foto 19) para salvar el último remanente lacustre de la zona, cuyo valor es incalculable para toda la nación, de acuerdo con lo expresado por la CPOOEM.

Foto 19. Ritual del paso solar por el cenit frente al monolito conocido como Tláloc, Museo Nacional de Antropología, 16 de mayo de 2018.
Alejandra Alemán Álvarez



En términos de la recuperación del espacio, el uso calendárico se manifiesta en los rituales celebrados desde hace siete años en el cerro Tepetzinco en Nexquipayac, Atenco, con motivo del paso solar por el

cenit. De este modo, la reapropiación del espacio mediante semiosis complejas, como la preparación de un temazcal, inhalación de rapé, sesiones de quiropráctica, cantos al costado norte del cerro, así como cantos y saludos a los rumbos del cosmos, celebrados en su cima antes y durante el paso del sol por el punto cenital, confirman esta afirmación.

La reapropiación del territorio, en su condición de paisaje ritual, y entendido como extensión territorial valorada desde cierta ubicación y modificada culturalmente a lo largo de la historia (Broda, 2001), que durante la época prehispánica expresó relaciones de dominio entre los pueblos mediante su ocupación, ahora se realiza como forma de resistencia frente al despojo capitalista y los proyectos de urbanización. Esto sucedió también el 16 de mayo, cuando miembros del FPDT lanzan la convocatoria para celebrar el paso solar por el cenit en su rumbo hacia el norte (foto 20).

El uso calendárico del espacio se registra mediante ciertos elementos, como el poste que yace al lado del círculo de piedra donde se colocan las ofrendas periódicamente. Entonces espacio y tiempo se entrelazan íntimamente a través de las interacciones de todos los cuerpos en el universo, generando con ello el movimiento. La ocupación periódica del cerro para la celebración de rituales propicia la participación de distintos colectivos, la gran mayoría pertenecientes a grupos de la mexicanidad, otros son campesinos del lugar, y unos más son indígenas invitados de las naciones del occidente, como wirráríkas.

Foto 20. Ceremonia del paso solar por el cenit en la cima del Tepetzinco, Nexquipayac, Atenco, 16 de mayo de 2018. Oscar Ochoa



El paisaje ritual se construye permanentemente, en los últimos años se ha visto en la ocupación simbólica del cerro, una forma de expresión para enfrentar la constante invasión de maquinaria pesada y la introducción de camiones de carga en los ejidos aledaños, lo cual evidencia que los trabajos en las obras asociadas al aeropuerto continúan.

La convocatoria anual para la realización del ritual está cargada de emotividad, ello logra reafirmar la calidad del vínculo con la

tierra y con el resto de los colectivos, dotando al espacio de un carácter especial, con un sentido de lo sagrado que la condición temporal le otorga.

La defensa de esta tierra nos ha costado llanto, sangre, nos ha costado muchas cosas. Esta tierra es sagrada para nosotros, y creemos que ustedes al estar aquí la consideran de esa forma. Como sabrán ustedes somos miembros del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y cada uno aquí; hay muchas organizaciones haciendo presencia con nosotros ¿sí? Y bienvenidos, les damos esta bienvenida que nos sale de aquí adentro, no nos sale del pensamiento, nos sale del alma, del corazón. Y sabemos todos, el propósito, el objetivo por el que venimos y vienen; y felicidades. (Felipe Álvarez, Cerro de Tepetzingo, Nexquipayac, Atenco, 16 de mayo de 2018).

El valor concedido al espacio, reconociendo en este su condición sagrada, facilita comprender el hecho de que el FPDT cimiente un calendario con el fin de cohesionar voluntades en la defensa del territorio; y como una forma política más de resistencia que de dominio. Tal cohesión articula emotividades, y funda un vínculo a partir del don obsequiado a la tierra y a los invitados.

En la cima, sobre un círculo de tezontle, los asistentes colocan su ofrenda, el piso es adornado con mantas coloridas, flores y hojas verdes; sobre estas ponen frutas como piña, plátanos, guayabas, mangos, maracuyá y manzanas; así como semillas de frijol, maíz, mazorcas, avena; y otros elementos como plumas, astas de venado, conchas de caracol marino, pulseras, astillas de ocote; además de recipientes con pulque y aguardiente, y silbatos de barro.

Después la gente forma un gran círculo alrededor de la ofrenda, quedando los pueblos originarios y grupos de la mexicanidad al

centro. Mientras esto sucede, desde la cima, y en dirección hacia al noroeste, se observa que algunos camiones de volteo pasan por una carretera hacia los terrenos del Nuevo Aeropuerto, dejando tras de sí una columna de polvo.

Al llegar el sol al punto más alto: los cantos se suspenden y los brazos se extienden al cielo para invocar la energía del padre sol y pedir buenas lluvias para la madre tierra. Se instala un silencio entre los presentes, mientras sopla el viento, agitando el cabello y las plumas de algunos. Alicia Galicia (D.E.P) (foto 21), integrante del FPDT se distancia del grupo y se sienta en el extremo norte de la cima, en actitud meditativa y silenciosa.

Foto 21. Alicia Galicia (D.E.P), a un costado del conglomerado ritual,
16 de mayo de 2018. Oscar Ochoa



El punto durante el cual las sombras desaparecieron y el sigilo ritual con el que se condujo la concurrencia, transformó el tiempo<->espacio en un entorno sagrado donde la concentración al interior y contemplación del exterior resultaron igualmente fuentes de conocimiento; por lo que se estaría hablando de la emergencia de la zona de no-resistencia, en la cual información y conciencia fluyen en correspondencia.

No obstante, dicho surgimiento se produce desde la ontología transdisciplinaria que sostiene la potencialidad de todo espacio vacío (incluido el natural); por lo que el tiempo<->espacio, al momento del paso solar por el cenit, resultó ser un momento particular donde “el conocimiento transdisciplinario es generado y mediado por la dinámica del Tercer Oculito” (McGregor, 2012:20). La condición interna-externa del conocimiento se revela en la actitud de Alicia, al momento de buscar un espacio propicio para establecer un momento para ella, que, estando inmersa en el proceso ritual, busca su propio lugar para la reflexión.

El peso que la emotividad tiene, en la construcción del conocimiento en estos pueblos, resulta evidente tanto en la bienvenida que Felipe ofrece con el alma, como en la búsqueda sigilosa de Alicia para encontrar un tiempo<->espacio para sí misma; acciones que demuestran la importancia que esta dimensión tiene para ellos.

La recuperación del espacio, por medio de su uso calendárico, implica la aparición de nuevas experiencias, ya que la reiteración periódica de las fechas permite la emergencia de un acto inédito en cada nueva celebración. La interacción de los sujetos y de estos con el territorio, permite la configuración de nuevos vínculos, representaciones y sentidos, así como la desaparición de estos. El tiempo<->espacio surge, así como el ámbito humano, donde la recursividad hegemonía-resistencia y naturaleza-cultura del territorio, generan las espirales que giran describiendo el movimiento histórico en estos pueblos.

Conclusiones

Un primer aspecto a resaltar es la dimensión vivencial del conocer que, por medio de la categoría transdisciplinaria de memoria, resultó enriquecedora para el análisis desde el punto de vista epistemológico, ya que permitió identificar los niveles de Realidad de los que se parte cuando se trabaja el concepto; pero además, llevó la investigación hacia terrenos del conocimiento local que desde Occidente portarían el estigma de la superstición; cuando en muchos casos, la tradición académica de occidente lleva en sí una vasta carga religiosa, sin siquiera percibirlo.

Independientemente de los resultados, este proceso significó la necesidad de trascender las fronteras de lo disciplinar, multi, pluri e interdisciplinar en la búsqueda de un conocimiento más integrativo ¿íntegro acaso?, tomando como base la honesta necesidad de conocer, lo que de por sí es tan evasivo, como cambiante es la relación sujeto-objeto.

En el aspecto teórico, la categoría permitió esclarecer muchas condiciones geofísicas tan particulares como desconocidas por la mayoría de la población urbana; resaltando el hecho de que el Lago de Texcoco es casi único en el mundo, pues su alta salinidad lo hace original en su hábitat; de donde se obtienen el ahuate y otros productos de consumo que se mantienen como expresión de memoria colectiva, a partir de la gastronomía ancestral.

En el plano histórico de la región lacustre, el proceso de desecación del sistema de lagos ha implicado una transformación territorial de larga duración. Ya que, a inicios de los años 70 del siglo pasado, con el Proyecto Lago de Texcoco que impulsaran los ingenieros Nabor Carrillo y Gerardo Cruickshank, se pudo recuperar

en una muy mínima parte, el gran cuerpo de agua que había desaparecido cuatro décadas atrás.

Pero tanto su desaparición como su recuperación, estuvieron marcadas por los cambios en el modelo de desarrollo económico, que al paso de los años fue adoptando y adaptando el Estado mexicano; lo que permite hablar de la existencia de coyunturas en el pleno sentido de la palabra: la primera sería el resultado de la necesidad de ofrecer vivienda a los migrantes, que en ese periodo llegaban del campo a la ciudad como resultado de la industrialización creciente que representó la sustitución de importaciones; la segunda coyuntura surgiría en los años 80, con la llegada del modelo neoliberal y la tarea para la recuperación del lago, pero este modelo no fue propiciador del proyecto del Lago. Sin embargo, en los últimos años del Estado benefactor, todavía se escuchó la voz del Ingeniero Nabor Carrillo para salvar del colapso ecológico a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), situación que ahora no sucede.

Sin embargo, la crisis del neoliberalismo, como se observa en América Latina y en el propio país, aun cuando el presidente actual decreta día y hora de defunción de este modelo, este no ha permitido la modificación de las relaciones de poder en lo más mínimo, por lo que el despojo territorial, por parte de transnacionales y gobierno, continúa siendo la constante para el desarrollo de megaproyectos.

En este contexto, resulta necesario hacer notar que la actual crisis, representa un nuevo período de inflexión en el que no solo se puede mantener la conservación del lago, sino -en un escenario muy complejo- se puede lograr su crecimiento y expansión; debido a la acción que colectivos como el FPDT inicialmente, y la CPOOEM

después, han hecho para evidenciar la importancia de la conservación del lago y la preservación de toda la región.

Las oscilaciones presentadas en las diferentes duraciones históricas, desde una perspectiva de la complejidad, vienen a demostrar que los puntos de desviación de una trayectoria son el resultado de interretroacciones de un nivel temporal más corto, siendo la ecología de las acciones el origen de tales fluctuaciones que repercuten en las duraciones de mayor amplitud.

En síntesis, las pequeñas desviaciones que toman las acciones en el plano de los acontecimientos propagan sus efectos en la consolidación de temporalidades de mayor duración, por lo que la relación entre causa y efecto no está determinada por la escala. Y si los efectos en duraciones mayores permiten la constitución de una tendencia, estas influyen en las acciones condicionando el escenario de sus apariciones, como resulta evidente en el actual contexto de la defensa del territorio para los pueblos y las organizaciones.

En el nivel social, los acontecimientos derivados de la defensa de la tierra recuperan la memoria colectiva en torno al territorio desde la herida que significó la pérdida del lago, pues este posee un valor inconmensurable para los habitantes de los pueblos ribereños.

El territorio viene a cobrar la transdimensionalidad de su sentido en la memoria colectiva: en la evocación de su existencia como paisaje, y como entorno ecológico privilegiado, del cual se extraían recursos valiosos para la vida campesina y lacustre, que repercutían en lo económico, social, histórico, cultural y espiritual. Y si la recuperación de una parte ínfima del lago trajo consigo una mitigación en los problemas ambientales, también logró la recuperación, en gran medida, del sentido colectivo de pertenencia

entre los habitantes de la zona lacustre, lo que se expresa en la movilización existente desde 2001 hasta la fecha.

Sin embargo, el proceder del gobierno actual, en todos los niveles, no logró cambiar, al llegar la anhelada alternancia. La invasión de tierras, los daños a caminos y ejidos, y la incursión de grupos de golpeadores para inducir la entrada de camiones de volteo y maquinaria, continúan articulándose ante la negligencia y desprecio que la Secretaría de Comunicaciones y Transportes y la empresa PINFRA, muestran en todas las reuniones que continúan sosteniéndose con los ejidatarios afectados.

En el paisaje local, como en todo el territorio donde existen pueblos ancestrales, los cerros poseen una connotación sagrada que recrea al cosmos mediante el paisaje (en un cosmograma); solo que el territorio, ha sido modificado por la constante urbanización, y hoy quedan cada vez más limitados los espacios naturales donde puedan desarrollarse rituales específicos.

Por otro lado, en las celebraciones con mayor participación de los pobladores como los carnavales; el barrio, es parte del territorio comunal conformado por cuadrillas, comparsas y andancias que visitan casas, lugares específicos del pueblo o incluso otros pueblos, como una forma de recordar antiguas actividades o personas que ya fallecieron; y aun cuando el carnaval parece tener buena salud, el uso político del mismo confronta los sentidos con los que se realiza, pues su origen representa una burla al dominio extranjero. En la actualidad, el incremento en el número de comparsas en este tipo de celebraciones, gracias al dispendio económico del gobierno Antorchista, ha provocado un clientelismo y dependencia que se reflejan en la existencia de más de cien grupos que saturan por tres

meses las calles y el calendario de actividades, provocando que el gobierno sea el que controle las festividades para darles el toque de espectacularización.

Acompañando a la batalla por la defensa del territorio está la lucha por los símbolos que, desde la eliminación del icónico mural del auditorio municipal en Atenco hasta la escultura del Guerrero Chimalli, son resultado de las acciones de Antorcha Campesina como gobierno o como grupo de choque.

En la dimensión cultural, se pudo apreciar que un paradigma como el pensamiento espiral (recursivo) resulta prolífico en su articulación con la complejidad y la transdisciplinariedad, al examinar parte del mito fundacional de los pueblos chimalhuacanos, en el que se encuentra el relacionado con la rana y la serpiente. Las referencias a la vía láctea y a la caza del anfibio por parte del reptil apuntan hacia dos figuras espirales que se hayan inscritas en la medida en que se explican cada uno de los mitos. Desde esta perspectiva, la comprensión de las espirales se daría en la zona de no-resistencia, entre niveles que emergen de la cultura ancestral.

Y en términos de la recursividad y la dialógica, la construcción del *continuum* tiempo<->espacio permite comprender una forma cultural distinta de asimilar el cronotopo, mediante dos rituales separados espacialmente, pero desarrollados con el mismo fin: celebrar el primer paso solar por el cenit del año. En ellos se pudo observar la resignificación de símbolos, pero sobre todo la reapropiación del tiempo y el espacio mediante estos rituales, en los que el punto cenital del sol parece haber hecho patente por breves instantes, una zona de no-resistencia entre lo humano, lo sagrado y el entorno natural, aspecto que se tratará en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

En la espiral de las necesidades y los sustentos: la relación eco-bio-cultural de los pueblos

Fui a los bosques porque quería vivir deliberadamente; enfrentar solo los hechos de la vida y ver si podía aprender lo que ella tenía que enseñar.

Quise vivir profundamente y desechar todo aquello que no fuera vida...

Para no darme cuenta, en el momento de morir, que no había vivido.

(Thoreau.H. D., 2013:71)

Introducción

En este capítulo se articulan dos posturas ecológicas: una profunda o ecocéntrica, y otra antropocéntrica, pero distanciada del paradigma occidental; además se establece el diálogo con la transdisciplinariedad a fin de reconocer las prácticas bioculturales que los pueblos de estos municipios conservan, fortaleciendo la memoria biocultural y ecológica de la región.

El eje analítico de este capítulo se centra en los elementos biológicos, culturales, sociales y ecológicos, que permiten el aprovechamiento de los bienes naturales¹² que estos pueblos ribereños y cerriles obtienen de su entorno; de lo cual se derivan las

¹² Comunicación personal de Heriberto Salas ofrecida en noviembre de 2019, al señalar que para ellos (los pueblos originarios) la idea de recursos no abarca el aspecto espiritual de los elementos materiales que ofrece la Madre Tierra, por lo que la idea de un bien complementa la satisfacción material con la espiritual de cualquier elemento dado por Ella.

siguientes rutas analíticas: la memoria biocultural, la memoria ecológica; la memoria edáfica y la memoria atmosférica, cuya presencia permite a los ecosistemas recuperarse. A su vez se analizan dos cultos presentes en esta región, como formas socioculturales para expresar el intercambio con la Naturaleza; y, finalmente, un producto de estos intercambios expresados en la alimentación desde su forma social y cultural: la Comensalidad.

Las preguntas relacionadas con este capítulo son: a) ¿Qué aportes representa la categoría transdisciplinaria de cronotopo al estudio de la memoria colectiva?, b) ¿Cómo se caracteriza la memoria ecológica del Acolhuacan, desde la composición de suelos, lagos y atmósferas locales?, c) ¿Cuáles son las distintas prácticas agroecológicas que se realizan en la zona del somonte y del lago?; d) ¿Cuáles son las prácticas rituales y festivas que expresan una relación con el entorno natural?, e) ¿Qué formas particulares de memoria colectiva distinguen a los pueblos de la región conocida como Acolhuacan?, f) ¿Cómo se articulan los tipos de memoria en las prácticas de los pueblos?

En un sentido más amplio, extendiendo la mirada sobre las relaciones humano-ambientales, se consideran las relaciones entre la Naturaleza y los pueblos ancestrales de la región, y se contrastan con las posturas de la ecología profunda y la transdisciplinarietà, orientadas estas a las relaciones socioambientales, con miradas nacidas en Occidente para generar cierto grado de traducción epistemológica desde las prácticas de estos pueblos. Pero tal referencia al pensamiento occidental se acusa para adoptar en la medida de una conciencia crítica, posturas decoloniales que se distancien de la velada superioridad del pensamiento eurocentrado.

El primer elemento por desarrollar es la categoría transdisciplinaria de cronotopo, con el objetivo de emplearlo a lo largo de esta investigación, sobre todo en los distintos tipos de memoria que se expresan en este capítulo, como los que representa la recursividad entre los pueblos y su medio natural.

Según los planteamientos de varios investigadores sobre el *continuum* espacio-temporal este fenómeno social, cultural, biológico, cósmico y sagrado, es resultado de la condición humana inmersa en los niveles de Realidad correspondientes; al igual que también es generador de lo humano, por lo que se acude a un tipo de recursividad imprevisto por otros análisis de tipo disciplinar o interdisciplinar.

Desde la física clásica hasta la cuántica, y desde la filosofía occidental hasta la decolonialidad, la categoría se construye con premisas que parecen contradecirse, pero que, desde la metodología transdisciplinaria, se complementan.

El siguiente derrotero analítico, busca reconocer las características de la relación que existe entre los distintos ecosistemas y los pueblos, desde dos tipos de memoria: la memoria ecológica propia de los diversos entornos naturales y la memoria biocultural inherente a los pueblos ancestrales de la región.

Las memorias ecológicas, integradas por una particular memoria atmosférica y una memoria edáfica, son distintas en la montaña, en el somonte (lomerío) o en la zona del lago; puesto que se ven modificadas, desde el solitario trabajo de un campesino que corta leña para su hogar en la montaña hasta las consecuencias que resultan de la urbanización masiva y la contaminación de la zona lacustre. El impacto de las actividades humanas alcanza distintos

grados de afectación en cada nicho ecológico, pues las prácticas forestales y agrícolas de los pueblos en la montaña y el somonte, son relativamente inocuas frente al desgaste ecológico por las actividades industriales y de servicios, en las zonas cercanas al lago.

Un análisis más profundo desde el registro etnográfico para la memoria biocultural evidencia las formas comunales del cuidado del agua y los bosques en la zona de la montaña, las cuales incluyen el Pago por Servicios Ambientales y el apoyo para la canalización del agua desde los manantiales hasta los pueblos.

A su vez, las tierras de labranza en la zona de los pastizales han ganado progresivamente espacio a los suelos salinos, pero con la escasez de agua en los pozos, la siembra se dificulta.

Por su parte, la mínima recuperación del lago que se ha logrado con el Proyecto Lago de Texcoco ha permitido que los campesinos que se dedican a actividades como la caza de pato, la cosecha de ahuate o la producción de sal de tierra, subsistan de estas actividades tan peculiares como propias.

Una actividad relativamente nueva, aunque ya cuenta con cuatro siglos de vida en estas tierras, es el cultivo del olivo y la producción de aceite de oliva y sus derivados, que se practica sorprendentemente en las calles del centro de Chimalhuacán. Pero sin que esto represente una forma de memoria biocultural, los saberes almacenados por cuatro generaciones podrían constituir en siglos posteriores, una memoria biocultural.

Los saberes almacenados en estos pueblos forman parte de un complejo cognoscitivo mayor que expresa una articulación entre creencias, saberes y prácticas, las cuales se expresan en celebraciones, rituales y trabajos particulares en el campo y el lago.

Otra de las rutas aborda una forma particular del cronotopo que se presenta en los pueblos, y constituye una apuesta teórica en los esfuerzos por caracterizar a las sociedades rurales frente a las urbanas. El calendario como dispositivo que articula creencias, saberes y acciones, representa una forma de vivir el cronotopo en las sociedades rurales, a pesar de su avanzado grado de urbanización.

El calendario de estos pueblos también expresa la síntesis de cosmovisiones judeocristianas y mesoamericanas, que se conjuntan en su calendario ritual y agrícola. En esta misma secuencia, el calendario que los campesinos han desarrollado para su trabajo en el lago expresa las dos temporadas que marcan la estacionalidad: temporadas de secas y de lluvias.

Un aspecto que resalta en este análisis, lo constituye la ruta sobre la memoria gastronómica de estos pueblos y su expresión social más acabada en la [comensalidad](#). La memoria biocultural se expresa en un nivel distinto cuando los bienes se transforman en alimentos, después de prepararse y servirse.

Sin embargo, la comensalidad desde esta perspectiva, va más allá del mero acto alimenticio e instaura o refuerza vínculos. La comensalidad establece una forma de vínculo sociopolítico, pues el ofrecimiento reclama obligatoriedad a los comensales, al igual que los alimentos originarios expresan una alianza con la tierra y con los antepasados. De esta manera, lo que se ofrece con la preparación de alimentos es la condensación de afectos y la distensión de conflictos.

Otra de las rutas para el análisis es la realización de cultos a los cerros y a los muertos, los cuales son vistos como formas de expresar la pertenencia a la comunidad. La realización de estos cultos marca el territorio en los distintos niveles de la Realidad de estos pueblos.

Estos cultos adquieren matices espirituales, sociales, políticos, culturales y ecológicos, ya que durante estas celebraciones se condensan y al mismo tiempo fluyen entre ellas, todas estas dimensiones. Estos rituales instauran otros *continuums* espacio-temporales que van de lo sagrado a físico y de lo individual a lo colectivo.

Desde la articulación de la cosmovisión mesoamericana y el pensamiento transdisciplinario, el mundo es concebido como un espacio intermedio entre dos dimensiones: supramundo e inframundo. Así el mundo es un espacio donde confluyen información y conciencia.

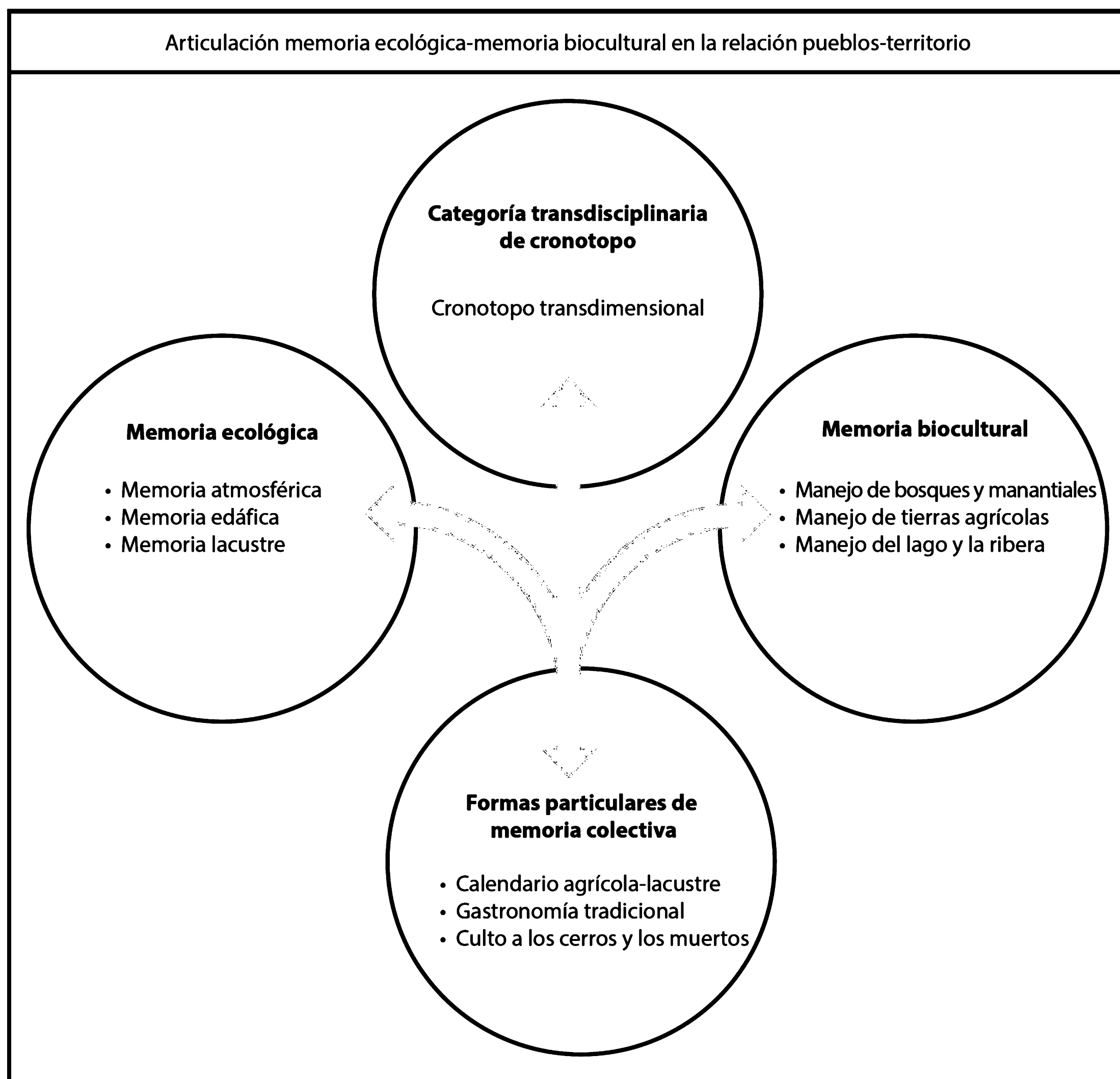
El Tlalocan en el que pensaban los antiguos nahuas es el espacio donde emerge algo más que las riquezas naturales y alimenticias. Cada cerro en el que se realizan los rituales y cada cueva en la que se dejan ofrendas, forma parte del mítico Tlalocan, cuya existencia todavía confirman estos rituales.

En el cierre de este capítulo, se sintetiza a partir de los datos analizados previamente, la relación que guardan las memorias sociales, bioculturales y ecológicas; mismas que se organizan desde los niveles atmosféricos y edáficos, expresando un orden entre el supramundo y el inframundo, donde el mundo es el espacio mediador entre estas dos dimensiones.

En esta tesitura, se articula la transdisciplinarietàad de la relación entre Naturaleza y pueblos desde el intercambio de dones en el que los afectos adquieren relevancia en las prácticas de estos pueblos. En este mismo plano, emerge del intercambio con lo natural, el conocimiento como resultado de esta interacción con el entorno, donde la estructura de la Realidad se encuentra engramada tanto en

el mundo como entre los pobladores de esta región.

Modelo operativo del capítulo 3



3.1. El cronotopo, una categoría transdisciplinaria fundamental

El análisis de la memoria colectiva de estos pueblos requiere de las formas en que los recuerdos colectivos son recreados a partir del eje

tiempo<->espacio que se genera en cada evocación. Por ello, se revisa la asimilación del *continuum* tiempo<->espacio desde diversas disciplinas y corrientes de pensamiento; mismas que en apariencia se contradicen o excluyen, y que a partir de su análisis tipológico se articulan en la serie de premisas que se interdefinen y complementan.

El carácter universal del cronotopo (tiempo<->espacio en un sentido literal) se particulariza en las expresiones étnicas de cada pueblo, en este caso la región del Acolhuacan, con la finalidad de describir las particularidades en que se asimila y construye el cronotopo.

Desde la filosofía y ciencias como la física clásica, la interrogante sobre la composición del universo arrojó evidencias sobre la estructura tetradimensional del mismo; y explica su conformación por tres dimensiones espaciales: ancho, largo y profundo, más una temporal, en la cual es posible la existencia de toda la materia conocida, incluida la orgánica.

En la concepción clásica del tiempo (tanto Aristóteles como Newton), se expone que este era absoluto e independiente del espacio; pero aquella idea de un universo inalterable y ordenado “fue reemplazada por el concepto de un universo dinámico, y en una expansión que parecía haber comenzado hace cierto tiempo finito, y que podría terminar también en un tiempo finito, pero en el futuro.” (Hawking, 2015:38); esta teoría implicó una transformación en la concepción de la relación tiempo<->espacio, en muchos ámbitos del conocimiento humano.

Para Einstein “Lo que tiene realidad física no es ni el punto en el espacio ni el instante del tiempo en que algo ocurre, sino únicamente el acontecimiento mismo.” (Einstein, 1993:84), por lo que toda

permanencia material es finita, y toda existencia es acontecimiento que en algún momento desaparecerá. Desde una ontología spinoziana, se concluye que toda vida es ser perseverando en el ser; por lo que la memoria recupera la experiencia como proceso vital para dar continuidad a esa perseverancia de la materia orgánica.

Otros aportes provenientes de la física cuántica y de epistemologías diversas, conceptualizan a la materia ligada estrechamente a la materia, pues sin esta, no puede existir el tiempo <->espacio:

Asistimos, en el mundo cuántico, a una perpetua transformación energía-substancia-información, apareciendo el concepto de energía como el concepto unificador: la información es una energía codificada, mientras que la substancia es energía concretizada. En la física contemporánea, el espacio-tiempo mismo no aparece como un receptáculo donde están hundidos los objetos materiales: es una consecuencia de la presencia de la materia. La materia está asociada a un complejo substancia-energía-información-espacio-tiempo (Nicolescu, 2009:50).

Este complejo, vinculado a la materia, ofrece un panorama tan vasto como etéreo; pues la materia, en su constante transformación, no deja sino reminiscencias de sus estados previos. En este panorama surge el concepto de cronotopo, que fue llevado inicialmente del campo de la física (acuñado por Einstein) al terreno de la literatura para expresar: “la conexión esencial de relaciones temporales y espaciales asimiladas artísticamente en la literatura” (Bajtín, 1979:237), la cual ha ofrecido una riqueza teórica en este y otros terrenos, desde mediados del siglo XX hasta nuestros días.

Investigaciones sobre la condición tiempo-espacial en la vida

humana, se han desarrollado desde la filosofía, las ciencias sociales y la cultura por pensadores como Kant (1928), Lotman (1996), Foucault (1967), Leroi-Gourhan (1971), Torop (2017), Alejos (2017), Gómez y Mignolo (2012), Dussel (1994), Vázquez y Barrera (2015), Hoffmann (2009), entre otros; por lo que una propuesta transdisciplinaria cuyas interdefiniciones complementen una categoría integrada, se antoja además de posible, necesaria.

Retomando la metodología transdisciplinaria, la idea de cronotopo se construye a partir de criterios y tipos en su edificación. Un primer criterio en torno al concepto son las escalas en las que es observado el fenómeno cósmico, universal o regional (Einstein, Hawking, Nicolescu, Dussel); otro criterio son los contextos socio-culturales de los que emerge el cronotopo: cotidiano/ritual (Leroi-Gourhan, Alejos); un criterio más, es el desarrollo tiempo-espacial que tiene con respecto de quien lo experimenta: cíclico/direccional/relacional (Kant, Lotman y Vázquez); y el criterio final es la predominancia de una dimensión sobre la otra: tiempo sobre espacio o viceversa (Lotman, Vázquez).

En un eje distinto se articulan los tipos de cronotopo de acuerdo con el punto de vista de quien lo refiere, y puede expresar su pertenencia al ámbito del sujeto: intra, inter o extra subjetivo (Einstein, Hawking, Nicolescu, Leroi-Gourhan, Torop, Dussel); así como las yuxtaposiciones sociales entre tiempos y espacios llamados **heterocronías** y **heterotopías** (Foucault), las cuales se articulan en todo ámbito social. Por otro lado, ciertas posturas cognitivas (Hoffman) definen al tiempo<->espacio como el resultado de una adaptación evolutiva que construye a la realidad -como el escritorio en la interfaz de computadora- en la conciencia humana. Y desde la

crítica decolonial, con el cuestionamiento a la primacía del espacio (Vázquez), sobre el tiempo en la modernidad colonial, se establece el eje que describe el predominio de lo espacial sobre lo temporal o viceversa. Así, de la intersección de estos dos ejes emerge la siguiente tabla tipológica (figura 20)

Figura 20. Tabla tipológica del cronotopo en los niveles analizados

Tipos / Criterios	Escala: Cósmico/ universal/ regional/ individual	Contexto: Ritual/ cotidiano/co nstructivo	Desarrollo: Cíclico/ direccional/ relacional	Predominancia: Temporal/ espacial
Físico (tetradimensional)	Cósmico/ regional/ universal/ regional	Ritual/ cotidiano/	Cíclico/ direccional/ relacional/	Espacial/ temporal
Antropológico	Universal/ regional/ individual	Ritual/ Cotidiano/ constructivo	Cíclico	Espacial
Social (heterotopías/ heterocronías)	Regional/ individual	Ritual/ cotidiano	Relacional	Espacial
Topográfico	Universal/ regional	Cotidiano	Direccional	Espacial
Psicológico	Individual	Ritual/ cotidiano	Relacional	Temporal
Metafísico	Cósmico/ universal/ regional	Ritual	Cíclico	Temporal
Decolonial	Universal/ regional/ individual	Ritual/ cotidiano	Relacional	Temporal
Perceptivo	Universal/ regional	Constructivo	Relacional	Espacial
Transdimensional	Cósmico/ universal/ regional/ individual	Ritual/ cotidiano/ constructivo	Cíclico/ direccional/ relacional	Temporal/ espacial

Fuente: elaboración propia, 2019

A partir de la tipología anterior, la construcción de la categoría transdisciplinaria de cronotopo emerge entre premisas acordes, complementarias y opuestas que favorecen la interdefinición o influencia recíproca de cada premisa sobre las otras. Por lo que, cronotopo se entiende como:

1. Entramado tetradimensional conformado por tres dimensiones espaciales: ancho, largo y profundo, más una de corte temporal
2. Realidad física plasmada en un punto en el espacio y un instante del tiempo en que ocurre el acontecimiento
3. Hecho fundamental del proceso de hominización, como domesticación y creación de un tiempo y un espacio humano
4. Construcción antropomórfica que solo existe en el plano de la conciencia humana
5. Escenario tiempo-espacial de la interface perceptiva del Homo sapiens, resultado de su proceso evolutivo
6. Posibilidad de un espacio-tiempo diferente de aquel que caracteriza nuestro propio nivel de Realidad
7. Yuxtaposición de tiempos y otros espacios: heterotopías del tiempo que se acumula: museos y bibliotecas; heterotopías del tiempo trivial: fiestas, ferias, vacaciones.
8. Conexión esencial entre un tiempo concreto (lineal) y un espacio concreto (específico), generando un cronotopo topográfico
9. Conexión esencial entre un tiempo subjetivo (personal) y un espacio subjetivo (personal) generando un cronotopo psicológico
10. Conexión esencial entre un tiempo mitológico (no lineal) y un espacio mental (imaginario), generando un cronotopo metafísico

11. La irrupción de un tiempo<->espacio mitológico en el tiempo<->espacio ordinario, mediante el ritual que revierte un efecto pasado para influir en el futuro

12. Recuperación del tiempo que se antepone como pluralidad radical frente al espacio, en el que se puede entender al tiempo como una dimensión en continuo movimiento que está emergiendo como presencia

Desde esta óptica, el cronotopo adquiere matices que no podrían observarse en conjunto, o bien, se contrapondrían a un sentido único. Pero en el análisis de los procesos mnemónicos de los pueblos, la conexión tiempo<->espacio se vive y expresa de manera distinta a la moderna; y el entorno natural adquiere relevancia para la vida de estos pueblos, a veces muy cercana a las posturas de la complejidad y la transdisciplinariedad.

En este sentido, el cronotopo en su relación con la memoria colectiva de los pueblos de la región aporta los marcos de referencia en los cuales se sitúan tales recuerdos: lugares, momentos y personas que constituyen esta memoria. Por lo que la memoria, cuya reconstrucción es permanente, también recupera distintos tipos de cronotopos: físicos, psicológicos, metafísicos, rituales y sagrados, pero en todo caso siempre como la integración de dos o más tipos, siendo la memoria el espacio de recreación de aquellos.

3.2. Los recuerdos de la Naturaleza y el olvido de los humanos.

La relación Naturaleza-sociedad en los pueblos acolhuas

La flora y fauna presentes en la región acolhua es tan variada como sus ecosistemas; sin embargo, el impacto de la actividad humana en los mismos ha provocado su casi total extinción,

desapareciendo con ello las complejas relaciones entre poblaciones y comunidades que los conforman.

Tales relaciones pueden entenderse desde un concepto necesario en las memorias ecológicas, entendidas como:

El poder de cicatrización de los ecosistemas terrestres. Las memorias ecológicas (“M”) incluyen obviamente a los propios organismos (cuyas especies pioneras son la avanzada de la cicatrización), a la atmósfera (que mantiene una cierta estructura y composición química, memoria atmosférica “MA”), y al suelo que mientras no sea violentamente disturbado en profundidad conserva una cierta estructura, compuestos químicos y organismos, memoria edáfica “ME”). Al producirse la destrucción en superficie (decapitación del ecosistema), la reconquista es lateral vía especies pioneras y “desde el subsuelo” gracias a la memoria edáfica, que incluye fauna, microorganismos, semillas viables y complejos de raíces y tallos que pueden crecer nuevamente (Montenegro et al, 2004:325).

Lo que en términos de los ecosistemas descritos en el segundo capítulo, expresa una calidad diferenciada de memorias ecológicas que resultan de los distintos tipos de suelo y de la actividad humana.

Una breve descripción de los tipos de suelo, en un orden altitudinal descendente relacionado con el tipo de vegetación (ver figura 13), y actividades humanas predominantes puede aproximarnos al tipo de memorias ecológicas. Aquí las memorias ecológicas estarían vinculadas a cronotopos distintos a los humanos, los cuales orbitarían en duraciones de largo aliento.

Desde el punto de vista atmosférico, la región queda comprendida en la Cuenca del Valle de Texcoco, con una superficie de 965.5 km² y

una altitud de 2200 a 3000 msnm. La calidad del aire va de regular a mala, en específico en Chimalhuacán, por los efectos de gases emitidos por industrias, automóviles y transporte público y tiraderos a cielo abierto. Los contaminantes más comunes, resultado de estas actividades, son dióxido de azufre, monóxido de carbono, óxido de nitrógeno, partículas suspendidas, ozono y compuestos orgánicos volátiles (Castro y Salcido, 2006), además de los efectos contaminantes que provienen del canal de aguas negras La Compañía, que atraviesa el municipio.

En la zona del lomerío, donde se ubica La Purificación Tepetitla, municipio de Texcoco, el suelo es predominantemente Feozem, en el que prevalecen la agricultura y las huertas de árboles frutales. Este tipo de suelo posee un alto contenido en materia orgánica en su horizonte, lo que le otorga un color oscuro¹³; son suelos fértiles y soportan una gran variedad de cultivos de sequío, regadío y pastizales.

Dicho suelo se asocia con climas que van de cálido a frío y zonas templadas; su vegetación es de matorral de estepa o bosque, lo que permite la existencia de una diversidad de vegetación distribuida en varios niveles; y es aprovechado por los pueblos para el cultivo de diferentes especies de árboles frutales (foto 22).

El cronotopo de los pueblos en la montaña, parece articularse más ceñidamente a los ciclos estacionales, cuyos hitos se entrelazan con las fiestas y celebraciones religiosas; con los paisaje forestales y la presencia dominante de los cerros como entidades sagradas y

¹³ Definición tomada de la Biblioteca de la Universidad de Extremadura en línea: <https://www.eweb.unex.es/eweb/edafo/FAO/Feozem.htm>, fecha de consulta: 26 de noviembre de 2019

arraigadoras de la memoria, como se explicará más adelante.

Foto 22. Huerta familiar en La Purificación Tepetitla, Texcoco. Oscar Ochoa, 2018



En esta misma zona, pero en dirección al oriente, en San Jerónimo Amanalco, el tipo de suelo es el mismo; aquí, la agricultura representa todavía una actividad preponderante, por debajo de la industria manufacturera, el comercio y los servicios comunales; además, la urbanización aunque creciente en el centro del pueblo, hacia las orillas permite conservar muchas tierras de labranza.

Como parte de este tipo de suelo, dentro del lomerío pero en el extremo sur de la región, en Chimalhuacán, los pocos predios que no han sido urbanizados en el cerro poseen estas características, allí crece en óptimas condiciones el árbol de olivo; sin embargo, la urbanización caótica ha llegado hasta la parte media del cerro, decapitando de manera permanente la superficie de los ecosistemas y extinguiendo la fauna que de ellos dependía, como roedores, reptiles y aves de presa, entre otras.

Por otra parte, en la zona conocida como llanura, en San Salvador y Acuexcomac, municipio de Atenco, y en Tocuila, municipio de Texcoco, predomina un suelo tipo Vertisol, el cual se caracteriza por poseer un horizonte vértico (mezclado) dentro de los primeros 100 cm desde la superficie, con un 30% de arcilla hasta los 50 cm de profundidad, (Torres Guerrero et al, 2008), registrando periodos de contracción-expansión por la actividad del agua. Sin embargo, en esta zona predomina además una fuerte salinidad, por lo que la producción agrícola es de vegetales introducidos como romeritos, verdolagas y otras especies de quelites, cuyo cultivo se concentra en los ejidos más alejados del lago, ya que en los terrenos cercanos predominan los pastos salados (*Disticlis spicata*).

El poblado de Nexquipayac en Atenco, posee un suelo donde predominan los suelos Vertisol en la zona oriente y Solonchak en los

terrenos cercanos al lago, en los que predominan también los pastizales salinos; en los que se mantienen algunas especies como la tuza, la víbora de cascabel, anfibios y aves de presa que descienden de la montaña para cazar y alimentarse en la zona lacustre.

Es precisamente en esta zona donde se pretendió construir el Nuevo Aeropuerto, y donde actualmente se construye una autopista de manera ilegal e ilegítima, y donde los pobladores de Acuexcomac, han denunciado que “El gobierno ha mandado matar a las águilas y a toda ave del lago, con cuadrillas de soldados” (Jorge Espinoza, Ejido el Paraíso, Atenco. 28 de agosto de 2017), para evitar que se presentaran los accidentes aeronáuticos.

Foto 23. Suelo de pastos salinos (al fondo se observa la barda perimetral del aeropuerto) en el ejido El Paraíso, Atenco. Oscar Ochoa, 2017.



En la zona propiamente del lago, el suelo es Solonchaks gleyico y órtico; es decir: “suelos desnudos, es decir, sin vegetación, con grietas, un fuerte olor a azufre en todo su espesor y dominancia de colores rojizos” (Ortiz y Gutiérrez, 2015: 14); ya que después de años de haber quedado expuesto el lecho al aire libre, la hipersalinidad impide el crecimiento y desarrollo de flora y fauna.

Por otro lado, en la construcción de cinco lagos artificiales, siendo el Nabor Carrillo el más grande con 1000 Hs, los efluentes de aguas pluviales y residuales, crudas y tratadas (Cruickshank, 1989), han permitido la recuperación parcial de la flora y fauna del lago, expresadas en una memoria lacustre (“ML”) término usado a

propósito para retomar lo planteado por Montenegro (2004); la cual ha cicatrizado de manera artificial, al rescatar la composición química de las aguas y la composición química y estructura del suelo salino-sódico, que fue alterado cuando fue usado como depósito de materiales tóxicos, y cuando fueron depositados los escombros de los hospitales y edificios destruidos por los sismos de 1985.

Aunado a lo anterior, los espejos de agua que se forman durante la temporada de lluvias, y las desembocaduras de los ríos San Juan y Xalapango en los perímetros del lago, permiten la llegada de aves migratorias como el pato canadiense, y de aves endógenas como el chichicuilote, la reaparición de insectos como el axayácatl (*Corisella texcocana*) y la libélula (*Anisóptera*), que deshova en la superficie del lago y cuyas ninfas viven en el agua. Asimismo, continúa la presencia del alga espirulina (*arthrosphira maxima*), de la artemia (*Artemia salina*) y otras especies que emergen con las charcas y temporales, como se observa en la fotografía que comparten miembros de la CPOOEM.

Foto 24. Espejos de agua temporales en Xalapango. Al fondo se observan camiones de volteo sacando la tierra de los terrenos donde se construiría el Nuevo Aeropuerto.



Fuente: Facebook/Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México, 2017

En síntesis, se puede aseverar que los ecosistemas en estos municipios poseen una capacidad de almacenamiento de información edáfica diferenciada; pues mientras en el somonte, el suelo tiene una gran riqueza en materia orgánica, horizontes poco profundos y formas vivas relativamente cuantiosas (lo que permite considerar una memoria edáfica regular); en la zona de las llanuras la mezcla de minerales y arcilla, aunado a la salinidad, impiden el crecimiento de más especies vegetales, generando las condiciones de

los pastos salinos (produciendo una memoria edáfica escasa); pues solo el trabajo campesino podrá posibilitar el crecimiento de más especies en los terrenos de cultivo.

Por otra parte, el lago y las zonas de inundaciones, pese a la destrucción casi total de su superficie, han demostrado poseer una total capacidad para recuperar la información perdida por décadas; ya que al paso del tiempo se ha podido recuperar parte de la flora y fauna en estos embalses artificiales, y se ha logrado reactivar la relación entre las diversas especies que han habitado la región por miles de años.

En todos estos casos, la conformación de los suelos con toda su diversidad de relaciones, entre complejos de raíces, tallos, bacterias, hongos y otros microorganismos, conduce a señalar la relevancia de cierto tipo de cronotopo, en el que predomina la dimensión espacial sobre la temporal, debido a la escala geo-ecológica en que se desarrollan los distintos tipos de suelos, así como a la información almacenada en ellos, relaciones imperceptibles para la existencia humana.

El desarrollo de esta conexión tiempo-espacial sucede de manera relacional entre los elementos abióticos y biológicos que los conforman. Su contexto es constructivo en tanto que no sea violentado por eventos naturales o la actividad humana; y en un plano de las escalas, su proceso es regional, en tanto que forma parte de procesos que forman parte de la región conocida como Sierra Nevada.

En términos del lago y su zona de inundaciones, la asimilación de las conexiones tiempo-espaciales expresan una predominancia de lo temporal sobre lo espacial desde la perspectiva humana; pues la

recuperación relativamente rápida del gran cuerpo de agua, con los espejos y afluentes permanentes y torrenciales, permiten reconocer esta condición en la que reaparecen los espejos de agua y desembocaduras temporales en este espacio.

Sobre el tipo de desarrollo que tienen el lago y los otros cuerpos de agua, se aprecian una serie de vínculos entre flora, fauna, agua y sedimento lacustre, que entablan un proceso relacional particular de este ecosistema. Y en términos de su escala, de la misma forma que la zona del somonte, es regional; puesto que la superficie de mil hectáreas del Lago Nabor Carrillo, rebasa esta zona, abarcando otras áreas en temporada de lluvias; y, como se ha expresado con anterioridad, mitiga el deterioro ecológico y disminuye las altas temperaturas que provocaron la desecación total del viejo lago.

3.3. Cuidar a los dadores de vida. Formas de manejo y cuidado de la tierra y el agua

Los datos recabados en campo, así como la investigación documental, arrojan información relevante sobre las formas del manejo y cuidado ancestrales en estos pueblos; formas que mantienen cierto equilibrio entre la conservación de los ecosistemas y el devenir de los pueblos que en ellos habitan, y de los cuales obtienen ciertos bienes naturales.

El conocimiento local, en torno al manejo y cuidado de los ecosistemas, acumulado en la memoria de estos pueblos, es la expresión de un fenómeno de gran aliento que surge de la sobreposición de tres tipos de diversidad (biológica, lingüística y agrícola); en torno de la cual se constituye la memoria biocultural (Toledo y Barrera, 2008) de los pueblos ancestrales, que desde una

dinámica recursiva:

Puede entonces visualizarse como una sucesión de espirales, no exenta de alteraciones, crisis y turbulencias. Este continuo histórico revela un formidable mecanismo de memorización, es decir de representación, formación y mantenimiento de recuerdos que, en el fondo, expresa un cierto «código de memoria». En el largo plazo, esta memoria colectiva que se circunscribe a la identidad de cada pueblo o lugar, se torna una memoria de especie cuando se generaliza y se visualiza como una variación más de un recuerdo compartido genéricamente. Este recuerdo de largo aliento se halla soportado, a su vez, por la doble estructura, biológica y cultural, de todo ser humano, en este caso representado por la variación o diversidad genética y lingüística (Toledo y Barrera, 2009: 73-74).

Lo anterior ofrece indicios en torno a la relación cronotopo-memoria biocultural pues la diversidad biológica, mediante la evolución en la que el propio humano es partícipe, y que según Leroi-Gouhran permitió la creación de un tiempo y espacio humanos, condujo a la diversidad lingüística; lo que a su vez significa una forma específica de apropiación y construcción simbólica del tiempo<->espacio. Por lo que la diversidad agrícola expresaría las primeras dos, en términos de una asimilación del tiempo<->espacio de la Naturaleza en la cual se está inmerso, y de una construcción colectiva del mismo a través del lenguaje, que expresa los saberes acumulados ancestralmente en el lenguaje y en las prácticas agrícolas.

Por su lado, en el caso de la región acolhua, tal memoria se ha visto transformada violentamente por los procesos de urbanización que borraron la información en gran parte del entorno lacustre y de los pastizales, acciones que a su vez derivaron en la pérdida de la

lengua (nahua); y aunque el uso de esta aún se conserva en algunos pueblos de la montaña como San Jerónimo Amanalco, ha desvinculado en gran medida la relación de los pueblos con su entorno natural, que continúan, en cierta medida, con la práctica de estos recuerdos colectivos en torno a la conservación y cuidado de los ecosistemas.

Es así como Amanalco, al igual que los otros pueblos de la montaña texcocana, se ha organizado para proteger las áreas forestales comunales. Esto se pudo constatar en el ascenso a Monte Tláloc por los ejidos de San Miguel Tlaixpan y Tequexquinahuac, realizado el 13 de febrero de 2018. Durante el ascenso se pudo observar la existencia de senderos por donde los campesinos recorren el bosque para cortar leña. Se logró apreciar el respeto hacia aquellos árboles jóvenes, y se observó la permanencia de puestos de control en los que los pobladores vigilantes, solicitan la identificación, así como el origen y destino de los conductores que ingresan, como un acto de combate a la tala clandestina.

Esto tiene una repercusión geográfica, histórica y política porque Texcoco “viene a ser el municipio en el que su área arbolada, aunque madura, se encuentra menos perturbada. Se infiere que la zona presentó durante mucho tiempo solo dos accesos importantes, lo que permitió controlar mejor el clandestinaje” (Calleros, 2014:41). En la actualidad, estas medidas se complementan con estrategias como la inclusión en el Programa de Servicios Ambientales (foto 25), que tiene la finalidad de apoyar a los propietarios de zonas forestales por el tiempo de cinco años para la conservación y protección de los bosques; además de impulsar la generación de beneficios económicos para los ejidatarios, lo que se aprecia en la imagen del recorrido en el

ascenso.

Foto 25. Aviso del Ejido Tequexquihuac en el Programa de Servicios Ambientales durante el ascenso a Monte Tláloc. Oscar Ochoa, 2018.



Otro elemento de suma importancia es el agua acumulada por una de las cuencas más importantes de captación y aportación hidrológica para esta zona y el Valle de México, pues su ubicación favorable en dirección de los vientos del golfo permite tal acumulación, con precipitaciones de 600 a 1000 ml de media anual, lo que ha permitido cierto control y manejo por parte de los pueblos en la zona.

Tal aprovechamiento opera mediante una extensa red de canales que se nutren de los manantiales ubicados en la parte alta de la montaña, y bajan surtiendo del líquido a los pueblos. Este hecho se pudo apreciar en los recorridos realizados en La Purificación Tepetitla y San Jerónimo Amanalco, así como en el ascenso realizado

a Monte Tláloc referido con anterioridad. En la parte alta de la montaña, donde nacen algunos manantiales, los pueblos han cercado y entubado los primeros metros para proteger estos nacimientos (foto 26) que proveen de agua al pueblo de San Miguel Tlaixpan, este sistema de distribución se repite en todo el lomerío. Ante los rumores de que hay empresas que están entubando los manantiales, algunos habitantes suben periódicamente para revisar el óptimo curso de sus canales y la fluidez del líquido desde su nacimiento.

Foto 26. Manantiales resguardados y manejado por los habitantes de San Miguel Tlaixpan, Texcoco. Oscar Ochoa, 2019.



En otros pueblos como Santa Catarina del Monte se celebra el Apantla (el caño se limpia en náhuatl), que implica la realización no solo de la limpieza colectiva de los canales para que el líquido llegue a toda la comunidad, sino que representa la continuación de un modo de relación sagrada con el agua (Madrigal *et al*, 2015),

heredado desde tiempos previos al contacto europeo.

En San Jerónimo Amanalco, de acuerdo con los datos levantados en campo, también se hace un manejo comunal del agua mediante canales, en el cual se involucra toda la comunidad; en este pueblo se realizaba además una ofrenda para el dueño del agua, a pesar de que se han ido secando los manantiales; sin embargo, ante la curiosidad del foráneo y el poco *raport*, los habitantes evaden proporcionar más información al respecto.

A su vez, en la Purificación Tepetitla el manejo comunal del agua que también se realiza por medio de canales, permite el riego de árboles frutales introducidos como la manzana, el durazno y la granada, y endógenos como el tejocote, el capulín y el aguacate, cuya producción se comercializaba décadas atrás con los pueblos de la ribera.

Por otro lado, en Nexquipayac y Acuexcomac, municipio de Atenco, el manejo de las tierras de labranza se ha adaptado a la drástica reducción de agua con la desecación del lago y la consecuente desaparición de muchos pozos y ríos. Aun así, los campesinos han adecuado los cultivos para las condiciones actuales en las que la falta de agua es una constante, como lo expresa un campesino de Acuexcomac:

Me estoy dedicando a sembrar, por ejemplo, ahorita tenemos frijol, maíz y cilantro, nos estamos dedicando a lo que es el campo; de hecho, mi sobrino y mi hermano siempre se han dedicado a esto [...] regábamos con el pozo de aquí de San Bartolo, de López Portillo; entonces ya se regaba la tierra y barbechábamos con la yunta y sembrábamos maíz. Desde los 12 años empecé a trabajar aquí y siempre he vivido aquí en este municipio de Atenco (Juan Ramírez

Romero, Acuexcomac, Atenco, 5 de abril de 2018).

Pero lo más significativo en términos de la memoria biocultural, es el manejo y cuidado del entorno lacustre del que se obtiene una gran diversidad de bienes que proceden desde tiempos previos a la llegada de los españoles, que todavía se utilizan cotidianamente, y de los cuales los habitantes de esta región se ostentan como herederos.

El ahuate es uno de los alimentos más valorados en estos municipios, no solo por su alto contenido proteínico sino por el sentido cultural e histórico que han construido los pueblos a partir de este alimento tan particular, resultado de cosechar la huevera de una chinche de agua llamada axayácatl (*Corisella texcocana*), mediante la colocación de ramas a orillas del lago y canales:

Sí, la técnica normal que es: se corta el pino o el pasto y se mete al agua, y tiene una duración de un promedio entre diez a quince días, a según como esté; si está bueno, diez días lo dejamos, si está más o menos unos 15 días, en tiempo de lluvias, es por temporadas... (Juan Hernández, campesino. Texcoco, 14 de septiembre de 2019).

Por lo que este alimento se vende en 300 pesos el cuartillo (1.15 litros), y en tiempo de secas se llega a vender hasta en 500 pesos. Su estacionalidad, aunada a la reducción del lago y escasez de las charcas salinas, hace del volumen esperado en cada cosecha, una cantidad incierta.

Muchos de los conocimientos sobre el cuidado y aprovechamiento del ecosistema lacustre se han perdido con la desaparición del lago, pero algunos otros se conservan y ejecutan a partir de los cuerpos de agua existentes. Esto sucede, por ejemplo, con la extracción de la sal de tierra que se obtiene a las orillas del lago.

La extracción artesanal de sal y otros derivados de la orilla salobre del lago, se conserva cada vez en menor número; pero a partir del movimiento político-social que detonó para evitar la construcción de Nuevo Aeropuerto, su existencia se ha hecho cada vez más evidente en diversos espacios culturales, sociales y mediáticos.

Maximino Nopaltitla, reconocido en Nexquipayac, Atenco, por ser el último salinero que todavía emplea la técnica productiva aprendida de su padre por medio de la práctica y la oralidad, le ha perjudicado la construcción del aeropuerto en la zona de Atenco, pues ello le ha impedido en parte seleccionar las mejores tierras para la producción de sal.

Pues ahorita estamos sacando la tierra, pero fuera de una barda perimetral que hay, de lo que está, según el proyecto del aeropuerto, tiene una barda perimetral, entonces nosotros tenemos chance de sacar tierra en otro lado, pero por ahí mismo. Antes íbamos [al lago] a un lado a sacar, pero como había mucha agua no se podía, nomás en las orillas. De ahí acarreamos la tierra al taller que está ahí en la casa (Maximino Nopaltitla, salinero. Texcoco, 14 de septiembre de 2109).

En conjunto, el ahuate y la sal de tierra (foto 27), así como el tequesquite, son los alimentos más conocidos, y junto con la caza del pato silvestre y la producción del poxi o poxiahuac (estos últimos obtenidos en menor medida desde la reducción de la superficie lacustre) sintetizan la memoria biocultural del lago.

Foto 27. Sal de tierra, ahuate y sal negra (de izquierda a derecha), alimentos obtenidos de las márgenes del lago. Oscar Ochoa, 2019



Esta práctica casi extinta depende totalmente de las condiciones naturales del suelo, por lo que su urbanización repercute directamente en esta forma artesanal de extracción de sal. Sobre esta situación el único salinero considera: “Pues si nos dan chance de sacar todavía tierra del “bulto” aeroportuario, posiblemente sí haya más tiempo; pero si sigue el proyecto o alguna cosa que llegue más adelante, automáticamente se acaba todo el suelo de sal de tierra” (Maximino Nopaltitla, 14 de septiembre de 2019). Esta apreciación que expresa el peligro y temor que se cierne en todos los ámbitos del territorio a partir de su urbanización, es la constante que formulan colectivos y pueblos mediante diversos discursos y semiosis.

Además de estos alimentos, hay otros saberes poco conocidos

como la cosecha del alga espirulina, conocida como tecuitlatl en Mesoamérica, que aporta gran cantidad de proteínas a la dieta humana. Cuando las aguas del lago alcanzan el 35% de salinidad en tiempos de secas (Delgado, 2015) y sus aguas llegan a altas temperaturas, se generan las condiciones óptimas para el crecimiento natural del alga espirulina, iniciándose así su cosecha.

Otro bien alimenticio es el poxi, contracción del poxiahuac, que ya fue referido por doña Rosa Valverde de Chimalhuacán, al comentar que “había un gusanito que hacían requesón”. El poxi es la larva de la *Ephydra hians*, cuyos saberes se tienen más resguardados (u olvidados quizá) por los habitantes de esta región; alimento al que se sabe, le agregaban chile y epazote para darle sabor a ese requesón.

Una de las memorias bioculturales que se ha introducido recientemente (si se considera que los procesos agroecológicos previos cuentan con más de cinco siglos, y son producto de la observación y transformación del medio natural), es el cultivo del olivo y la cosecha de las aceitunas para su procesamiento.

Esta actividad se realiza en las pavimentadas laderas del Cerro del Chimalhuache en Chimalhuacán, entre las serpenteantes calles de los barrios originarios. En su casa, Josué Leopoldo Buendía Peralta, olivicultor local, afirma que los árboles de olivo llegaron en el siglo XVI con los frailes franciscanos, aunque reconoce que hay otra versión que refiere su llegada por barco, con los primeros conquistadores.

La familia Buendía es la cuarta generación de un linaje que por más de 200 años se ha dedicado al cultivo del olivo, cosecha de aceitunas, producción de aceite de oliva y otros derivados, realizando todo el proceso en casa y especializándose cada miembro

de la familia en actividades específicas.

Esta actividad, a pesar de no ser resultado de los saberes en su relación con una especie endógena, ha conservado la información suficiente en los recuerdos de algunas familias; permitiéndoles la conservación de una porción de tierras (sobre todo jardines familiares) con características muy particulares, pues según Josué “el cerro posee condiciones mediterráneas” que, por su aridez, salinidad y temperatura, le permiten al olivo un crecimiento constante.

Al considerar la forma de aprovechamiento de algunos bienes ofrecidos por los ecosistemas de la montaña, el somonte y el lago -unido a los saberes que se han acumulado en los recuerdos sociales de estos pueblos desde hace siglos o tal vez miles de años-, la memoria biocultural se inscribe en la transdimensionalidad de un cronotopo que se manifiesta en la apropiación de un tiempo-espacio natural de acuerdo con cada ecosistema: montaña, somonte y lago; de un cronotopo sociocultural expresado en distintas formas de la lengua (en San Jerónimo Amanalco todavía se habla el náhuatl) y en prácticas agrícolas que obedecen a fechas particulares y espacios determinados; y en la presencia de un cronotopo metafísico, que se construye desde la ritualidad y la mítica de cada celebración en que se establece un acercamiento con lo sagrado.

Dicha memoria en estos pueblos condensa la articulación de creencias, saberes y prácticas, que en su relación con el entorno natural constituyen un complejo (Toledo y Barrera, 2008) que se enmarca en las producciones semiótico-discursivas de la comunidad, esto es el complejo [k-c-p] que sintetiza al:

Complejo integrado por el conjunto de creencias (kosmos), el sistema de conocimientos (corpus) y el conjunto de prácticas

productivas (praxis), lo que hace posible comprender cabalmente las relaciones que se establecen entre la interpretación o lectura, la imagen o representación y el uso o manejo de la naturaleza y sus procesos (Toledo y Barrera, 2008:111).

Este complejo -para el caso de los pueblos acolhuas- comprendería las creencias en los dueños de los elementos (agua, monte, cerros), entendidos como referentes espaciales; los conocimientos expresados en los calendarios agrícolas y rituales que reflejan las transformaciones territoriales; y los trabajos colectivos que expresan la interacción entre ellos, con el entorno natural y con los espíritus.

Así, la celebración del 3 de mayo, realizada en pueblos como San Jerónimo Amanalco, en Texcoco, representa el fragmento del complejo que integra las creencias de un kosmos [k] como el culto a los cerros, como expresión en la reciprocidad de ofrecimientos a determinados cerros y fuerzas de la naturaleza a cambio de la lluvia necesaria para el ciclo agrícola; que integra parte del sistema de conocimientos almacenados en los recuerdos colectivos ancestrales que forman parte de un corpus [c] con un calendario agrícola y ritual bien establecido que delimita los tiempos de secas y de lluvias; y que se manifiesta mediante las prácticas [p] heredadas por los antepasados a través del aprovechamiento de las lluvias de temporal para conducir el flujo del agua desde los manantiales hasta las parcelas, lo que les permitirá sembrar durante los días precisos los granos de maíz, frijol, calabaza y otros.

La explicación anterior ejemplifica cómo la espiral del complejo [k-c-p] es resultado de la asimilación y producción de un cronotopo que se vive diferencialmente en los pueblos del Acolhuacan, aprovechando el movimiento de traslación de la Tierra a escala

cósmica y su repercusión a nivel global y regional con los cambios estacionales. El suceso deriva en una serie de prácticas rituales y cotidianas que marcan cada ciclo vital de las comunidades, conformando un desarrollo relacional con el cosmos, el entorno y la sociedad donde predomina el tiempo sobre el espacio; un tiempo que condensa la memoria colectiva, las vivencias y las relaciones adquiridas y perdidas que se plasman en el espacio.

En este sentido es que el territorio adquiere tal importancia para los pueblos, pues representa el tiempo vivido, y el cúmulo de vínculos que se resumen en el espacio natural-cultural-social que es el territorio. En estas comunidades el tiempo<->espacio, específicamente la forma de experimentarlo constituye la base de la pertenencia a la colectividad, pues en este escenario-acto es que surge la diversidad de sus lazos.

El caso del alga espirulina permite ejemplificar cómo tres niveles de Realidad (geográfico, ecológico y antrópico) cobran su total consistencia, al sintetizar este alimento los minerales que son arrastrados por las escorrentías y ríos de la montaña texcocana; que geológicamente hablando son las más viejas de la Cuenca, desprendiéndose las sales de sus rocas que se han asentado en el lecho del lago por más de 5 millones de años, conformando un sedimento de casi 70 metros de profundidad. Estas condiciones geológicas y geográficas posibilitan la existencia de una serie reducida de especies, que se han adaptado a las condiciones salino sódicas del agua, como el axayácatl (*corisella texcocana*) cuya huevera es consumida desde siglos antes del contacto europeo, su nombre original es ahuaotle (amaranto de agua) por semejar los huevecillos a la minúscula semilla del amaranto, este se convirtió en alimento

altamente valorado por las poblaciones ribereñas, y cuyo uso en la gastronomía local todavía pervive.

3.4. Vivir otro tiempo<->espacio.

El cronotopo calendárico de los pueblos

A pesar de factores como la acusada urbanización dentro de los pueblos, la creciente desruralización del territorio advertida por varias investigaciones, la creciente transformación de las nuevas generaciones rurales debido en parte a la migración, y la pérdida del territorio comunal como resultado de todos los factores ya señalados, resulta evidente que la defensa del territorio por parte de estos pueblos lleva a indagar el papel que este tiene en sus vidas, más allá de la importancia geográfica y ecológica.

La consideración sobre el cronotopo, como asimilación de conexiones esenciales de tiempo y espacio que los pueblos hacen desde y para su entorno, permite indagar en la intuición etnográfica que se obtuvo durante los distintos viajes a la región de estudio como parte del trabajo de campo. Por lo que se concluyó, precisamente de las reflexiones al margen, que las muchas formas de vivir el tiempo y el espacio se anudan en elementos tan obvios como invisibles a la mirada curiosa: los calendarios.

Durante las visitas a los barrios, pueblos y cerros, la constante resultó ser la incidencia de ciertas actividades de acuerdo con un tipo de calendario (ritual o agrícola que por lo general coinciden o se aproximan), pero aún en los días comunes, cuando no existió un motivo relacionado con festividades o trabajos del campo y el lago, la vivencia del tiempo resultó distinta con respecto del ámbito urbano.

En la visita realizada a la familia Buendía Peralta el 1 de julio de

2019, en el barrio de Xochitenco, municipio de Chimalhuacán, el acceso al domicilio familiar pasó del tráfico y los muchos comercios de una rectilínea Avenida Juárez al silencio y serpenteante trazo del Callejón de las Palmas, en donde algunos patios se comunican visualmente con la calle, como sucede con el de la familia Buendía Peralta (Foto. 28), pues en este se acumula un gran número de olivos en distintas etapas de crecimiento. Una apacibilidad en el espacio y un silencio casi permanente obligaron a considerar la suspensión del tiempo urbano.

Foto 28. Patio de la familia Buendía Peralta, vista desde la calle, Oscar Ochoa, 2019.



En la tranquilidad de su hogar los entrevistados reconocieron fácilmente los meses en que recolectarían la aceituna, considerando las escasas lluvias del ciclo en curso: agosto, septiembre y octubre; nombraron además otras actividades que realizan a lo largo del año como la poda, plantación y desvareto.

El espacio doméstico está ordenado de acuerdo con las actividades de cada temporada, y por lo mismo se han construido espacios para el almacenaje, procesamiento y elaboración de otros productos a partir del aceite de oliva, como cosméticos y artesanías que permiten complementar el ingreso familiar.

En San Miguel Tocuila, municipio de Texcoco, las avenidas principales contrastan con las calles y callejones que se curvan; sin embargo, el dato a resaltar es que el pueblo ha crecido tanto que desde hace ya varios años algunos barrios se convirtieron en delegaciones, formando así una unidad político-administrativa independiente, y con ello su propia iglesia con sus festividades, es decir, su propio calendario.

Durante la visita a Tocuila pude entrar en contacto con Elizabeth G. Arellano, a quien inicialmente consideré habitante de Tocuila, pero el Día de Muertos descubrí que era habitante de la Delegación Vicente Riva Palacio, y que estaba montando un desfile que podría suspenderse por la amenaza de lluvia. Ella comentó que había preparado este desfile por diez años y ahora junto con algunos compañeros y familiares, estaba tratando de realizarlo pese a la llovizna permanente, el frío y la ausencia de muchos colaboradores que habían prometido su asistencia. Elizabeth se debatía entre hacer el festival o suspenderlo, pero lo que más le importaba, según sus palabras, era “el compromiso con la gente” a pesar de la lluvia.

Lo anterior viene a confirmar la necesidad de los pueblos por apropiarse de un tiempo y un espacio propios, pues “los pueblos antiguos a menudo han conocido la alternancia de dos únicas estaciones: la cálida y la fría; mientras que los habitantes de climas no templados viven por lo menos en un sistema de calendario articulado sobre dos estaciones en general: una húmeda y otra seca (Le Goff, 1991:208); lo que aplica en el campo mexicano, específicamente el de la cuenca que se ve marcado por estas dos estaciones en términos del ciclo agrícola y de las celebraciones rituales que coinciden con estos periodos.

Un breve recorrido por los días más relevantes del trabajo de campo permite identificar las fechas que coinciden con el calendario agrícola y sus respectivas celebraciones religiosas o seculares. Lo anterior no subraya un hecho casual entre la presencia del investigador y las celebraciones registradas, sino la importancia de estas fechas con los trabajos agrícolas que todavía marcan la cosmovisión mesoamericana campesina (figura 21).

Figura 21. Calendario ritual-agrícola.

Fecha y lugar	Celebración católica	Ciclo agrícola
4 de marzo 2019 Nexquipayac, Atenco	Carnaval	Simbolismo agrícola y sexual (fertilidad)
3 de mayo 2019 San Jerónimo Amanalco, Texcoco	Santa Cruz	Petición de lluvias / inicio de siembra
16 de mayo de 2018 Tepetzinco, Atenco	Paso solar por el cenit	Inicio de la temporada de lluvias
1 y 2 de noviembre de 2019 San Miguel Tocuila y Vicente Riva Palacio, Texcoco	Todos Santos y Día de Muertos	Inicio de la cosecha de maíz de temporal/ Selección de semilla

Fuente: elaboración propia (Basado en Broda, 2013: 54-61)

A su vez, los trabajos del lago expresan una dinámica similar, en términos de los cambios estacionales que también influyen en las actividades y bienes obtenidos del lago, como lo expresa de manera sintética el trabajo desarrollado por varios investigadores de la Universidad Autónoma de Chapingo, a partir del segundo intento por construir el aeropuerto en la región (figura 22).

Figura 22. Calendario del manejo de bienes naturales en cuerpos de agua del vaso del ex lago de Texcoco. (Delgado, 2014:31)

Actividad	Nov-Dic	Ene-Feb	Mar-Abr	May_Jun	Jul- Ago	Sep-Oct
Tequesquite	X	X	X			
Alga espirulina	X	X	X			
Artemia	X					
Ahuautle				X	X	X
Tubi				X	X	X
Pato	X	X	X			X
Poxy				X	X	X

Todo lo anterior lleva a suponer que entre los pueblos acolhuas -a pesar de estar inmersos en dinámicas sociales y culturales de tipo urbano, y que la urbanización ha crecido junto con la tasa demográfica de los mismos- se vive un tiempo y un espacio, regidos en cierta medida por el calendario agrícola que divide las actividades de los pueblos en dos estaciones, consolidando un cronotopo calendárico que se mueve por estas dos temporalidades.

Como se aprecia en este breve desarrollo, el tiempo, así como el espacio, existen en la *unitas multiplex*. De ambos emergen desdoblamientos que se extienden a diversos ámbitos que van desde el cósmico hasta el local, desde el concreto hasta el metafísico y desde el lineal hasta el reversible.

En los distintos rituales se anudan y desatan los efectos de las interretroacciones de humanos, Naturaleza y deidades. El tiempo “es a la vez continuo y discontinuo; es decir, como se ha visto, evenencial, agitado por rupturas, sobresaltos que rompen su hilo y eventualmente recrean en otra parte hilos” (Morin, 1990:107). Es el tiempo<->espacio que anuda los devenires de cosmos-hombre-maíz, en una singularidad que significa sustento físico, espiritual y equilibrio cósmico.

3.5. Sabores de tierra y lago. La memoria gastronómica como forma de hacer comunidad

Durante el primer acercamiento a la región de estudio, en agosto de 2017, tuvo lugar un conversatorio con el investigador y activista Sebastiao Pinheiro y miembros del FPDT, en el Ejido El Paraíso, que se ubica al oriente de la barda perimetral del aeropuerto. Esta actividad culminó con una comida en casa de la señora Nieves Rodríguez, cuya construcción es la única que se interpone entre un camino vecinal y la continuación de las autopistas Pirámides- Texcoco, y Peñón-Ecatepec; y cuya ubicación parecería ser simbólica en la detención de las obras asociadas al proyecto aeroportuario que ilegalmente se continúan construyendo sobre los terrenos de los ejidatarios.

En este recibimiento los asistentes degustamos tortas de ahuate en salsa verde con flor de calabaza, acompañadas de frijoles y arroz (foto 29). Este guiso sería el primero de muchos que el delicado sabor del ahuate invadiría mi paladar junto con el de otros platillos más. Y es que una forma de agasajar a los visitantes, que mantienen los campesinos de la región, es por medio de halagar el paladar.

Foto 29. Plato de tortas de ahuatele en salsa verde, Oscar Ochoa, 2017



Por otro lado, doña Rosa Valverde, vecina de Chimalhuacán, nos contó que mezcla sus recetas de antes con las que actualmente realiza, porque algunos de los alimentos simplemente ya no existen:

Cocino por ejemplo cuando viene el pescado, le llamamos mixmole. Me enseñaron a hacerlo y a mi hijo le gusta mucho, el mixmole es mole de pescado en chile verde con tomate: se le pica cilantro, xoconostle, igual si quieren se le puede poner nopalitas; el pescado ya debe estar cocido todo y en 5 ó 10 minutos ya está listo...

Acá también se hace el charal, eso no lo supe hacer. Antes lo

ponían a secar y no había necesidad de que le pusieran sal porque el pescado traía su propia sal, eso yo no lo hice. También hacía pato porque también lo vienen a vender, ese sí lo sé hacer; lo hago con chile rojo y lenguas de vaca; al pato seco se le pone cilantro y el xoconostle, cebolla, ajo y luego ya se hace el mole y se cocina con el caldo que salió del pato, es muy rico [...], el pato enlodado no lo hice yo, lo hacían los pescadores y ni lo limpiaban porque lo enlodaban y prendían la fogata, y ahí los echaban y ahí lo hacían y se despellejaba: quedaba pegado el barro y ya por eso estaba toda la gente sana.

En el mes de noviembre se hacen tlixcallis que son las gorditas de maíz fresco, aquí todavía hay mucha gente que lo hace porque pasó de generación; tienen forma triangular y son dulces, a mí me gusta hacerlo es muy bueno y lo hago solo por amor, para mi familia que lo coma (Rosa Valverde Buendía, San Pedro, Chimalhuacán. 4 de marzo 2018).

En la narración anterior, desde una postura reflexiva en la antropología de la alimentación, se reconocería en el discurso de doña Rosa una idea de bienestar que comprende “la salud física, la satisfacción y la felicidad” (De Garine, 2016:109), pues sus reflexiones van en torno a un bien tripartita que comprende la salud, el amor y la satisfacción por hacer la comida.

Por otro lado, uno de los gestos más comunes entre los campesinos de Atenco es el obsequio de las hortalizas o productos que su tierra está dando en la temporada. Así ocurrió al terminar el conversatorio, antes de partir rumbo a casa de Nieves: uno de los campesinos comenzó a recolectar romeritos que se estaban dando en el ejido de manera natural y los repartió entre los asistentes.

A su vez, Juan Ramírez, también campesino de Atenco, me

obsequió 3 kilos de quelites que en ese momento estaba levantando de su parcela. Y en sus palabras había presencia de elementos tanto materiales -con respecto a la alimentación generada por la tierra- como afectivos y procurados entre ellos:

Yo le guiso a mi mamá, mi mamá ya tiene 97 años y yo hago su comida, luego le hago bisteces con nopales, frijoles: con lo que sembramos aquí en la tierra. Ahorita molimos maíz rojo y tenemos pinole, luego le hago su atolito a mi mamá, porque cuando éramos niños ella nos daba todo lo que daba la tierra: elotes, los quelites, el quintonil. Cuando estaba la cosecha de maíz mi mamá nos hacía atole de elote con masa, su piloncillo y canela, me imagino yo que nuestros abuelos comían de todo lo que les daba la tierra, por eso duraban muchos años, su mamá de mi mamá duro 105 años, ella tomaba su pulquito (Juan Ramírez, Atenco. 24 de octubre, 2018).

Un elemento fundamental en este proceso es la comensalidad, entendida como el comer y beber juntos en torno de la misma mesa, de acuerdo con Leonardo Boff¹⁴, para quien la mesa significa una experiencia y un ritual antes que un mueble. Esta proposición cobra en todo el trabajo de campo una relevancia sobre la heterogeneidad de datos recabados durante el mismo.

En los carnavales de Atenco y Chimalhuacán, las pausas para comer y beber entre los miembros de las cuadrillas y comparsas no solo significaron una pausa para recuperar las energías sino para reforzar los vínculos e incluso restaurarlos. Esto queda expresado en el carnaval de Nexquipayac, municipio de Atenco, cuando las dos

¹⁴ El texto sobre comensalidad fue publicado por varios sitios electrónicos, retomándose de <http://hoy.com.do/comensalidad-rehacer-la-humanidad/> consultado el 30 de noviembre de 2019

cuadrillas principales: La Morenita y El Toro se visitaron mutuamente, luego que años atrás la rivalidad entre ambas desatara una confrontación, rompiendo con ello la convivencia entre ambas.

Hacia el mediodía del 4 de marzo de 2019, la cuadrilla La Morenita visitó la casa de la cuadrilla El Toro, arribando el primer grupo entre bailes y gritos, esta fue recibida con porras y vivas por parte de miembros del segundo grupo (foto 30). Posteriormente, los cantos y pregones de los tlaxcaltecos portadores de la Morenita (una muñeca ataviada y venerada por la cuadrilla), marcaron el punto culminante de su presencia. La visita concluyó después que la cuadrilla fuera atendida con comida y bebida y se retirara nuevamente entre gritos, vivas y baile.

Foto 30. Cuadrilla de La Morenita visitando la casa de la cuadrilla El Toro, como parte de la reconciliación entre los dos grupos. Oscar Ochoa, 2019



Por la tarde los miembros del Toro “pagaron” la visita yendo a la casa donde la cuadrilla de La Morenita ofrecía también comida y baile. De igual manera, los bailadores del Toro y su comitiva fueron recibidos entre vivas y arengas por parte de los locales, para después ser atendidos con carnitas, arroz, mole y bebidas de todo tipo. Al retirarse la cuadrilla del Toro, el conflicto entre ambos grupos quedó formalmente liquidado, asegurando la continuación de las festividades y el mantenimiento de la tranquilidad para el siguiente año.

A su vez, durante los tres meses del carnaval en Chimalhuacán, todas las comparsas y andancias hacen un alto para comer y beber en sus recorridos por las calles de los barrios antiguos. La bebida alcohólica acompaña en demasía a los charros, charras, bailadores y comitiva. Las mesas abarcan grandes patios donde se sientan las comparsas y las familias.

Esta forma festiva recuerda en parte los carnavales antiguos, ya que en “la misma atmósfera de libertad efímera reinaba también en la plaza pública y en las comidas de las fiestas domésticas, con los dichos de sobremesa licenciosos y obscenos, pero al mismo tiempo filosóficos” (Bajtín, 2003: 72). Esto se observará con mayor claridad en las andancias (foto 31) conformadas por vecinos organizados para festejar el carnaval con disfraces varios y económicos, en los que la inversión hombre-mujer, humano-animal, bueno-malo, resulta común.

Foto 31. Paso de una andancia por el espacio de baile de la comparsa Los Tiburones. Oscar Ochoa, 2018.



En estos eventos festivos la comensalidad refuerza, regenera, inaugura el vínculo de un modo casi sagrado, pues resulta ser una ofrenda que se brinda en el terreno de la tradición, y por lo tanto en las formas de los antepasados, adquiriendo la forma contractual de una reciprocidad (Mauss, 1979) en la que las partes se comprometen a mantener el vínculo.

Por su lado, los alimentos originarios que los vecinos de estos pueblos ofrecen en su mesa, llevan en sí una carga ideológica, identitaria, que reclaman del invitado su atención mediante la exposición de algo tan íntimo como importante, pues estos pueblos, como todas las sociedades en su alimentación, expresan “el lugar del ser humano en el universo, las relaciones que tiene con los reinos animal y vegetal y, generalmente, los alimentos fundamentales que

corresponden a cada uno de los diferentes grupos de la sociedad” (Gracia Arnaiz, 2000:52); así cuando se ofrecen al fuereño las tortas de ahuate, los frijoles hervidos con tequesquite, las tortillas hechas a mano, los quelites o los romeritos, lo que se está ofreciendo es una forma de ser: es una presentación del campesino en su relación con el cosmos.

Al interior de los pueblos, se reitera la memoria adquirida en el grupo familiar, en los comportamientos aprendidos que se ejecutan, con cierto rigor, hacia los extraños, pero con holgura y desparpajo en la familia. En la mesa se recupera la memoria de los ancestros, se recrean los vínculos con los presentes y se evoca mediante el sabor, la pertenencia a la tierra.

Esto encuentra muy claramente su expresión en el dicho de una mujer de Atenco que comía a mi lado en casa de la señora Nieves, al concluir el conversatorio con Pinheiro, ella dijo: “comamos de la tierra porque después ella es la que nos va a comer”, lo que demuestra la conciencia de una existencia efímera que se halla inmersa en la recursividad materia-energía.

3.6. Ofrendas en lo alto y en lo bajo. El culto a los cerros y a los muertos como forma de pertenencia a la comunidad

La aprehensión del mundo por parte de los sujetos implica la reiteración del ego y del alter en cada intercambio, en cada ritual de lo cotidiano y de lo excepcional. Ante la amenaza constante de la extinción del vínculo, por desaparición de los sujetos o del mismo enlace, la memoria afianza de manera provisional y reiterativa estos lazos y procesos de reafirmación entre mismidad y otredad. En los pueblos de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, las formas de

reconocimiento entre lo propio y lo ajeno están asentadas en la densidad conceptual, simbólica e ideológica de lo que se ha llamado cosmovisión.

Los calendarios festivo y agrícola, como ya se ha visto, siguen marcando en cierta medida la pauta de los intercambios entre un ego y un alter, al interior y exterior de las comunidades que, pese a la desbocada urbanización, reiteran su vínculo permanente con la tierra, con los ancestros y con la colectividad.

Las festividades con mayor participación de habitantes involucran un territorio étnico, un calendario ritual y una estructura social y económica que posibilita la celebración de las mismas. En los carnavales, las comparsas, cuadrillas y andancias recorren los barrios, panteones y puntos geográficos clave para la comunidad, como sucede en las cabeceras municipales de Chimahuacán y Atenco. Algo similar ocurre en celebraciones como el día de la Santa Cruz, cuando los pobladores, limpian y adornan las cruces de los cerros, parte fundamental de su paisaje ritual y elementos clave de su territorio. Esto sucede en San Jerónimo Amanalco, Texcoco, con las parejas de fiscales que recorren la cima de los cerros Tlapahuetzia y Coatmulco, desarrollando labores de restauración y limpieza de las cruces.

En otras localidades los habitantes y miembros del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), reconstruyen rituales para pedir buena cosecha y buen tiempo, mientras ofrecen semillas y otros frutos de la tierra; tal como lo celebran los habitantes de Nexquipayac, Atenco, el 16 de mayo durante el paso solar por el cenit en la cima del Cerro del Tepetzinco.

En la misma fecha, pero lejos de la región, en la entrada del Museo Nacional de Antropología, miembros de la Coordinadora de Pueblos

y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM) y habitantes de la región, efectúan danzas y un ritual para pedir por las buenas lluvias, al tiempo que piden “a nuestras deidades del agua y todas las fuerzas de la Naturaleza ayuda para la conservación del Lago de Texcoco, que es eje de la vida y equilibrio ecológico de la cuenca del Valle de México” (ver el apartado 2.4.3.2).

Desde el punto de vista de estos pueblos, cada ritual significa un intercambio cifrado con la Otredad. Alteridad que se encuentra en la Naturaleza o en lo sobrenatural (santos patronos, dueños del agua, del monte, santos difuntos y otros). Estos intercambios se afianzan en la memoria colectiva mediante la sonoridad en la voz, el canto y la música; a través de la plástica de los cuerpos danzantes en el carnaval y fiestas patronales; en la arquitectura y paisaje de los barrios; o en el espacio vívido del ámbito doméstico.

La asimilación primigenia del *continuum* tiempo-espacial que significó la domesticación del tiempo<->espacio para hacernos humanos, y con esto, la creación de un cronotopo específicamente humano significó la inserción paulatina del tiempo<->espacio al orden simbólico para controlarlo, hacerlo doméstico -relativo al domo- (Flamarion, 2001) y abarcar todos los ámbitos de lo simbólico, lo que culminaría con la aparición del lenguaje.

Esta asimilación original se reconstruye reiteradamente en distintas modalidades del cronotopo. Desde la perspectiva transdisciplinaria, y retomando aspectos de la semiótica de la cultura, puede entenderse este continuum desde tres facetas básicas (Torop, 2017) que rigen toda producción semiótico-discursiva y que se han desarrollado brevemente al inicio de este capítulo y se exponen con mayor detenimiento a continuación:

1) En la conformación de un tiempo lineal y un espacio específico donde predomina una sola voz o punto de vista (nombrada homofonía), que se observa en novelas, monografías o artículos científicos y periodísticos, recibiendo el nombre de cronotopo topográfico.

2) En la articulación de tiempos y espacios subjetivos (personales) donde habitan varias voces de distintos sujetos (recibiendo el nombre de polifonía), se construye un cronotopo psicológico.

3) En la relación entre un tiempo mitológico (no lineal) y un espacio metafísico (imaginario) en el que aparecen voces de humanos y no humanos (lo que recibe el nombre de heterofonía), emerge el cronotopo metafísico.

En la dinámica cultural de estos pueblos, como en la de cualquier otro, estos tipos de cronotopo se traslapan, predominando uno de ellos en cada ámbito de lo sociocultural.

Una expresión del cronotopo topográfico, son los recursos legales interpuestos por los pueblos a raíz del segundo intento por construir el aeropuerto, donde tiempo lineal y espacio específico se relacionan. El Dictamen Pericial en Materia Antropológica para San Salvador Atenco, realizado por el Mtro. Itzam Pineda Rebolledo, presenta el punto de vista de un solo autor, a pesar de haber sido elaborado por varios auxiliares que reunieron la voz de algunos pobladores.

Otro caso es la demanda penal ambiental interpuesta por el Movimiento de Abogados Insumisos Zapatistas (MAIZ), que toma como base el código Xólotl para defender a los pueblos ribereños de Atenco y Texcoco frente a las acciones de gobierno por el Nuevo Aeropuerto; en este texto, que articula las interpretaciones de varios investigadores sobre el contenido del código, la voz de Juan de Dios

Hernández es la predominante.

Con respecto al cronotopo psicológico, donde tiempo y espacio subjetivos se interconectan, resalta la conmemoración de Mayo Rojo, que se realiza en los primeros días de mayo en Atenco, donde se escuchan las voces de aquellos que sufrieron la represión y se recuperan los momentos de brutalidad. También se escuchan las voces de aquellos que participaron activamente durante los primeros años del movimiento y ahora se han retirado de la lucha política, como Juan Ramírez (foto 32), quien platica con dolor:

Ya el 3 de mayo fue cuando entraron de lleno y todas las calles las tapizaron de soldados y granaderos, lo que es la carretera de Lechería-Texcoco, todos los pueblos estaban llenos de granaderos y del ejército y ellos estaban vestidos de civil, en esa ocasión el 4 de mayo entraron a las 5:30 de la mañana y pues si nos enfrentamos; claro, como eran 10 a 1 claro que nos reprimieron pues fácil (Juan Ramírez, 24 de octubre de 2018).

Foto. 32 Cicatriz del impacto de un cartucho de gas en el cuerpo de Juan Ramírez, durante la represión de 2006. Oscar Ochoa, 2018



En torno al cronotopo metafísico, como convergencia entre un tiempo mitológico y un espacio metafísico, se observan los rituales y celebraciones donde los intercambios entre humanos y no humanos tienen su punto más visible. Una primera expresión es la ofrenda encontrada en la Cueva del Chivo en el Cerro del Chimalhuache, Chimalhuacán (foto 33), que corresponde al intercambio de dones entre pueblos y Naturaleza, entregado los primeros días de noviembre para pedir buena cosecha, ya que lo relacionan con el chivo, con el diablo cristiano y en términos de los pueblos, está relacionado con el monte o la tierra no cultivada:

Como su nombre lo dice y la forma de la entrada son los cuernos de un chivo, aquí se aparece un chivo. Entonces las personas lo siguen y muchas veces te lleva a otros lugares donde existe una cueva en la que se escucha la caída del agua y un pozo profundo,

entonces dicen las personas que entras y ya no sales o que a veces sales años después... entonces allí se dice que arrojaban niños por el hoyo que se ve arriba y los arrojaban hacia una cama y lo hacían en sacrificio... (Abraham Noriega, 1 noviembre de 2018).

Foto 33. Cueva del Chivo (ofrenda depositada al interior)
1 de noviembre 2018, Chimalhuacán. Oscar Ochoa



Desde 2012, miembros del FPDT, vecinos de Atenco y otros colectivos se reúnen para celebrar el 16 de mayo la ceremonia del paso solar por el cenit; esta se realiza en la cima del Cerro de Tepetzinco (foto 34). Esta festividad de reciente creación se inspira en aspectos de la mexicanidad como cantos y danzas.

Se ofrendan frutas tales como piña, plátanos, guayabas, mangos,

maracuyá y manzanas; semillas de frijol, maíz, mazorcas, avena y otros elementos como plumas, astas de venado, conchas de caracol marino, pulseras, astillas de ocote, recipientes con pulque y aguardiente y silbatos de barro.

Foto 34. Ceremonia del Paso solar por el cenit 16 de mayo de 2018, Cerro del Tepetzinco en Nexquipayac, Atenco. Oscar Ochoa



En el municipio de Texcoco, en San Jerónimo Amanalco, la celebración de la Santa Cruz recae en los fiscales o servidores (organizados en parejas) que se encargan de limpiar, pintar y adornar las cruces colocadas en las cimas de los cerros Tlapahuetzia

y Coatemulco, para propiciar con ello, las lluvias y la buena siembra (foto 35).

En este sentido, la relación de estos pueblos con los cerros y con la tierra, se basa en una serie de intercambios que han establecido ancestralmente con el territorio.

Foto 35. Fiscales adornando la cruz principal en el Cerro de Tlapahuetzia, 3 de mayo de 2019. Oscar Ochoa



En San Jerónimo Amanalco, la relación de los habitantes con los manantiales, y por ende con los cerros, es más evidente que en otros

pueblos. En el cerro de Coatemulco, Enrique Arias, uno de los fiscales encargados de la limpieza de las cruces, me comenta que los manantiales se han ido secando, pero todavía quedan algunos subterráneos en el cerro. Dice que para los manantiales se acostumbraba sacrificar seis borregos porque “el agua tiene dueño...” Cuando le pido formalmente iniciar la entrevista se incorpora de inmediato y dice “¡No sé nada, no sé nada!” al percatarse de su indiscreción y de mi interés.

Este breve episodio permite reconocer el ámbito sagrado como propio de los intercambios de los pueblos con la Naturaleza, intercambios que ocurren en dos espacios diferenciados altitudinalmente en el cosmos: la atmósfera y el subsuelo. Además, estas regiones son representativas de las fuerzas y ciclos estacionales que rigen el año: entidades húmedas y frías en la época de lluvias, y entidades cálidas y secas en época de secas. “Son dos las fiestas actuales en las que culminan las estaciones: las lluvias concluyen con la congregación de todas las fuerzas frías el Día de Muertos; las secas concluyen con la apoteosis del calor, el Día de la Santa Cruz.” (López-Austin, 1994:162), fiestas que conservan aún una gran fuerza entre los pueblos ancestrales de estos municipios.

De acuerdo con lo anterior, estas festividades se enfocan en particulares niveles del mundo (atmósfera y subsuelo), como espacios propios de estas fuerzas; constituyendo un cronotopo metafísico particular: en la asimilación fundamental de conexiones entre un tiempo mitológico no lineal -en el cual fuerzas húmedas y frías y fuerzas cálidas y secas, trabajan y descansan cíclicamente-, y un espacio metafísico, imaginario, relacionado con el inframundo y con el gran depósito de agua que se encuentra debajo de los cerros y

que se relaciona con el Tlalocan.

De esta manera, el sonido de cohetones, el repique de campanas, el humo de incienso y ocote, las velas el olor de las flores de cempasúchil, de los guisos y las ofrendas de pan, semillas, flores, plumas y otros artículos, que adornan los altares familiares, las tumbas de los panteones y la cima de los cerros, adquiere sentido porque: “El uso tan marcado de sabores, olores y sonidos fuertes en las ceremonias agrícolas y para los muertos sugiere que parte de su función es superar las barreras entre estas realidades.” (Good, 2001:388). La trascendencia de este plano terrenal busca alcanzar las fuerzas generadoras de la tierra y el cielo, mediante el ofrecimiento de dones que la tierra entrega a los pueblos.

En este intercambio de dones, es bien sabido que no se realizan transacciones a nivel individual, sino solo entre colectividades y personas morales (Mauss, 1979), que lejos de intercambiar bienes o servicios que tienen una dimensión puramente económica, “son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa solo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es solo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente” (Mauss, 1969:160); por lo que la Naturaleza, desde el punto de vista de los pueblos, es una persona, o grupo de personas, en las que hay dueños del agua o del monte, y con los cuales se intercambian una serie de gentilezas, donde la circulación de bienes representa uno de los términos de un contrato más general y permanente.

Las implicaciones de este contrato pueden comprenderse en las palabras de los habitantes de estos pueblos que reconocen un vínculo vital entre la tierra y la gente:

Me imagino que han estado mal económicamente o que no tenían un techo; ahora tienen buen techo, buenas casas, se compraron su carrito, se compraron su tráiler y hasta ahí quedó de lo que vendieron la tierra, y ya se les acabó el dinero: algunos ya se murieron y uno se suicidó después de vender su tierra, era de aquí del municipio. Yo pregunto a los compañeros de Tocuila (Texcoco), cómo ves a la gente que vendió su tierra y me dicen que todos los que vendieron su tierra de ahí, que poco a poco se están muriendo, yo creo que hay una relación de las personas con la tierra (Juan Ramírez, 24 de octubre de 2018).

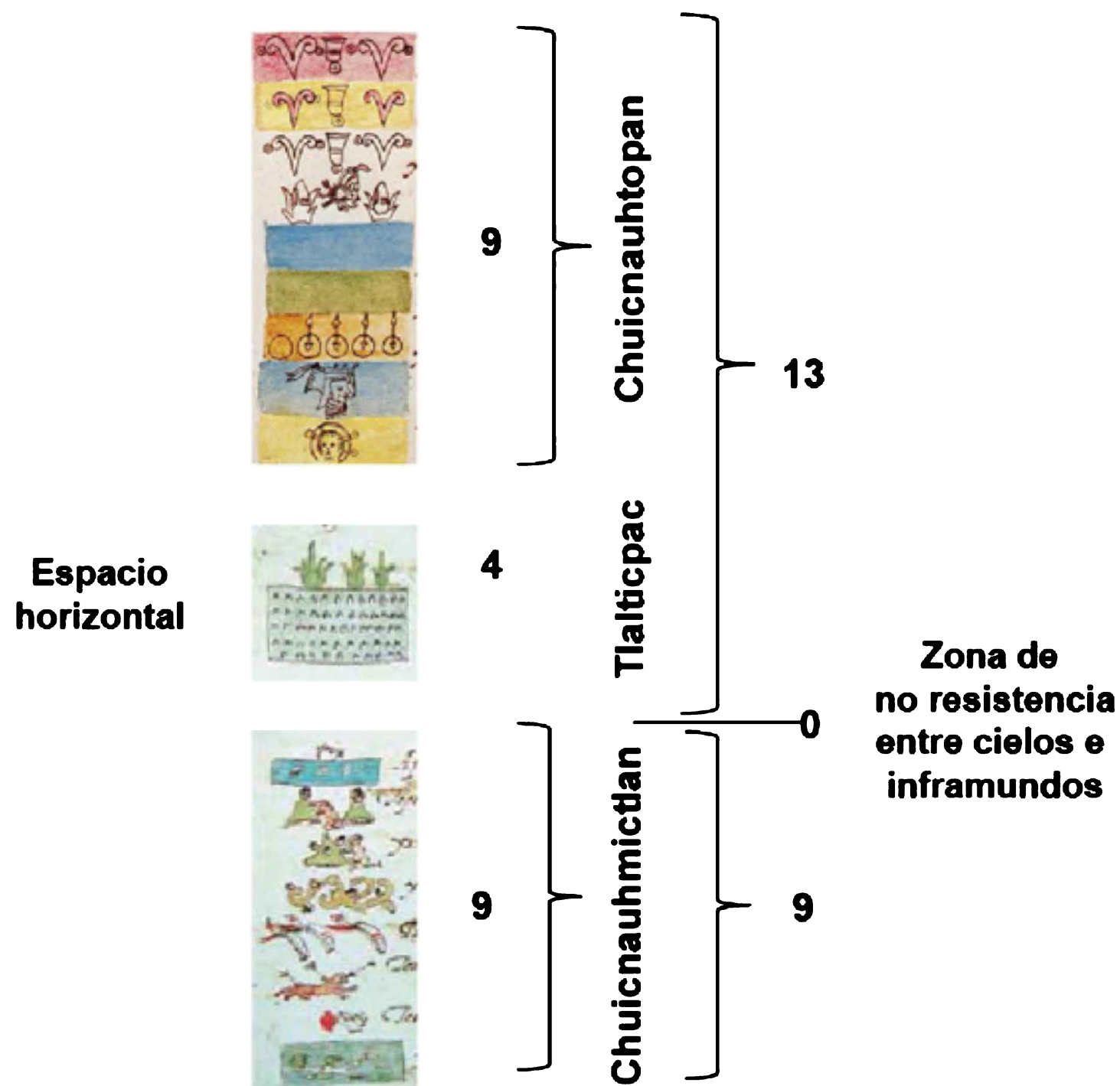
La venta de tierras, cuando el segundo decreto expropiatorio tasó un precio más alto por metro cuadrado, dio como resultado la aparición de una actitud dispendiosa entre algunos comuneros, que después de vender la tierra comenzaron a decaer en su salud y bienestar.

El suicidio de uno de ellos posiblemente haya sido resultado de la ruptura del vínculo primigenio con la comunidad, y con ello, en cierta medida, de su identidad y el sentido de la vida. Al romperse el vínculo con la tierra, también se rompe con los dueños del monte, del agua y con los antepasados, al perder su lugar en la estructura y en la vida social, se pone fin a los intercambios entre estos hombres y sus semejantes, al tiempo que los pierden con la tierra y con otros seres que en ella viven.

Esta tragedia remite nuevamente a la forma en que los habitantes de estos pueblos conciben al mundo y a la cuestión de cómo establecen los intercambios con él. Un mundo con niveles arriba y abajo, donde la tierra y los cerros juegan un papel importante, porque en el plano terrenal convergen cielo e inframundo, lo que

hace pensar que “...en la parte intermedia del cosmos, sobre la tierra –en Tlalticpac, el mundo del hombre– los ciclos de lo luminoso y los de lo oscuro, al confluír transitoriamente, tienen un segmento común que debe entenderse como la existencia mortal” (López-Austin, 1994:224). En este mismo sentido, otras fuentes reconocen al Tlalticpac como “Región del mundo de los verdaderos humanos, [y] también el primer piso del inframundo” (Báez-Jorge, 2002:120); siendo el mismo piso el primer nivel de ambas dimensiones (Figura 23), tal como se aprecia en algunos códices.

Figura 23. Estructura del cosmos según los antiguos nahuas. Los 13 cielos, los 9 inframundos y Tlalticpac como zona de no resistencia, basado en Codex Vaticanus A. (1979); para los pisos del inframundo e Historye du Mechique (De Jonghe, 1905:24), para los pisos celestes



Por lo que esta doble condición del Tlalticpac de ser el primer piso de los muertos al tiempo que es el lugar de los humanos verdaderos (figura 23), arroja luz sobre la emergencia de lo sagrado en una zona de no-resistencia entre niveles de Realidad (Nicolescu, 2009, 2006), donde pueblos y territorio interactúan en un proceso permanente de conocimiento, mediante los intercambios que establecen.

El Tlalticpac como zona de no-resistencia, donde las fuerzas de la vida y la muerte conviven al mismo tiempo, permite comprender por

qué el culto a los cerros es tan vital como el culto a los muertos entre estos pueblos; ya que el origen agrícola de estas festividades expresa una parte de la cosmovisión ancestral, reconociendo en la tierra y en las cuevas de los cerros el inicio del inframundo, pero también el lugar donde nace el alimento de los hombres, por lo que esta zona en términos transdisciplinarios es una macro-región del Tercer Oculto, donde interactúan los flujos de información y los flujos de conciencia correspondientes.

En el mismo sentido, se recupera el enunciado que Sebastiao Pinheiro me comunicó personalmente, cuando después de su conversatorio en 2017, afirmó que “la entropía como desgaste o degradación en el inframundo se transforma en valor, sabiduría y espiritualidad”, lo que concuerda con su revisión cosmogónica de diversos pueblos al relacionarla con la ciencia occidental.

La Cruz Bakongo sirve para otro tipo de orientación a la libertad. La primera etapa corresponde a la "Era del Big Bang", "sudor del Sol" y "sonrisa de la Luna", recibe el nombre de Musoni; el segundo es Kala, la ecopoyesis, la vida microscópica ocupa las aguas; en el tercero, Tukula los animales ocupan la Tierra; la última etapa es Luvémba, cuando la raza anterior a los humanos (Maghûngu) predomina. El eje vertical conecta humanos y espíritus. La fuerza aplicada a las cuatro etapas forma el ciclo en sentido contrario a las agujas del reloj (en física denominado "momento positivo" ¿será porque no crea trabajo?); Kalunga es el balance energético que separa el mundo material sobre el eje horizontal y el mundo espiritual (inframundo) debajo de él (Pinheiro, 2017:286).

Por lo anterior, en este nivel coexisten los vivos con los muertos y todo lo que está en el ámbito de la materia se presenta como

información, en tanto que lo perteneciente al dominio del inframundo aparece como el plano de la conciencia, concordando relativamente con lo postulado por Nicolescu y con la estructura ancestral del cosmos para los nahuas.

Sobre el culto a los muertos, se pudo constatar en San Miguel Tocuila que pese los densos ropajes del catolicismo, el culto encierra una fuerte relación con los antepasados y con la comunidad, ya que los días 1 y 2 de noviembre los habitantes del pueblo ajustan sus actividades según lo marca el calendario.

Después de la misa celebrada a la 1:00 de la tarde en el panteón, parejas de jóvenes recorren las calles de Tocuila llevando un triciclo con cajas que lleva la pequeña imagen de un ánima del purgatorio (foto 36), y al pasar por las casas los feligreses salen con platos de fruta, pan, bebidas dulces y velas blancas; los jóvenes inician la entrega de la ofrenda pronunciando un “Ave María” a lo que sus interlocutores responden “Sin pecado concebida”, y en ese momento comienzan los rezos por las almas del Purgatorio; al terminar entregan la fruta y el pan, que los jóvenes cuidadosamente colocan dentro de las cajas.

Foto 36. Jóvenes con imagen de la *Ánima del Purgatorio* recogiendo las ofrendas por las calles de Tocuila. Oscar Ochoa, 2019



Una vez que se recolectan todas las ofrendas, se llevan al panteón y se colocan al interior de la pequeña capilla que se encuentra en la

entrada. El día 2 se celebra una misa también a la 1:00 de la tarde y posteriormente la ofrenda se reparte entre los asistentes.

Esta redistribución de la ofrenda, recolectada un día antes y destinada para las almas del Purgatorio, representa una obligatoriedad y una regulación de las relaciones sociales a través de los familiares difuntos, cuya función es más social que religiosa (Licona et al, 2017), y en la cual el territorio también juega un papel importante, pues en él habitan antepasados muertos y familiares vivos.

El territorio como espacio expresivo “es también objeto de operaciones simbólicas y una especie de pantalla sobre la que los actores (individuales y colectivos proyectan sus concepciones del mundo” (Giménez, 1999:29), por lo que el territorio forma parte de esa zona de no-resistencia donde vivos y muertos conviven y comparten vivencias, memorias y bienes.

Esto confirma la relación territorio y antepasados, que son invitados al mundo no solo en Día de Muertos, sino también durante el carnaval, reivindicando la coexistencia entre ambos mundos; y fortaleciendo la relación con el territorio no solo por los bienes naturales y las vivencias actuales, sino por la conciencia de un pasado compartido y una alianza con los difuntos que forman parte del sedimento de recuerdos que integran la memoria.

Así lo expresa doña María Dolores:

La tradición de nosotros es que recordamos a nuestros difuntos, pues nosotros venimos a verlos cada medio año o hay veces que, hasta el año, la verdad. Yo vengo a ver a mi papá, a mi sobrino, a mi nieto y a mi hija (María Dolores Luna Rodríguez, Panteón de San Miguel Tocuila, Texcoco, 2 de noviembre de 2019).

Personas más jóvenes identifican al Día de Muertos con el entorno familiar, pues El Día de Muertos “Representa a la familia, las uniones, la unión familiar por los que ya no están aquí. Vengo a ver a mi abuelita, recuerdo que me cuidaba cuando estaba pequeño, en lo que mi mamá trabajaba (Iván Acosta, 20 años. Panteón de San Miguel Tocuila, Texcoco, 2 de noviembre de 2019).

La vida, así como la muerte, son una conjunción de tiempos y espacios que convergen en la deixis del sujeto, en el “yo, aquí y ahora” de una persona (Foucault, 1984), donde se yuxtaponen vidas de todos tiempos provenientes de todos lados; como lo reafirman los carnavaleros de San Salvador Atenco, que inician el Carnaval en el Panteón Municipal (Foto 37) para recordar a quienes ya no están en este mundo pero que, bailando, gozaron la vida.

Foto 37. Carnavaleros en el Panteón Municipal de San Salvador Atenco, llevando la celebración a los difuntos. Oscar Ochoa, 2019.



Como lo expresan los discursos y las prácticas de los sujetos, el culto a los muertos encierra un profundo sentido colectivo que pasa

por lo territorial y expresa una forma de entender el cosmos, en el que el inframundo es parte fundamental del universo, pues interactúa con el mundo de los vivos formando parte de los recuerdos colectivos del pueblo.

El nudo que amarra cielo, pueblo y tierra. Las memorias sociales, bioculturales y ecológicas

Existen ciertas prácticas semiótico-discursivas en estos pueblos que vinculan tres niveles de Realidad, en un núcleo que fortalece su relación al interior como colectivos de largo aliento, y al exterior consolida su vínculo con el entorno natural. Estas prácticas son procesos altamente codificados e involucran a todo tipo de entes: humanos, deidades, elementos naturales y ancestros.

Desde la transdisciplinarietà, esto obedecería a la correspondencia entre los flujos de información que ofrece el cosmos y los niveles de conciencia que emergen del plano subjetivo, donde el inframundo cobra vital importancia. Por lo tanto, para un universo donde se advierten empíricamente cielo, atmósfera, suelo y subsuelo, existe un nivel de conciencia congruente que históricamente ha dividido al cosmos en supramundo, mundo e inframundo.

Las celebraciones del carnaval, de La Santa Cruz, del paso solar por el Cenit y del Día de Muertos, atañen a procesos de fertilidad, el fortalecimiento de vínculos sociales, en términos de las ofrendas realizadas sobre lugares específicos que se ofrecen a los difuntos, los santos tutelares, los manantiales, las cuevas, los cerros o las fuerzas de la Naturaleza.

En términos socioculturales, cada celebración implica la reelaboración constante de vínculos mediante la obligatoriedad

expresada en la participación de los sistemas de cargos cívico-religiosos o en el trabajo colectivo; dicha reelaboración también se puede observar en el goce de los bienes y productos que la comunidad redistribuye, como ocurre en el Día de Muertos en Tocuila, Texcoco, o en los carnavales de Atenco y Chimalhuacán.

En el ámbito social y cultural de estas comunidades, la continuidad y preservación de ciertas prácticas integran los recuerdos sociales al tiempo que los enmarcan y conducen. La memoria colectiva, entendida como el acervo de los recuerdos de un grupo, posee los marcos sociales que le dan soporte y dirección a los mismos.

El lenguaje campesino que todavía existe en la cabecera municipal de Chimalhuacán y algunos barrios cercanos forma parte de estos marcos; el náhuatl que todavía se habla en San Jerónimo Amanalco en el seno familiar, así como los nombres originarios de lugares, bienes y prácticas en Atenco, permiten a los habitantes conservar el sentido de origen del cual son herederos.

En el aire flotan las notas melódicas de las bandas musicales, se escucha el tañido de las campanadas de las iglesias durante las fiestas y conmemoraciones, se perciben los cantos y rezos, y estridencia de los cohetones retumba en el ambiente; pero también se estanca el silencio, ese mismo que es valorado en estos lares por brindar un espacio para escuchar, contemplar o reflexionar.

El cuidado por la atmósfera se pone de manifiesto en la consigna lanzada por los pueblos, que exigen: “¡Tierra sí, aviones no!”, porque los restos de la turbosina que queman los aviones en vuelo cae sobre las parcelas y sus frutos, contaminándolos. Mientras que en el suelo se depositan las semillas para la siembra y se entregan las ofrendas

para los santos y los dueños de la Naturaleza. La memoria colectiva atesora: en el lenguaje, en el entorno familiar y barrial, en la música y en las festividades, en los lugares y en el paisaje, los recuerdos que le pertenecen a la comunidad.

Asimismo, las prácticas agroecológicas de estos pueblos fortalecen su relación con el entorno natural, al otorgarle los elementos suficientes para mantener una salud relativa a través de las actividades heredadas ancestralmente, mismas que han demostrado mantener un equilibrio en la coexistencia de sociedades y medioambiente.

Estas prácticas inician con la petición de buen tiempo y lluvia a los santos y a las fuerzas atmosféricas, a través de lanzar cohetones en los lugares más elevados posibles, como se realiza en San Jerónimo Amanalco el día de la Santa Cruz. También se pide a los cuatro rumbos del cosmos, como en la reelaboración del ritual cuando el sol pasa por el cenit en el Cerro del Tepetzinco, lo que implica solicitar a los dioses (supramundo) que permitan una buena temporada agrícola.

Tales actividades continúan con la ejecución de las tareas agrícolas y de campo, que permiten la obtención de las cosechas y la preparación de la tierra para el siguiente ciclo. Lo mismo sucede con las prácticas en el lago, en las cuales se ejecutan saberes en base a creencias ancestrales como la vida subjetiva del gran cuerpo de agua.

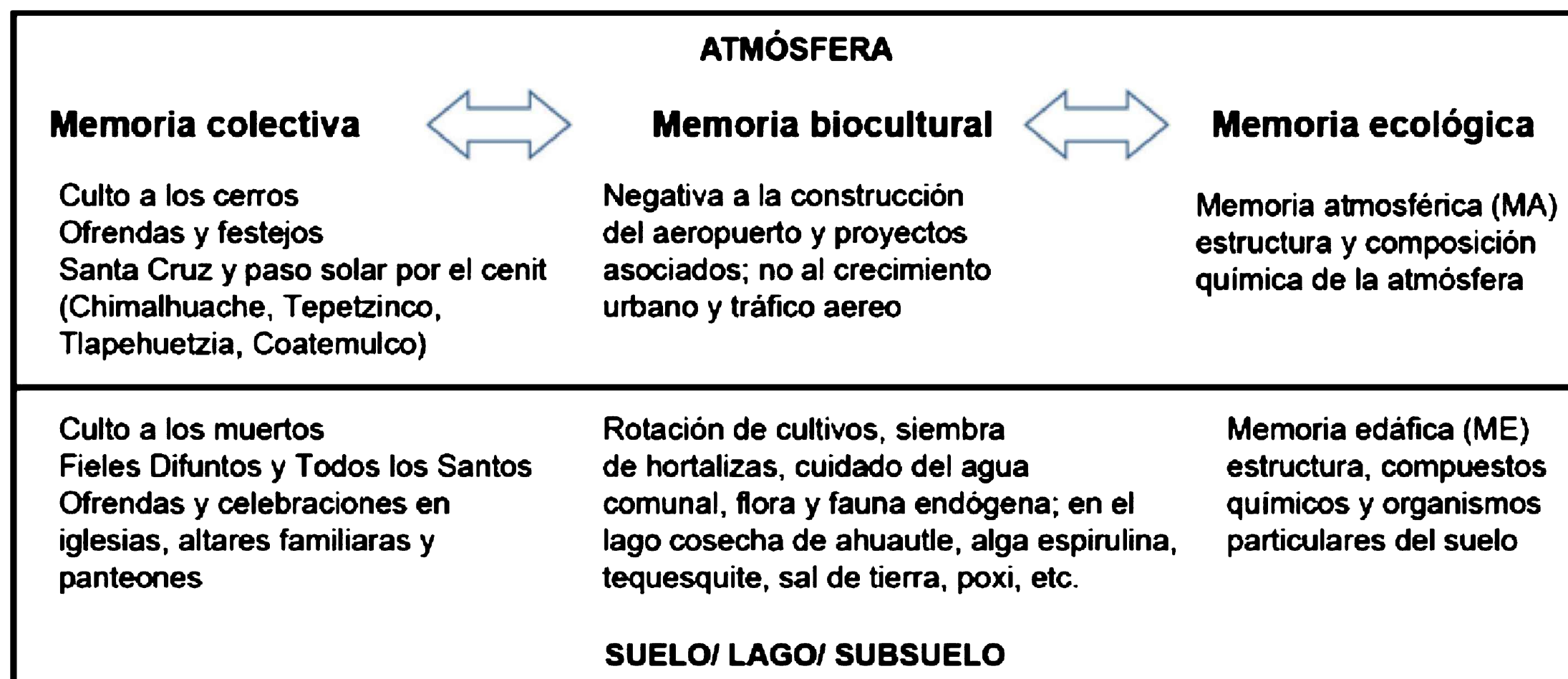
Lo anterior forma parte del cúmulo de saberes que Toledo y Barrera (2009) denominan el complejo [k-c-p], que expresan el conjunto de creencias (*kosmos*), el sistema de conocimientos (*corpus*) y el conjunto de prácticas productivas (*praxis*) que forman el “escenario giratorio” de los ciclos en los cuales se mueven.

A su vez, la relación entre ecosistemas y pueblos ancestrales se comprende desde la memoria biocultural, misma que representa el acervo de saberes y prácticas que conservan estos pueblos para el manejo y cuidado de los ecosistemas, de los cuales extraen los bienes y servicios para su vida, tales como: el agua de los manantiales, la madera de los bosques, el maíz y las hortalizas de la tierra de cultivo; así también el ahuate, la sal de tierra, el alga espirulina y otros bienes del lago, mismos que adquieren un valor social y cultural al interior de estos pueblos.

Tales prácticas emergen de la identificación del entorno que forma un cosmograma, es decir, una representación plástica del universo, que encuentra su correlato en la memoria ecológica (Montenegro, 2004), percibida desde Occidente. La memoria ecológica también tendrá dos condiciones básicas para que los ecosistemas tengan la capacidad para cicatrizar y recuperarse: memoria atmosférica (MA) y memoria edáfica (ME); entendiendo a la estructura y composición química de la atmósfera como memoria atmosférica; y a la estructura, compuestos químicos y organismos particulares del suelo, como memoria edáfica.

De esta forma, los intercambios entre hombres, deidades y Naturaleza, se consolidan mediante los flujos de energía y materia que circulan por las distintas modalidades de memoria que involucran a los múltiples niveles de Realidad (figura 24). Las ofrendas se entregan en la cima o en las cuevas de los cerros para los santos tutelares y dueños de la Naturaleza; y se consagran como pago de un contrato ancestral que reconoce la precariedad de la condición humana.

Figura 24. Articulación de los tipos de memoria que mantienen el equilibrio socioambiental en la zona del Lago de Texcoco. Oscar Ochoa, 2019



Sin embargo, estos cultos no hacen sino remitir a un solo lugar: el Tlalocan, ese paraíso terrenal que resguarda el agua y los frutos de la tierra. Ambos cultos tienen como propósito apelar a la bondad del inframundo, donde santos o dueños de los elementos, son intermediarios.

El Tlalocan es además de un lugar mítico un espacio físico, sus evidencias tangibles pueden observarse por estos municipios. En San Miguel Coatlinchan, estuvo medio sepultado hasta mediados del siglo pasado el monolito que llaman Tláloc, pero que los habitantes identifican con Chalchiuhtlicue (diosa de las aguas terrestres); en Monte Tláloc se dice que ahí vive la deidad, un volcán que representa el mítico reino del dios. “En el interior del cerro se atesoran enormes riquezas agrícolas, animales, minerales y las corrientes de agua. Las cuevas son los principales puntos de comunicación con este mundo y los lugares por los que salen vientos

y nubes” (López-Austin, 1994: 161). Por lo que cerros, y más precisamente cuevas, son las zonas de menor resistencia entre los distintos niveles del cosmos: cielo, mundo e inframundo convergen, influyéndose mutuamente, y las ofrendas llegan así de manera más directa a sus destinatarios.

El Tlalocan es al mismo tiempo paraíso y lugar de los muertos; Tláloc es el señor de los muertos y el señor de la tierra (López-Austin, 1994), su morada es lugar de muerte y lugar de vida germinal; por lo que el inframundo mesoamericano con todas las riquezas que alberga y el agua subterránea que almacena en los cerros, dista mucho del ser el infierno judeocristiano.

La degradación de la materia y la liberación de energía, que ocurren en el subsuelo, enriquecen a los pueblos mediante la agricultura y la recolección de otros productos del lago. Bajo esta lógica, no resulta fortuito que los miembros de la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM) mantengan una demanda penal ambiental en contra de SEMARNAT, CONAGUA, SCT y quienes resulten responsables, por la devastación de la Cuenca de México, provocada por la planeación del Nuevo Aeropuerto, y por las operaciones del Centro de Almacenamiento de Desechos Radiactivos (CADER) cercano Santa Lucía, Estado de México, donde pretenden construir ahora el Nuevo Aeropuerto.

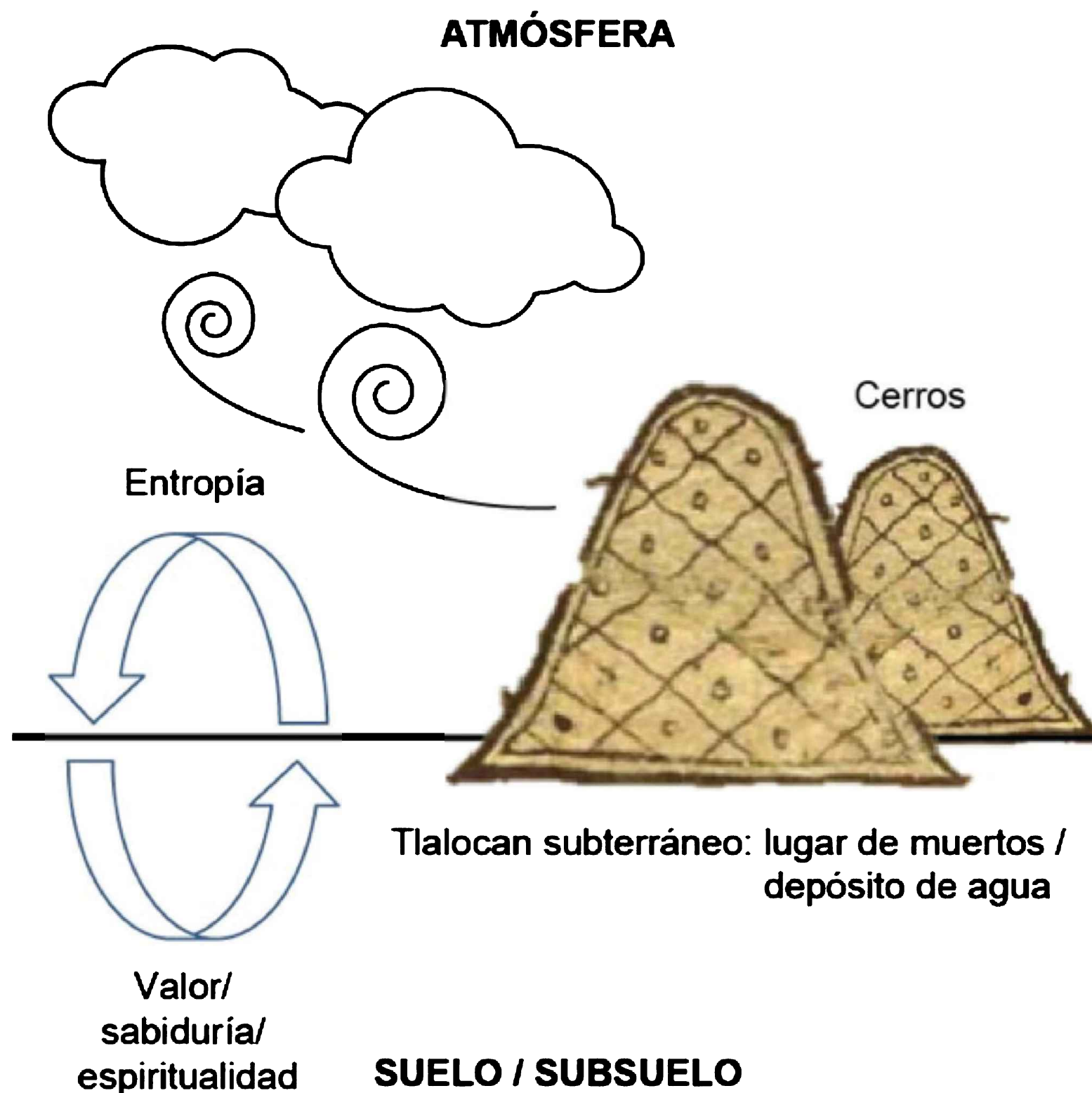
En este recurso legal, se contempla la contaminación provocada a los acuíferos Cuautitlán-Pachuca, Texcoco, Chalco-Amecameca y Zona Metropolitana; lo que demuestra que su concepción de territorio va más allá de la superficie pues llega a abarcar el subsuelo.

De igual forma, los miembros de la CPOOEM se manifiestan en

contra de la destrucción de los centros ceremoniales antiguos y de los cerros que, como se ha visto, tienen un gran valor cultural y ecológico para estos pueblos, por lo que es necesario comprender la profundidad de sus palabras.

El inframundo posee una gran riqueza en todo sentido, pues como se ha expuesto, en él nace la sabiduría, y estos pueblos lo están defendiendo con pasión y haciendo uso de todos los recursos a su alcance. Esta perspectiva conserva una lógica ancestral que pocos científicos reconocen, y que permite comprenderlo (figura 25) a partir de lo expresado desde la antropología, la agroecología y la transdisciplinariedad en torno a la estructura del cosmos para los pueblos.

Figura 25. Atmósfera-cerros-suelo, desde la cosmovisión de los pueblos ancestrales de la zona acolhua. Oscar Ochoa, 2019



En términos de la transdisciplinariedad, los dones ofrecidos por los pueblos a la Naturaleza y las deidades posibilitan el reconocimiento de lo sagrado de una región, donde sujetos y objetos entran en contacto mediante complejos ritos, con la finalidad que la tierra les brinde lo necesario para la subsistencia, al igual que la salud y la vida.

Si para Nicolescu¹⁵ la estructura ternaria de la Realidad (potencialización, actualización y estado-T), se encuentra engramada en el ser humano, este posee la capacidad para incidir en ella a partir de la zona de no-resistencia, para comunicarse con lo sagrado, mediante el contrato que establecieron los antepasados de estos pueblos con la Naturaleza y con los santos, un tratado colectivo que exige de compromisos y de retribuciones.

Así, los dones ofrecidos a la Naturaleza, santos o dueños de elementos se realizan de manera ritual, con plena apertura estésica de los sujetos al entorno, pues no hay reciprocidad sin entrega. En la cima del Tlapahuetzia, el desgaste corporal para subir cargando agua, cal, machete, cuerdas y cubetas para limpiar y adornar las cruces, solo es parte del derroche energético que implica una celebración de tal importancia.

La comida, la bebida y la música, además de la misa que celebran todos los feligreses que subieron a la cima, representa un derroche energético y material mayor. Lo mismo ocurre en la cima del Tepetzinco cada año, cuando el sol pasa por el cenit a mediados de mayo. Los derroches energéticos y materiales, pero sobre todo la entrega emotiva de los participantes, antes, durante y después del ritual, genera el punto de contacto entre humanos y deidades o fuerzas de la Naturaleza.

Estos encuentros con lo sagrado son posibles debido a la articulación de la capacidad intelectual de los sujetos, así como a su voluntad y afectos, los cuales se ponen en juego durante cada ritual.

¹⁵ Postulados ofrecidos durante el seminario La Transdisciplinarietà y las Ciencias Antropológicas, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, del 5 al 9 de noviembre de 2018.

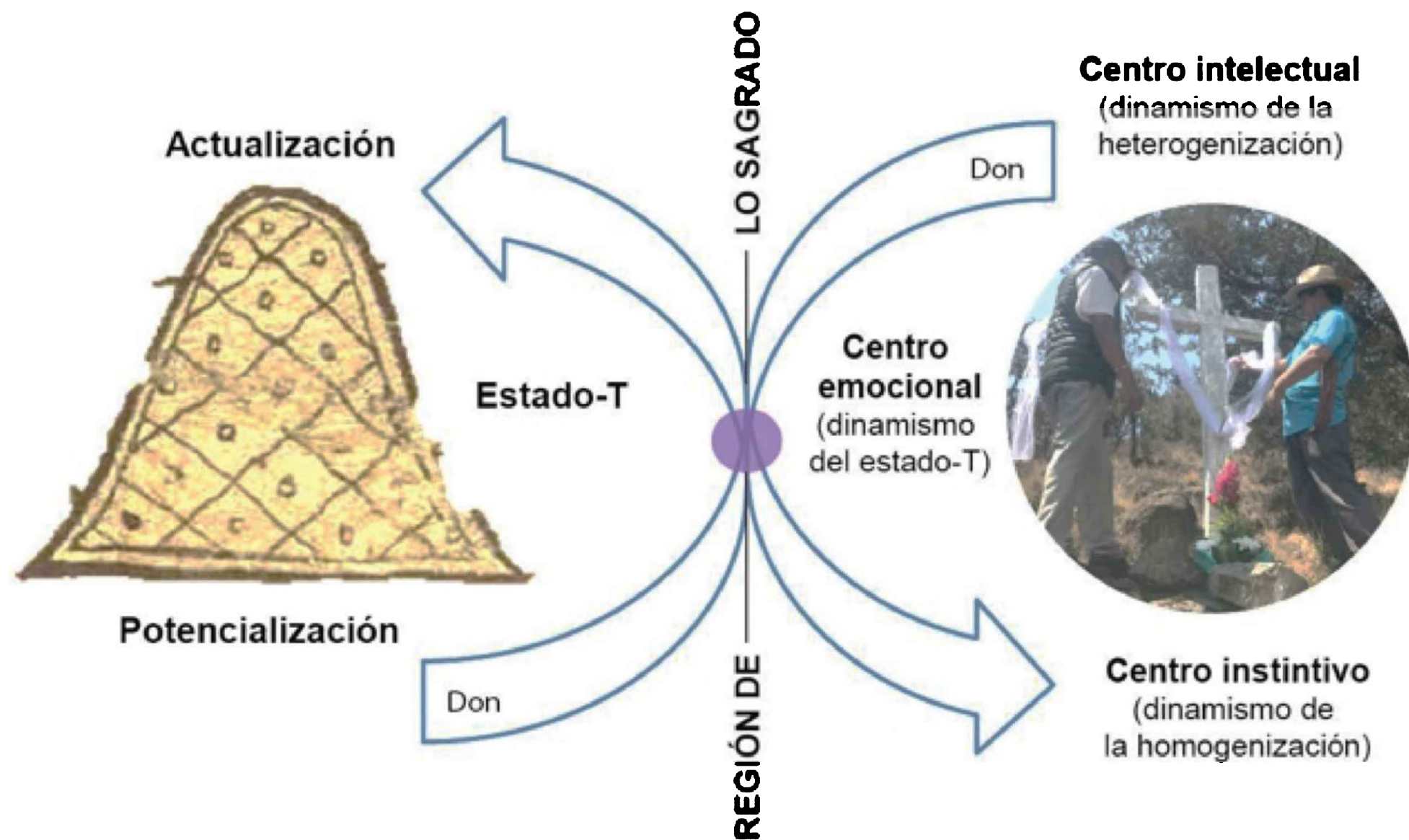
En cada acto político, ritual o festivo los habitantes de estos pueblos y miembros de los colectivos en defensa del territorio crean espacios y tiempos excepcionales en los cuales enfatizan el amor por la tierra y las tradiciones heredadas.

Desde los conversatorios hasta los carnavales, y desde las marchas hasta los rituales relacionados con la mexicanidad, la entrega de los pobladores resulta significativa, quedando manifiesta la engramación de la Realidad en el ser humano. Las palabras de Felipe Álvarez durante la bienvenida a la Ceremonia del Paso Solar por el Cenit dan claridad en este sentido: “Y bienvenidos. Les damos esa bienvenida que nos sale de aquí adentro, no nos sale del pensamiento, nos sale del alma, del corazón. Y sabemos todos, el propósito, el objetivo por el que venimos y vienen, y felicidades” (Felipe Álvarez, 16 de mayo de 2018. Nexquipayac, Atenco).

Por lo que se entiende, la afectividad ocupa un lugar importante en las interacciones que los habitantes de estos pueblos establecen (figura 26). Las capacidades intelectuales que permiten a los sujetos lidiar con la heterogeneidad del entorno, son puestas en juego para llevar a cabo las actividades propuestas; desde el centro instintivo, su voluntad es ejercida para resolver desde la homogeneidad las múltiples actividades por realizar; y desde el centro emocional, se vive la experiencia placentera, angustiante, triste o de amenaza, que transcurre.

Figura 26. Reciprocidad Naturaleza-Pueblos desde la transdisciplinariedad.

Oscar Ochoa, 2019



Posiblemente la apreciación de la cosmovisión mesoamericana a la luz de la transdisciplinariedad arroje nuevas perspectivas analíticas, entendiendo que estas resultan más cercana al pensamiento cuántico, mientras que una mirada disciplinar o interdisciplinar en occidente, solo observa en ella metáforas del cosmos.

Conclusiones

La construcción de la categoría transdisciplinaria de cronotopo ha posibilitado reconocer la conformación de tiempos y espacios contruidos social y culturalmente distintos a los experimentados en la ciudad. La categoría también permitió comprender que sus alcances van desde lo cósmico hasta lo personal y de lo físico a lo mítico.

Las múltiples visiones sobre el *continuum* tiempo-espacial (o espacio-temporal), auxilian en la comprensión de un bucle que se advierte en el horizonte de las reflexiones epistemológicas y ontológicas: la recursividad humano-cronotopo que se advierte desde la física cuántica hasta la paleoantropología, lo cual es advertido también por la psicología cognitiva. El cronotopo como construcción netamente humana, es a la vez generador de lo humano.

Por otro lado, en la relación Naturaleza-sociedad, se advierte una riqueza del patrimonio biocultural que ha sido silenciada y casi eliminada por el avance incesante de la urbanización sobre estos pueblos.

La particular conformación de los suelos de cada ecosistema permite la existencia de un tipo flora y fauna particular que se mantiene con relativa estabilidad hacia la montaña; mientras en los suelos cercanos al lago que han sido contaminados, degradados y pavimentados, se ha extinguido casi por completo la totalidad de su flora y fauna.

La memoria ecológica de los suelos, además de su diferente conformación biológica y abiótica, ha sufrido distintas modalidades de intervención; por lo que su recuperación ofrece patrones de paisaje tan distintos como la actividad humana lo permite.

En lo relacionado con el lago, hay signos alentadores sobre la recuperación de este ecosistema, ya que a pesar de haber sido desaparecido en su totalidad hacia la mitad del siglo XX, su rescate parcial mediante el Proyecto Lago de Texcoco, permite observar la “cicatrización” natural a partir de la intervención humana (ahora en sentido positivo); pues se puede observar el nuevo crecimiento de flora y fauna endógenas, las cuales se ven nuevamente amenazadas

con la construcción del aeropuerto o de cualquier otro proyecto de urbanización.

Sobre la memoria biocultural de estos pueblos, es decir, los saberes y prácticas almacenados ancestralmente para el cuidado y manejo de los ecosistemas en los que habitan, la conservación de sistemas de saberes y prácticas sobre todo en el lago, permiten que se obtengan de este una serie de bienes y especies animales de autoconsumo y comercialización, como el ahuaute, sal de tierra, sal negra, tequesquite, alga espirulina y pato silvestre; mismos que peligran por la constante amenaza de una urbanización sin freno, recrudescida ahora con la construcción ilegal e ilegítima del tramo Peñón-Texcoco de la autopista Tuxpan-México.

En la montaña cunde el temor que los ríos sean entubados por particulares, y que la tala clandestina invada los bosques que pertenecen a los pueblos de esta zona. Aun así, estas comunidades continúan sembrando maíz, frijol, haba, avena, trigo y calabacitas que venden para complementar su economía.

En las tierras cercanas al lago, a pesar de la poca agua, se siembran también especies nativas e introducidas como: quelites, maíz, frijol, romeritos, calabaza, avena, trigo, alfalfa y otras más.

Una actividad que se desarrolló con la llegada de los españoles, y que tuvo cierta expansión durante los siglos posteriores, y que se ve ahora amenazada por la poca cantidad de terrenos libres en el municipio de Chimalhuacán, es el cultivo del olivo y de los productos (aquí se emplea en lugar del término bienes) derivados de este.

En la misma tónica de la memoria biocultural, el conjunto de saberes que van desde las creencias hasta las prácticas -llamados por

Toledo y Barrera complejo [k-c-p]- en los pueblos, tienen un fuerte componente mesoamericano basado en las creencias de un calendario ritual y agrícola, el corpus de conocimientos heredados por generaciones sobre el trabajo campesino y lacustre; y las prácticas específicas de siembra, cosecha y procesamiento de los bienes generados por los bosques, llanuras y aguas del Acolhuacan.

Con respecto a la vivencia del cronotopo en los pueblos, aun cuando han sido invadidos por la mancha urbana como Chimalhuacán, el *continuum* tiempo-espacial se conforma por pautas que impone la pertenencia al pueblo, y se relacionan con el calendario ritual y agrícola: fiestas patronales, celebraciones como el carnaval, la Santa Cruz, el Día de Muertos, y otros, los cuales se anclan en lugares específicos: la iglesia, el panteón, el cerro o las calles del barrio.

El calendario ritual y agrícola de la cuenca, como en el resto del país, está dividido en tiempo de secas y tiempo de lluvias, en las cuales coinciden las festividades más importantes: petición de lluvias, inicio de lluvias, inicio de cosecha de temporal y selección de semillas.

A su vez, las actividades del calendario impuesto por la estacionalidad en el lago generan la caza del pato, la cosecha de alga espirulina, la obtención de tequesquite, sal de tierra y recolección de *Artemia*, en temporada de secas; y la cosecha de ahuate, tubi, Poxi y un mes de caza de pato, en temporada de lluvias.

El desdoblamiento de un tiempo<->espacio en varios niveles de Realidad: sagrado, ecológico, biocultural, ritual y colectivo, permiten hablar de un cronotopo transdimensional en el que interactúan humanos, deidades y Naturaleza, que se entrelazan en momentos

específicos cuando los pueblos entablan intercambios rituales con lo sagrado.

Uno de los aspectos más importantes de esta región, como se ha explicado a lo largo de este capítulo, es la particularidad que poseen los alimentos originarios que se manifiestan en una gran cantidad de recetas que se cocinan desde la parte norte en Atenco hasta la zona sur en Chimalhuacán, abarcando la zona geográfica de la montaña boscosa, las llanuras y el lago.

Un resultado social de esta variedad culinaria es la comensalidad, que inaugura y fortalece los vínculos colectivos. Desde la preparación hasta la degustación, se almacena en las familias, barrios y pueblos, una especie de memoria gastronómica que conserva sabores, texturas, olores, colores y formas de compartir la mesa en lo cotidiano y fechas particulares, mientras se entretejen afectos, recuerdos y proyectos con la convivencia.

Una expresión del *ethos* de estos pueblos se expresa ofreciendo los alimentos que la tierra brinda al visitante, que también restaura los vínculos deteriorados por la dinámica sociocultural como ofrendas de paz, lo cual sucedió entre las cuadrillas de carnaval en Nexquipayac.

Al proseguir con el tema de la comensalidad, se puede observar que esta condensa una forma de ser y de relacionarse con el mundo, pero también alcanza el grado de desarrollar una reflexión filosófica a partir del acto alimenticio.

Por otro lado, la relación con el territorio que se expresa en el culto a los cerros y a los muertos evidencia una multiplicidad de niveles de Realidad que se traslapan en las zonas liminales de lo sagrado, cuando entran en contacto antepasados, deidades, fuerzas

de la Naturaleza y humanos. Esto quedó explicitado en la ceremonia del paso solar por el cenit, durante la cual en dos lugares distintos se pidió a las fuerzas de la Naturaleza por la cancelación del aeropuerto.

En este orden, se advirtió que la superposición de cronotopos (topográfico, psicológico y metafísico de acuerdo con la semiótica de la cultura) se refleja en distintas formas durante la defensa territorial que los pueblos han desarrollado a lo largo de casi dos décadas.

Los cronotopos topográficos representados en informes, demandas y peritajes con la voz de un solo autor; los cronotopos psicológicos que expresan lo sucedido en tiempos y lugares vividos a lo largo de esta lucha con las voces de tantos que sufrieron la represión; o los cronotopos metafísicos que implican un tiempo y un espacio mitológico como las leyendas sobre espacios en los que además se realizan ofrendas todavía, expresan la voz proveniente de otros mundos.

En concordancia con esta última forma de cronotopo -la reciprocidad que genera el intercambio con este mundo-, los pueblos han desarrollado un complejo sistema de elaboradas codificaciones rituales para solicitar al supramundo e inframundo, tiempos benignos y buenas cosechas.

Sin embargo, la riqueza de estos pueblos no pasa por los objetos materiales, sino por su relación con la tierra, que al mismo tiempo es la adscripción a la comunidad; pues sin esta, no se puede reconocer a alguien que no participa en los trabajos o fiestas comunales.

Ahora bien, si los pueblos reconocen una división entre supramundo e inframundo, en la que el mundo es la parte intermedia. Esto se debe, en parte, a que los niveles de información del universo coinciden con los niveles de conciencia que estos sujetos

han desarrollado ancestralmente, y describe las interacciones al interior de cada dimensión, así como las relaciones entre estos niveles.

En el plano del mundo, el culto a los cerros, pero sobre todo a los muertos, es un proceso cuya función es más social que religiosa, siguiendo a Licona y otros (2017), por medio del cual se presentan obligaciones y expresan regulaciones que van desde la visita al panteón hasta la entrega de ofrenda que después se repartirá entre los asistentes a misa.

El panteón además de expresar una heterocronía, pues sintetiza la yuxtaposición de muchos tiempos vividos, y por eso es una dimensión del cronotopo, es sobre todo una parte fundamental del territorio comunal que reclama su participación en las actividades de los vivos.

En este sentido las creencias, saberes y prácticas de los pueblos, se han adaptado al desarrollo de los ecosistemas que les son propios, analizando las estructuras y transformaciones ecológicas, así como sistematizando los saberes en torno a un conocimiento tan válido como el científico, en occidente.

El desarrollo de una memoria colectiva que ajusta y dirige los recuerdos de las comunidades en torno a un calendario ritual y agrícola para celebrar el culto a los cerros en lo alto y el culto a los muertos en lo bajo, articula una memoria biocultural que a nivel atmosférico rechaza más aviones, la muerte de las aves y la contaminación llevada por la urbanización; y en el nivel terrestre ejecuta prácticas como la rotación de cultivos, el cuidado y manejo de bienes naturales; lo que en términos ecológicos encuentra su correlato entre la memoria atmosférica, con su estructura y

composición química, y la memoria edáfica con su estructura y compuestos químicos en los organismos del subsuelo que la conforman.

En la conclusión de este capítulo se observa un valor simbólico y ecológico en torno a la relación suelo-atmósfera, que a partir de la transdisciplinariedad es posible reconocer en la cosmovisión mesoamericana desde la concepción del Tlalocan hasta las interacciones del subsuelo con la atmósfera, a partir de la transformación material y energética que representa la muerte.

La tierra entendida desde la cosmovisión de estos pueblos adquiere entonces un valor inconmensurable, pues no solo representa los bienes de subsistencia que de ella se obtienen, sino que ella emana espiritualidad y una sabiduría con la que estos pueblos han crecido; observando que las degradaciones del subsuelo se transforman en sabiduría y valor, anclándolos a un sentido profundo de la vida.

El sentido espiritual de estos pueblos en torno a la relación Naturaleza-cultura, bien podría asemejarse a filosofías tan vastas como las de Spinoza, Goethe y Thoreau en torno a la vida. Por lo que representaría una gran pérdida para el conocimiento humano, si estas formas de vida desapareciesen a causa de una urbanización mal planificada.

CAPÍTULO IV

La atadura de los tiempos y los espacios: alianzas de los pueblos con el pasado, el entorno y el cosmos

Hay que seguir adelante, vencer el cansancio, el miedo y el deseo.

La fatiga disfraza sus intenciones.

La fatiga es sueño, curiosidad y desgano en los caminantes.

Abre bien los ojos, hijo, y sigue al pájaro Pujuy.

Él no se equivoca. Su destino es como el nuestro:

caminar para que otros no se pierdan.

(Abreu, 1997:51)

Introducción

La categoría de sujeto, tan presente en los estudios políticos y sociales disciplinares e interdisciplinares, presenta un reto para este análisis -dada su perspectiva transdisciplinaria-, específicamente cuando se refiere a sujetos que desde la óptica de los pueblos ancestrales rebasan el ámbito de lo humano. El inicio de este capítulo se centra en la construcción de un sujeto transdimensional, tomando como base las oposiciones que marcan las posiciones objetivas y subjetivas con respecto de un sujeto que en sus inicios se consideró consciente, racional, coherente, libre y autónomo; pero que con el avance epistemológico de ciertos campos disciplinares e interdisciplinares como la psicología, el psicoanálisis, la economía política y otros, se reconoció como inconsciente, irracional, incoherente, sujetado y no libre.

Los aportes desde los campos de la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad, permiten reconocer un sujeto en el plano humano que además está constituido por fuerzas que lo impulsan a llevar el conocimiento a expresiones máximas de la creación, así como a niveles profundos de destrucción; a realizar tanto las acciones más sublimes y benéficas como las más triviales y derrochadoras. Tales actitudes pudieron apreciarse en algunas actividades registradas a lo largo de esta investigación.

En el ámbito de lo no humano -desde el pensamiento complejo, transdisciplinario y decolonial- se observan entidades que para los pueblos son existencias materiales, como animales, vegetales y objetos, pero también se advierten fenómenos, ecosistemas y espíritus, con los cuales entablan una serie de intercambios para mantener no solo su estilo de vida, sino la vida misma, a partir de su relación con el cosmos tal y como lo conciben.

En un segundo momento, se analizan estos intercambios de los pueblos desde el concepto de cosmopolítica, en un sentido amplio, rebasando los paradigmas occidentales para construir otro en sentido relacional con todos los elementos del entorno, especialmente con los más cercanos culturalmente. Esta cosmopolítica se percibe en el discurso y en ciertas prácticas semióticas de la vida sociocultural de la región, en las que estos intercambios se realizan mediante formas altamente ritualizadas; en este sentido, la política de los pueblos abarca no solo lo humano sino lo ecológico y lo cósmico, prácticas que se detallan en el apartado 4.2.

Otro elemento fundamental para el análisis está relacionado con la experiencia en su doble condición: como el fluir de los sujetos con la vida, y como la reflexión de estos en torno a significaciones,

emociones y voluntades que las vivencias les han dejado. Desde esta perspectiva, la política local se articula con la experiencia que emerge de la relación con el territorio.

La experiencia como proceso cimentado en una estructura ternaria -que se analiza desde un modelo antropológico y transdisciplinario-, permite a los sujetos experimentar el tiempo presente desde las emociones sentidas, recurrir al pasado como base de significaciones y decidir hacia el futuro; esta experiencia también permite construir sentidos que conforman un conocimiento, valores positivos o negativos en torno a las emociones experimentadas, y objetivos a partir de su voluntad como capacidad de libre decisión.

Tal estructura de la experiencia humana estaría cimentada en la estructura ternaria de la Realidad, (cf. Cap. IV. 3), la cual está inscrita en el ser humano desde los centros emocional, intelectual e instintivo, que se relacionan con el juego entre el estado-T, la actualización y la potencialización respectivamente. Dicha estructura también se manifiesta en distintas producciones semiótico-discursivas de los pueblos, como se expone en el desarrollo del apartado.

Un elemento fundamental en el análisis político de estos pueblos, se relaciona con la memoria histórica como expresión de la decisión de estos pueblos por recuperar su pasado, real o imaginado, y darle un trato especial a partir de ciertos lugares de memoria, entendidos estos como monumentos, celebraciones, registros, y otros; los cuales se articulan desde su dimensión material, funcional y simbólica, esta última la más expresiva y fundamental para los pueblos en términos de la conservación de su identidad.

La memoria histórica anclada a estos lugares y celebraciones se analiza desde tres registros etnográficos en los cuales la categoría de

lugar de memoria toma distintos matices: una cueva como lugar de rituales discretos, dos panteones en ceremonias distintas, y una conmemoración cuyo lugar se ve desbordado por la misma ceremonia; todos ellos construyen, desde la interacción de los sujetos con el espacio, cronotopos diferenciados, que se expresan en las distintas prácticas realizadas.

Una de las concepciones más diseminadas por el territorio, que condensa la relación cosmopolítica, experiencia colectiva y memoria histórica en estos pueblos es el altépetl; el cual se desarrolla en el apartado 4.5 como reflejo del territorio que condensa varias dimensiones de la cosmovisión mesoamericana, cuyos sentidos todavía se manifiestan, aunque inconexos, en esta región a partir de ciertas manifestaciones que se vinculan con distintos niveles de su Realidad.

Tales niveles fueron perceptibles desde el discurso y las prácticas de estos pueblos, y se manifestaron a lo largo de esta investigación, remitiéndonos a ciertos sentidos descritos por los investigadores de las fuentes primarias; desde lo cósmico hasta lo sociocultural, el altépetl continúa estando presente, aunque de manera velada.

Uno de los elementos fundamentales en la lucha de estas comunidades es el cuidado de la tierra y de la mujer, que cada vez tiene más presencia y rol central en los procesos políticos, revelándose como dirigente, portavoz, representante y organizadora.

En el trabajo de campo y en las entrevistas, la interacción se dio con amas de casa, activistas, gestoras, esposas, estudiantes, pero sobre todo con mujeres trabajadoras de todas las edades, las cuales no solo mantienen sus hogares, sino que representan la principal parte de la economía local en sus distintas actividades, y participan activamente

en la defensa del territorio y su forma de vida local.

En términos políticos, el análisis de discurso se centra en las materialidades como generadoras del sentido, más allá de la superficie del discurso y la semiosis. En un análisis de las distintas prácticas semiótico-discursivas se pudieron reconocer las materialidades sociocultural, histórica y del poder.

Sobre la materialidad sociocultural, el discurso de los habitantes de los pueblos ancestrales en estos tres municipios identifica con gran claridad las fiestas patronales, las festividades mayores y el calendario ritual-agrícola en bailes de carnavaleros y en publicaciones que rescatan leyendas y relatos de los pueblos. La materialidad histórica se advierte en la semiosis de los lugares de memoria locales como los códices, las celebraciones relacionadas con monumentos y algunos relatos. En tanto que la materialidad del poder se constató en las semiosis-discursos de los colectivos más notorios de la defensa territorial en la región.

Otro de los temas centrales para el análisis del discurso, es el relacionado con los procedimientos de control sobre el mismo discurso en términos de las restricciones y las censuras que se imponen en determinadas coyunturas. Estos procedimientos se pudieron observar en el discurso de los dos colectivos más representativos de la defensa territorial, cuyas posiciones políticas han causado ciertos desencuentros. Las restricciones pasan por las formaciones discursivas, las imaginarias y por los procedimientos de control del discurso, que evidencian esta oposición entre los colectivos, pero cuyas referencias mutuas siempre críticas, son respetuosas.

Una breve descripción de tales formaciones iniciaría con las condiciones de producción, circulación y recepción de las semiosis-

discursos, que se conforman por la composición social, entendida esta como la forma en que se articulan los modos de producción, la estructura de clases sociales antagónicas, la superestructura y forma del Estado (Haidar, 2006) de una sociedad, en un momento dado de su desarrollo histórico; como es el caso de la sociedad mexicana en las primeras dos décadas del siglo XXI, periodo en el cual se generan los dos decretos de expropiación de tierras en los municipios de análisis, y en el cual se activan también los movimientos de defensa territorial.

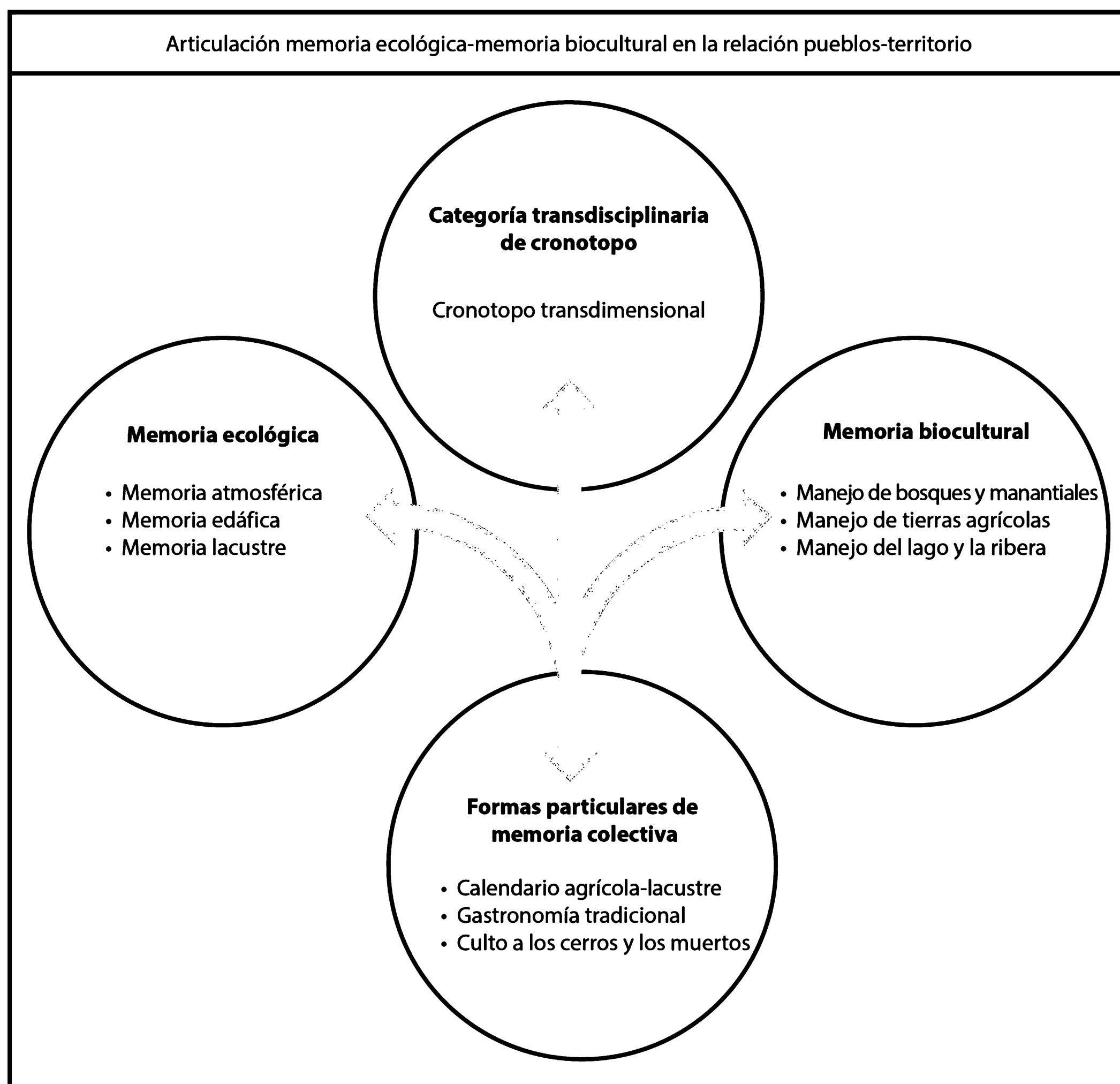
Toda formación social genera las formaciones ideológicas-hegemónicas, entendidas como las representaciones que los seres humanos se forman del mundo a partir de su lugar en la estructura social, las cuales pueden ser elaboradas y conscientes o inconscientes y no elaboradas, y circular desde los aparatos ideológicos del Estado (AI), constituyéndose en hegemónicas; pero a su vez, existen las formaciones antagónicas que modifican el sentido de la representación desde un lugar semiótico y discursivo, de acuerdo con el lugar donde se emiten estas producciones.

Así, las formaciones discursivas emergen de las anteriores como un conjunto de reglas que posibilitan la emergencia de ciertos objetos discursivos (tópicos), delimitados por procesos de “discriminación y represión”; y a su vez, las formaciones imaginarias se entienden como los lugares subjetivos donde emergen las semiosis-discursos que emiten los sujetos.

En el cierre de este capítulo, y como complemento del apartado anterior, se analiza el tema de la memoria discursiva en su expresión diacrónica de la interdiscursividad, en la que aparecen ciertos enunciados relacionados con el territorio, en tanto que otros se modifican o bien, quedan ocultos, sobre todo aquellos relacionados

con la invasión de tierras; en tanto que los silencios sobre la primera pérdida del lago y su posterior recuperación, exhiben una realidad distinta en la historia de la defensa territorial sin que esto desvirtúe su lucha, sino que evidencia cómo la recreación de su pasado proviene de una memoria que se reconfigura constantemente.

Modelo operativo del capítulo 4



4.1. El mundo vivo y dialogante. Hacia un sujeto transdimensional

En el Museo Nacional de Antropología, casi al final de la sala dedicada a los mexicas, se exhibe una diminuta pieza arqueológica en piedra verdusca, cuya ficha técnica inicia con el título “Dualidad de la época de secas y de lluvias”, y continúa describiendo la pieza: “En esta escultura se conjugan las épocas de seca y de lluvia, del ciclo agrícola indígena; el personaje lleva sobre su maxtlatl la fecha 8 Caña, su rostro va cubierto a la mitad con una máscara serpentina, asociada a Tláloc, la lluvia; la otra parte muestra su piel que señala la época de seca. Procedencia: Ciudad de México”.

Esta pequeña pieza, que representa al ciclo agrícola a través de la figura humana (foto 38), porta en sí una cualidad que se omite en la ficha técnica y que se revela como resultado de una percepción binaria de la propuesta kirchhoffiana para Mesoamérica.

La dualidad en la que se manifiestan esta y otras representaciones, tiene su soporte en un tercer término, en este caso un cuerpo humano que es la base de ambas estaciones; pues si bien “en esta cosmovisión destaca magna (y al mismo tiempo filtrada en todos los ámbitos) una oposición dual de contrarios que segmenta el cosmos para explicar su diversidad, su orden y su movimiento” (López-Austin, 1996:59), también se olvida que es su relación y el juego que nace de dos principios el que permite su alternancia; por lo que el sustento de una dualidad es la lógica de un tercer término que, como ya se ha expresado, posibilita el paso de uno y otro (secas y lluvias) en un mismo ciclo.

La conjugación de las épocas a la que se hace referencia en la ficha técnica es el tercer elemento y no solo un resultado más. En términos

transdisciplinarios tal conexión entre estaciones se refleja en un ciclo cuya existencia depende de la presencia de ambas estaciones; por lo que en principio una visión dualista omite la riqueza de la cosmovisión mesoamericana a la que hace referencia López-Austin desde la diversidad, el orden y el movimiento que imprime el juego de las dualidades, pero no por sí mismas sino mediante la alternancia, que permite la lógica de un tercero incluido, manifestado en un nivel superior.

Foto 38. Pieza arqueológica que representa la dualidad de la época de secas y de lluvias, Museo Nacional de Antropología. Noviembre de 2019, Oscar Ochoa.



Con respecto a la representación antropomórfica del ciclo agrícola indígena del altiplano, se antoja viable que una estrategia cosmopolítica de los pueblos ancestrales en todo el mundo, haya sido la de representar aquellas fuerzas del universo con las que se entablan vínculos de manera inteligible; por lo que una representación humana

facilitaría tales intercambios en una relación que abarca sentidos, decisiones y emociones.

Por su lado, en la esfera de lo humano y desde la perspectiva de la complejidad, los sujetos son seres que atraviesan múltiples realidades, son entes complejos, llenos de contradicciones e incertidumbres. Y el funcionamiento subjetivo, desde esta óptica, permite conciliar las posiciones que, desde un pensamiento simple, las supondría contrarias e irremediablemente antitéticas.

Desde la complejidad y la transdisciplinariedad, estas posturas forman parte de un *continuum* que permite comprender ambas posturas como parte de una realidad donde el sujeto es al mismo tiempo lo uno y lo otro. Para Morin, hay un *continuum* entre el *homo sapiens* y el *demens*, que permite reconocer desde sus más altas creaciones civilizatorias hasta sus más terribles destrucciones, y “lo que conforma el rasgo de unión entre el *homo sapiens* y el *homo demens* es la afectividad. Todo lo que es humano comporta afectividad, incluida la racionalidad” (Morin, 2003:135). Ello permite comprender la dimensión del recordar, palabra cuya etimología viene de *cordis*, corazón; así que recordar significa recuperar la emoción de la memoria.

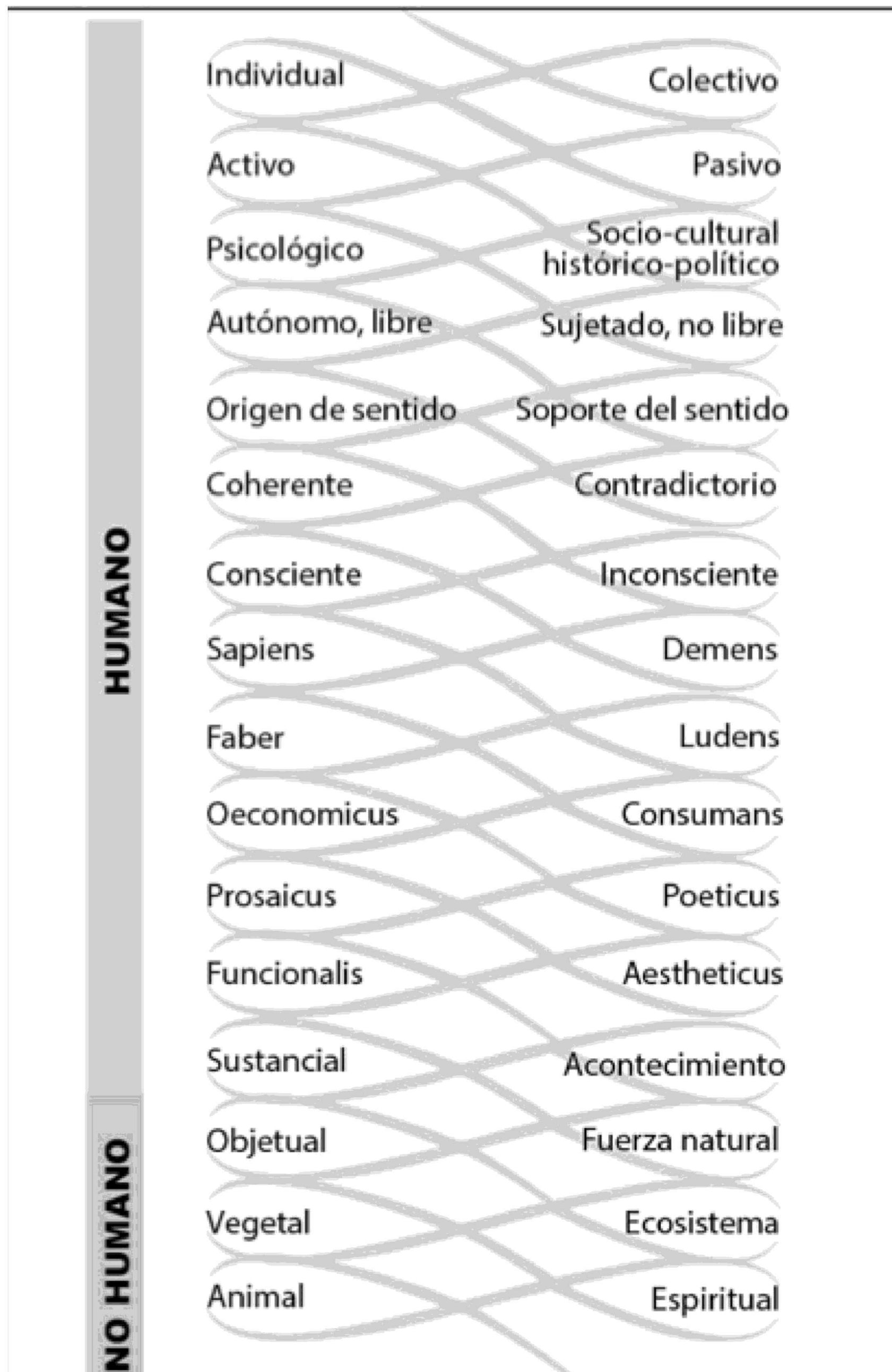
Además de la afectividad, en el ser humano hay otras dimensiones que se muestran en la diversidad de su vida sociocultural-política-histórica y económica; en la que “se actualizan y revelan las virtualidades de *homo sapiens-demens*, *faber-ludens*, *oeconomicus-consumans*, *prosaicus-poeticus*, *functionalis-estheticus*; y donde se expresa su dialógica desenfrenada” (Morin, 2003: 249). Por lo que la imagen de un ser humano unidimensional (al que denuncia Marcuse) se diluye para recuperar a un ser fecundo en su existencia.

El sujeto entonces no sólo es un ser consciente sino inconsciente, construido por recuerdos y devastado por olvidos. Por otro lado, es Julieta Haidar quien trabaja a profundidad el tema de la subjetividad desde la complejidad y la transdisciplinariedad, observando su presencia en todos los terrenos del conocimiento humano: ciencia, arte y filosofía. De acuerdo con ella, “el sujeto adquiere los siguientes estatutos: ontológico, epistemológico, lógico-gramatical, lingüístico, psicológico, del inconsciente, social, ideológico, histórico, cultural, del discurso, etcétera” (Haidar, 2006: 95). Por lo que los polos entre la postura objetiva y subjetiva se complementan, en la construcción de este sujeto transdimensional.

Aunado a la propuesta de Haidar, se incluyen otras en torno a la subjetividad como un fenómeno evenencial, acéntrico, fragmentado, múltiple, heterogéneo, contingente (Morin, 2003). Al señalar las particularidades del sujeto transdimensional, también se hace referencia al pensamiento indígena que postula la existencia de personas no humanas, otorgándoles capacidades y cualidades que en occidente carecen de lógica, como lo hace notar Mondragón (2016), con la subjetividad fractal que rebasa lo humano, llegando a los seres naturales y a los objetos.

Otras son las posturas que establecen la condición de evenencial y efecto más que sustancial y fuente del sujeto (Foucault, 2002; Zizek, 2001). Esto se complementa con la postura de Naes (1973), para quien la naturaleza es un Otro digno de atributos éticos, lógicos (además de estéticos), destinataria de los intercambios de los pueblos mesoamericanos -según León Portilla-, y que también se aprecia en los discursos de los pueblos ribereños del Lago de Texcoco (figura 27).

Figura 27. El sujeto desde la complejidad y la decolonialidad. Basado en Haidar (2006), Morin (2003) y el discurso de los pueblos acolhuas (2017-2019)



Esta construcción del sujeto permite aproximarnos a los saberes, emociones y aspiraciones de los pueblos en torno a la defensa del territorio, cuando expresan que la tierra es como una madre, que los cerros son seres sagrados, y que algunas fuerzas o elementos naturales poseen dueños o señores; llegando a considerar al lago, a los cerros y a las fuerzas naturales, como sujetos con los cuales se puede interactuar.

Al mismo tiempo permite comprender que los sujetos humanos estén constituidos por un *continuum* que va desde las expresiones más claras y luminosas de la razón y el amor, hasta las formas más inenarrables de la demencia y el desinterés; reflejadas estas en la oposición de pueblos y colectivos en defensa de la tierra por un lado, y por otro en los gobiernos y empresas que ven en la tierra solo un elemento inerte, al igual que los grupos policiacos y de choque que han reprimido, invadido y violentado la paz de estos pueblos para imponer los proyectos que supuestamente traerán “progreso” a la región.

Por lo que todo discurso o semiosis generado por estos pueblos y grupos afines defensores del territorio, en el que se alude a elementos naturales (las fuerzas de la naturaleza durante las ceremonias del paso solar por el cenit), lugares (los cerros y los ríos) y deidades (los dueños del monte o de los manantiales) como sujetos, significa algo más que metáforas y adquiere la centralidad que desde la epistemología occidental se les ha negado; ya que las relaciones que los pueblos han establecido con el territorio y las deidades o fuerzas naturaleza, adquieren un carácter sagrado por el tipo de intercambios (alimentos y buen tiempo por ofrendas y vidas animales), al tiempo que estas formas rituales significan la herencia de los antepasados,

condensando así una expresión identitaria que los distingue entre los otros pueblos.

4.2. Una alianza con el cosmos. Intercambios de los pueblos ribereños cosmopolíticos desde la ritualidad y el discurso.

Los datos expuestos en los capítulos anteriores (Cf. Caps. 3, 4) demuestran que el vínculo político de los pueblos ribereños del Lago de Texcoco se basa en un principio relacional que identifica la otredad en varios planos; llegando a establecer una cosmopolítica que alcanza lo humano y lo no humano, en el horizonte de esta alianza.

Al resaltar el ámbito cosmopolítico de la interacción humana con el universo, se hace en un sentido decolonial, lejano al paradigma moderno, privilegiando los términos relacionales del mismo, ya que:

Es preciso superar los preconceptos eurocéntricos (nortecéntricos, occidentecéntricos) –también androcéntricos– y dar visibilidad a la llamada «colonialidad del poder y del saber», cuyos registros han sido develados desde otras latitudes [...] Sin embargo, el gran reto de la transformación de las ciencias sociales no concluye con la construcción de una nueva teoría no-eurocéntrica (o no-androcéntrica). Es igualmente imprescindible que esa teoría cuestione los fundamentos antropocéntricos que han dominado las ciencias sociales desde su creación [...] Es indispensable invertir radicalmente muestras bases epistemológicas y llegar a construir, al modo de Stengers, Latour, Descola y otros, una cosmopolítica que vislumbre la gestión de una vida en común que implique no solo a los humanos, sino también a todos aquellos elementos que componen su «entorno» (Picas, 2010:57).

Una cosmopolítica concebida así, resulta útil para intentar comprender la relación de los pueblos ancestrales con su entorno, al cual consideran sujeto y con el que se establecen complejos procesos de intercambios de materia, energía e información. Por lo tanto, se puede hablar en principio de sujetos no humanos, que se vuelven interlocutores para estos pueblos y en cuyas relaciones se basa parte de su identidad.

El tipo de intercambios que los pueblos establecen con la tierra se identifica en varios estudios etnográficos como una reciprocidad generalizada, “un intercambio que a menudo se representa metafóricamente en términos de relaciones personales íntimas (Pálsson, 2001: 91); sin embargo, las construcciones metafóricas para estos pueblos adquieren un valor que radica en la aprehensión emocional de la realidad, como forma de conocimiento donde el cosmos es un interlocutor válido.

Esto queda de manifiesto en lo expresado por Juan Ramírez, miembro del FPDT, cuando se refiere a la ruptura de la relación campesino-tierra a partir de la llegada del Nuevo Aeropuerto a sus tierras:

Yo pregunto a los compañeros de Tocuila ¿Cómo ves a la gente que vendió su tierra? y me dicen que todos los que vendieron su tierra de ahí, que poco a poco se están muriendo. Yo creo que hay una relación de las personas con la tierra porque, por ejemplo, yo le comento a un familiar: ya vendí la tierra, ya me acabé el dinero y vuelvo otra vez con la tierra y le digo que me dé de comer, voy otra vez a cosechar, ¿qué me dirías tú? Oye pues si ya vendiste la tierra y otra vez vas a pedirle de comer a la tierra; ese es un mensaje de parte mía (Juan Ramírez Romero, Acuexcomac, Atenco. 5 de abril de 2018).

Independientemente de la certeza sobre la muerte de quienes vendieron la tierra, lo que Juan rescata es el valor del vínculo entre la tierra y el hombre, un lazo vital cuyo rompimiento colocaría a los campesinos en una muerte simbólica o real, desde su perspectiva; y, por otro lado, la concepción de la tierra como sujeto dador de alimentos, y femenino como la madre, con la cual se puede establecer una noble comunicación.

Incluso en algunas visiones occidentales, ya inicia un cambio de paradigma para considerar al suelo como un ser vivo, y que igual que cualquier ser viviente, este respira, se alimenta, se reproduce, y también puede morir¹⁶

Esta misma concepción aparece explícita o implícitamente expresada, en las prácticas rituales que los habitantes de los pueblos ancestrales realizan hasta la actualidad, las cuales provienen de una larga tradición o bien, se recuperan mediante reinterpretaciones; como en el caso del paso solar por el cenit en el Tepetzinco y frente al monolito llamado Tláloc, en el que se pide a las deidades y fuerzas de la naturaleza, auxilio para recuperar al Lago de Texcoco del proyecto del Nuevo Aeropuerto.

También se manifestó con certeza la acción de estas fuerzas, ya que para ellos el lago y el territorio son sagrados.

La naturaleza nos puede ayudar, nosotros esperamos un milagro y este lugar es sagrado: encierra una historia y un simbolismo; es el ombligo del país. Hay agresiones contra los ejidatarios, pero este

¹⁶Este paradigma en occidente posee algunos representantes como Carlos Abecasis que postula la condición viva del suelo. Tomado de <https://www.diariodecuyo.com.ar/suplementos/Se-viene-un-nuevo-paradigma-el-suelo-visto-como-un-ser-vivo-20170623-0096.html>

proyecto no va a funcionar por razones obvias y cósmicas (Vecino de Acuexcomac durante el Conversatorio con Sebastiao Pinheiro en el ejido El Paraíso, Atenco, 28 de agosto de 2017).

Esto exige pensar en la cosmopolítica que establecen los pueblos con el cosmos, con la naturaleza, y con otros pueblos, además de tener la concepción de este territorio como ombligo de la nación. Lo cual se repite a lo largo de los discursos como una memoria de la cultura, que se retomará en el siguiente capítulo.

El reconocimiento al cosmos, a las deidades, al entorno natural y al lago como sujetos, también se sustenta en el intercambio de dones que implica la realización de banquetes, rituales, trabajos; así como los afectos, sangre, pólvora, aromas, colores y un sinfín de energías concretadas en materia o en su desintegración por el desgaste o su aniquilamiento; lo cual espera recibir en reciprocidad buen tiempo, lluvias y buenas cosechas; pero también otros favores como la cancelación del aeropuerto.

En todo caso, las ofrendas realizadas terminan estrechando el vínculo entre los mismos pobladores, ya que lo ofrendado termina distribuyéndose entre los participantes como en las ofrendas del Día de Muertos en Tocuila o durante la fiesta de la Santa Cruz en San Jerónimo Amanalco, ambos en el municipio de Texcoco.

Por otro lado, desde la economía política de estos pueblos, el oikos (casa), no se considera un contexto inmóvil que se concibe desde occidente: un objeto inanimado del cual solo se obtienen recursos; sino que es una provisoría dinámica: una madre proveedora de bienes y con la cual se entablan afectos y gentilezas como lo hace notar Mauss.

La economía campesina local, se reviste de la carga emotiva con la que reciben los bienes de la tierra; una emotividad que resulta del don

obsequiado y rebasa el aspecto monetario de toda mercancía, recuperando su valor de uso, pero sobre todo revistiéndose de un valor emocional que estimula el compartir, así como lo hace la tierra; esto hace de la experiencia campesina y del alimentarse de la tierra, un profundo valor que rebasa para estos pobladores la valía de cambio de cualquier mercancía.

Por lo mismo, cuando en abril de 2018 Carlos Slim esgrimió sus argumentos sobre los supuestos beneficios que traería el aeropuerto en la zona de Texcoco, el FPDT le contestó en una carta abierta:

Usted dice que con el aeropuerto se trata de crear trabajo. Habla de miles de empleos. Nosotros decimos que no es el capital el que crea al trabajo sino el trabajo el que crea al capital. Legiones de obreros y asalariados a su servicio lo han encumbrado hasta el tercer lugar en la lista de los hombres más ricos del planeta. Es usted la prueba viva de que es el trabajador el que crea la riqueza y no la riqueza al trabajador. Usted lo único que quiere es hacerse más rico con el aeropuerto, no nos venga con cuentos de que solo quiere generar empleos [...] y así, usted habla de que ya ha colocado inversiones por varios millones de pesos. ¡Caray señor Slim! Nosotros hemos puesto los muertos, las violaciones y torturas, los presos, los perseguidos. Hemos invertido sangre, lágrimas y vidas.

¿Con todo su dinero puede usted pagar todo el daño que nos han hecho?

¿Puede con su dinero lograr la reparación de una vida sagrada?
¿Puede cotizar en su Inbursa el costo de reparación a una mujer violada, o un hijo arrebatado?

¿Quién ha invertido más, usted o nosotros?

(Carta abierta al señor Carlos Slim por el FPDT, fragmento. 18 de

abril de 2018. Tomado de: [link](#))

Estos argumentos que desde la economía política marxista reconocen al trabajo como generador de capital y no al revés, se articulan con los de una inversión elevada en términos de vidas, sangre, llanto, violaciones, torturas, encarcelamiento y persecución; colocando a la vida por encima del capital y de las inversiones en dinero.

Es cuando la memoria colectiva se incendia al recordar aquel mayo de 2006, que los pobladores e integrantes del FPDT llaman Mayo Rojo; por ello, durante los primeros días de mayo (foto 39), conmemoran la represión de los gobiernos sobre su comunidad.

Foto 39. Conmemoración del Mayo Rojo en la Plaza Central de Atenco, con el retrato de Alexis Benhumea Rodríguez al frente. 3 de mayo de 2018. Oscar Ochoa



Esta conmemoración además de reconstruir aquellos días infames, recupera mediante la voz de los sobrevivientes, las imágenes

fotográficas y la reproducción del mural en el Auditorio Municipal, el hecho que dio identidad al movimiento, y ciertos recuerdos que son parte del colectivo, más aún: los encuadran en estas expresiones y los conducen a su renovación para darles continuidad.

Los recuerdos que en estas fechas y sobre esta tierra se reelaboran, fungen en cierta medida como nuevas ofrendas para la vida y el cosmos. La presencia del obispo Raúl Vera para officiar una misa previa al evento artístico-político, representa esa comunión de los presentes como miembros del FPDT, y además como feligreses, vecinos, habitantes de Atenco, de la región; pero también como parte de un orden cósmico que articula al humano en un proceso de mayor orden, donde los intercambios exigen ofrendar lo que sea necesario para mantener dicho orden.

Posiblemente estas prácticas sacrificiales se encuentran arraigadas en lo profundo de la cultura nahua del altiplano. Esta propensión a la ofrenda sacrificial proviene desde tiempos anteriores al contacto europeo; cuando el intercambio de dones incluía el sacrificio desmedido de vidas humanas que alimentaran al sol, pues:

Indudablemente, la práctica sacrificial no es ni un accidente del azar ni una concesión a algún gusto maníaco larvado en el corazón de la naturaleza humana; depende, por lo contrario de un plan concentrado, un plan de salvamento y de prestigio a la vez, puesto que los hombres -los mexicanos- solo pueden salvar al mundo al precio de su confiscación total del sistema político [...] Como los dirigentes quieren contener, cueste lo que cueste, la amenaza de la disipación energética; como hay que escapar cueste lo que cueste, del desgaste galopante que corroe la máquina cósmica, los mexicanos se ven arrastrados por el engranaje vertiginoso del gasto (Duverger, 1983:

197).

Esta herencia de un proyecto de salvación cósmica -mediante una economía de la inmolación- sacraliza todo elemento del cosmos porque reconoce el flujo de energías que transitan en todo sentido, y que involucran al ser humano, pero también a todos aquellos elementos que componen su entorno, en una cosmopolítica amplia que forja de manera relacional un vínculo con todos estos elementos.

Y es desde la apertura sensorial al mundo, recuperada ahora como estesis, que trata “de los primeros impulsos de un materialismo primitivo, de esa larga rebelión del cuerpo que, desprovista de voz durante mucho tiempo, pasa a rebelarse ahora contra la tiranía de lo teórico” (Eagleton, 2006:65); por lo que esta cosmopolítica se centra en una estesis que recupera ese materialismo primigenio del cuerpo para vincularlo de manera vital con el entorno.

4.3. Fluir y reflexionar con el campo. Realidad y experiencia desde la fiesta y el discurso político

Durante el primer encuentro con miembros del FPDT en un conversatorio que organizaron con el investigador y activista, Sebastiao Pinheiro, en agosto de 2017, las primeras palabras que escuché fueron las de un joven de voz suave y expresión un tanto retraída; la sencillez de sus argumentos contrastaba con lo terrible de la información, al señalar la división que el aeropuerto había provocado en la comunidad atenquense.

Sin embargo, lo que en principio llamó mi atención fue la condensación de su discurso que, durante el transcurso del conversatorio, sintetizó ciertas formas del saber y sentir locales:

La tierra es necesaria para la vida en lo que fue el Lago de Texcoco

[...] Hace un año hubo un espejo de agua: el Lago de Xalapango, pero ya no [...] Los campesinos son imprescindibles y nos queremos mantener como campesinos, nos queremos seguir vinculando con la naturaleza (César del Valle, Ejido El Paraíso, Atenco. 28 de agosto de 2017).

Al terminar el conversatorio, César todavía dijo algo muy puntual desde el punto de vista de la experiencia, pues remarcó la idea de que “tenemos que embarazar el futuro”. Estas expresiones permiten ver una estructura de la experiencia, que puede analizarse desde la articulación, entre una perspectiva antropológica y la transdisciplinariedad, que permitiría aproximarse a la experiencia del otro, como el sedimento vivencial del cual emerge la conciencia.

El análisis antropológico de la experiencia (Turner, 1986, 1985; Díaz Cruz, 1997), parte de dos condiciones vitales para el ser humano: el fluir de la vida y la reflexión sobre la misma que hacen los sujetos. Para el análisis turneriano existe una estructura de la experiencia basada en tres elementos, los cuales se articulan también de manera triádica: 1) sentido, valor y fin; 2) pasado, presente, futuro; y 3) cognición, sentimiento y volición.

Desde esta perspectiva antropológica, el sentido o significado es resultado de una memoria autorreflexiva sobre el pasado que deriva en formas de conocimiento; lo cual se aprecia en el discurso de César del Valle cuando expresa que en la zona de Xalapango se han formado espejos de agua, ya que esta zona es de inundaciones, pero en 2018 ya no hubo tales; la idea de valor emerge del sentimiento que nace del goce del tiempo presente; esto se infiere del mismo discurso de César en el que expresa su goce por la relación con la naturaleza; y el concepto de fin o propósito surge de la voluntad que se proyecta en el

futuro; se observa, nuevamente en las palabras de César, la declaración de que ellos desean mantenerse como campesinos y quieren seguirse vinculando con la naturaleza.

La experiencia, en su doble naturaleza, como flujo de lo cotidiano es efímera e inasible; y como reflexión, emerge de momentos particulares de configuración de la identidad, individual y colectiva; son llamados por Turner performances sociales y culturales que “van modificando, afinando y solidificando los contenidos asociados a la trama conceptual de la mente: intenciones, creencias, deseos, intereses, emociones y afectos” (Díaz, 1997: 14); los cuales permiten a los sujetos reconstruirse permanentemente como seres socioculturales, históricos y políticos cuya continuidad se expresa en estas experiencias.

Lo anterior encuentra confirmación en las actividades cotidianas que realizan campesinos y pobladores de la región como Juan Ramírez Romero en sus parcelas de Atenco; Doña Rosa cocinando para su familia en Chimalhuacán; la familia Buendía Peralta produciendo aceite de oliva en el mismo municipio; o Enrique Arias de Texcoco, yendo a los tianguis de la región para vender ropa.

Ellos mismos al participar en carnavales, festividades, rituales o actividades políticas, logran integrar, modificar, ajustar y consolidar sus intenciones, creencias, deseos, intereses y emociones; las cuales configuran en momentos particulares su identidad individual y colectiva, como expresa un danzante del carnaval en Chimalhuacán.

Chimalhuacán sin carnaval no sería, es parte de la cultura de Chimalhuacán, pero es tan arraigada que Chimalhuacán lo realiza, de hecho, es el carnaval más grande del mundo, dura más de tres meses, y para la gente originaria de este lugar es maravilloso y te puedo decir que hay muchos charros que no son originarios de Chimalhuacán,

pero que les gusta y se han empapado de esta tradición (Luis García Carrasco, 28 de enero de 2018).

Por su lado, la óptica transdisciplinaria propone una estructura ternaria de la Realidad, engramada o inscrita en nosotros mismos (Nicolescu, 1985), a partir de la cual interactúan tres elementos que permiten al sujeto ser consciente del mundo y de sí: la homogenización, la heterogeinización y el estado-T. Estos se presentan en el ser humano desde un centro intelectual (donde se registra el dinamismo de la heterogeinización del mundo); un centro instintivo-motriz (donde opera el dinamismo de la homogenización del sujeto); y un centro emocional (donde opera el dinamismo del estado-T, término de interacción entre el sujeto y el objeto), que emerge de la estesis como brecha de contacto con el mundo.

El funcionamiento del dinamismo de estos centros en una persona se hace evidente en situaciones límite, como sucedió el 3 y 4 de mayo de 2006, cuando la represión se volcó sobre San Salvador Atenco.

...entonces llegó un helicóptero y ahí me subieron, ya en el camino medio abrí un ojo y entonces veo que está solo y que la puerta del helicóptero estaba a un paso y yo pensé, con la sangre todavía caliente, ahorita se lo va a cargar la chingada a este güey, entonces voy recorriéndome para aventarlo y había otro güey en mi cabeza y dice – ya está reaccionando- y así fue cuando ya no hice nada, porque dije si lo aviento me va a matar este perro; yo pensaba lo aviento y me voy sobre el piloto y lo desmadro, y ya cuando el helicóptero vaya abajo me aviento, ese era mi pensamiento con la sangre caliente, pero ya no hice nada (Juan Ramírez, Acuexcomac, Atenco. 5 de abril de 2018).

En el discurso de Juan puede identificarse la actividad del centro

intelectual que, a pesar de la gravedad de sus heridas, le permitió procesar la gran heterogeneidad de informaciones que venían del exterior, como saberse a bordo de un helicóptero, estar custodiado y reflexionar antes de empujar al policía; el centro motriz se expresó en los movimientos sigilosos para aventar al policía que estaba cerca de la puerta; y el centro emocional en la ira que experimentaba como “sangre caliente” que todavía sentía a pesar de su condición de gravedad.

De acuerdo con Nicolescu (2018), el ser humano es parte del movimiento ordenado de la Realidad; su mayor atributo es la libertad para ingresar o perturbar dicha Realidad, siendo la expresión de nuestra voluntad de poder y dominio. Pero en sentido opuesto, nuestra responsabilidad se basa en la construcción de futuros sustentables, de acuerdo con este movimiento general de la Realidad.

Es por eso que los discursos de los pueblos resultan tan importantes, ya que ese futuro sustentable, tan necesario para la transdisciplinarietà, es el que esbozan los pueblos ancestrales en su lucha por el territorio. Cuando Josué Buendía Peralta se reconoce como campesino, y expresa su voluntad de enseñar el oficio de olivicultor a su hijo, está en libertad para ingresar en la Realidad con un poder y dominio; también está haciendo uso responsable de esa voluntad en la construcción de un futuro sustentable, cuyos efectos son positivos para la sociedad y el entorno natural.

Una vez expuestas las bases de ambas teorías en torno a la experiencia como base de la conciencia, su articulación podría darse desde el vértice de la emoción, ya que para ambas ópticas (antropológica y transdisciplinaria) constituye el punto de partida del sujeto en su flujo con la vida; que además se manifiesta como el punto

en el cual todo ser humano se encuentra a sí mismo y al otro.

Así, cuando Felipe Álvarez dio la bienvenida a los asistentes a la ceremonia en el Tepetzinco, expresando “les damos esa bienvenida que nos sale de aquí adentro, no nos sale del pensamiento, nos sale del alma, del corazón”, se advierte la importancia que estos pueblos le dan a los encuentros, regidos por un fuerte componente emocional.

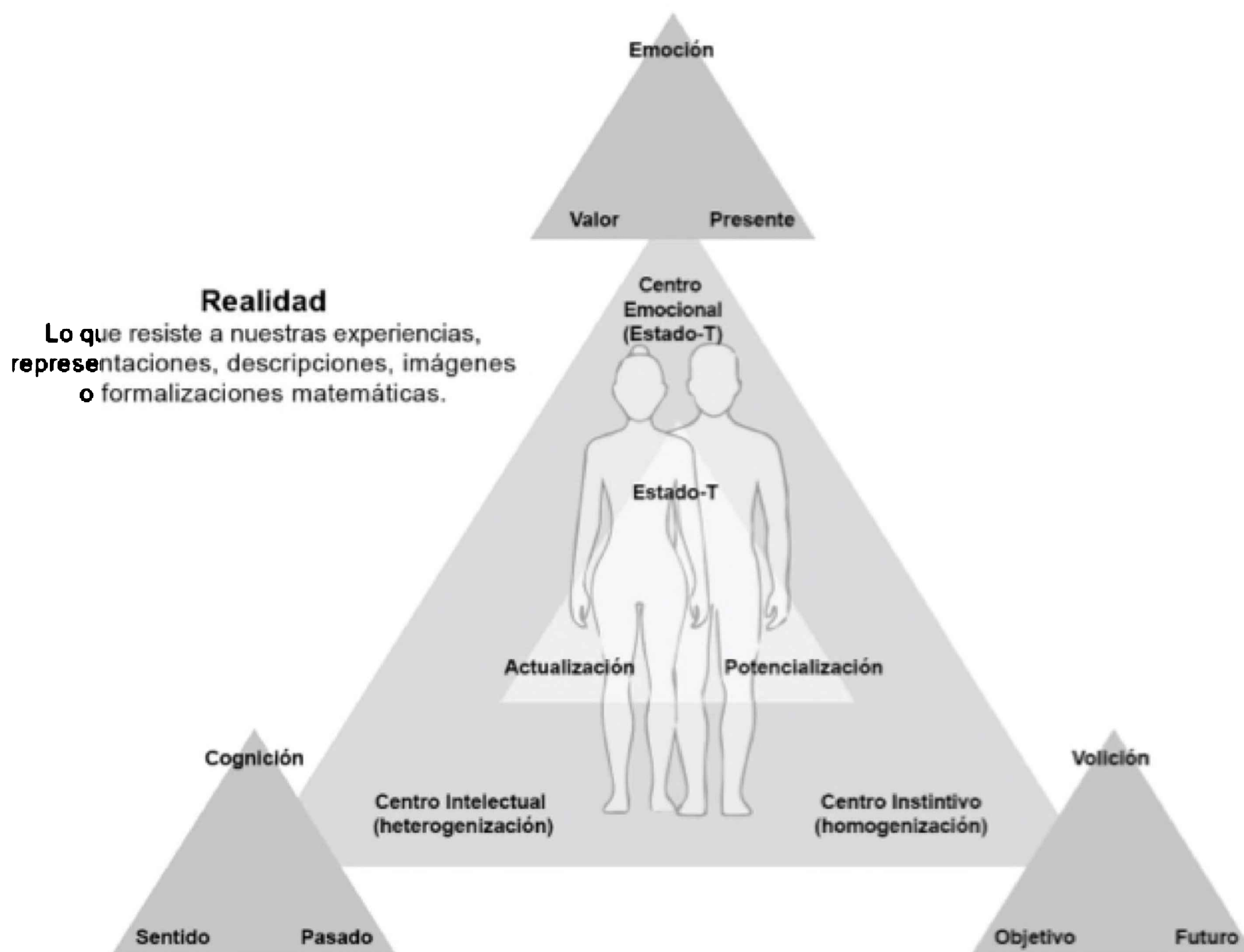
Aunado a esto, la emoción estaría conformada por un *continuum* constituido por extremos emocionales agradables y desagradables (Haidar, 2006). Al ubicar a las emociones como resultado de la actividad sensible de una evaluación, los dos polos emocionales se catalogarían como eufóricas (emociones agradables o placenteras como la felicidad, la alegría) y disfóricas (emociones desagradables como la tristeza, el miedo o el enojo) que pueden expresarse mediante actitudes y conductas.

Esto se puede advertir desde la bienvenida de corazón expresada por Felipe Álvarez, el gusto con que doña Rosa prepara la comida para su familia; o bien, las acciones policiacas que le pusieron la “sangre caliente” a Juan. Por otro lado, las reuniones de trabajo entre autoridades federales y comuneros de Nexquipayac, generaron expresiones como las de Felipe Nopaltitla, quien resaltó la diferencia entre “las leyes frías del Estado y las empresas” y “las palabras y pensamientos vivos de los pueblos”; y señaló además, la posibilidad de entendimiento, puesto que los atropellos a los pueblos han sido antiquísimos y no estaban ya dispuestos a seguirlos soportando: “tendremos que matarnos si es necesario para defender la tierra, porque no se desea el conflicto pero la situación es ya insoportable”.

La articulación entre la estructura de la Realidad (engramada en el ser humano) y de la experiencia (figura 28), integraría las tríadas en

vértices desde los cuales se reconocen los niveles de Realidad correspondiente en un recorrido concéntrico que va de lo individual a lo colectivo, atravesando los sustratos físicos, biológicos, sociales y culturales del ser humano.

Figura 28. Articulación entre la estructura de la experiencia y de la Realidad en el ser humano. Oscar Ochoa, 2019



Un análisis de la experiencia colectiva obliga considerar primeramente la arista emocional (esa región evasiva del estado-T vinculada a la estesis), donde se evalúan de manera sensible los eventos del fluir de la vida en que se hallan inmersos los sujetos humanos; la expresividad sancionada en lo social y cultural refleja los

sentimientos que el momento exige y con el cual también negocian en lo individual.

Esto quedó reflejado en la actitud de doña Alicia Galicia (QEPD) cuando se retiró silenciosamente de la celebración del paso solar por el cenit (foto 21) y tuvo un momento a solas en actitud reflexiva. Lamentablemente ya no pude preguntarle sobre aquel momento, pues “Doña Licha” falleció el 28 de diciembre de 2018, dejando un amplio legado de lucha y compañerismo reconocido por el FPDT.

La expresividad emocional que articula momentos clave en que la colectividad se recrea a sí misma, consta de signos claramente codificados: gestos, maneras, vitalidad y toda la parafernalia que exige determinada celebración y que constituyen el repertorio sígnico que imprime su huella a las prácticas semiótico-discursivas de las comunidades.

Esto se pone de manifiesto en los carnavales de la región, donde la actitud festiva y burlona de las cuadrillas, comparsas y andancias, contagian a los observadores y acompañantes que presencian los bailes en sus recorridos barriales. En Nexquipayac, Atenco, la cuadrilla El Toro realiza bailes satíricos con toreras (varones disfrazados de mujer con vestidos de colores brillantes, gran vuelo y olanes) que esquivan a los toros (niños y adolescentes enmascarados y disfrazados de toros llevando cornamentas en las manos), los cuales ejecutan saltos y movimientos ágiles al compás de la música (pasos dobles o corridos) durante su recorrido por las calles (foto 40).

A su vez, los miembros de la cuadrilla La Morenita alternan la festividad y la burla de su recorrido con la sacralidad y el respeto que le profesan al ícono que les da identidad, y del cual toman su nombre: la Niña Tlaxcalteca. La cuadrilla se detiene en algunos puntos y canta

versos muy sentidos que narran la historia de su llegada, así como el amor con el que la prometen cuidar. En este sentido, la actitud emocional del grupo transita súbitamente del regocijo a la solemnidad, en una alternancia emotiva que genera diversos relieves afectivos en el fluir del carnaval (foto 41); pues los obispos, ministros y personajes de la vida pública que son parodiados y que acompañan a la cuadrilla, anteceden los cantos para la Morenita con versos satíricos y picarescos.

Foto 40. Toreras de la cuadrilla El Toro en las calles de Nexquipayac, Atenco. Oscar Ochoa, 3 de marzo de 2019



Foto 41. Cuadrilla La Morenita cantando a la Niña Tlaxcalteca durante su visita a la casa de la Cuadrilla El Toro, Nexquipayac, Atenco.

Oscar Ochoa, 4 de marzo de 2019



En la montaña texcocana, el talante de la gente, un tanto más reservado que en la zona ribereña, vuelca su emotividad en expresiones artísticas como la música, al grado de consolidarse en esta zona una tradición musical; lo que invita a pensar en el carácter apolíneo de estos pueblos, sin determinar su complejidad cultural por esta categoría, pero sí a considerarlo como un rasgo distintivo.

En la celebración de la Santa Cruz, los fiscales de San Jerónimo Amanalco acuden en parejas a limpiar, pintar y adornar las cruces de los cerros Tlapahuetzia y Coatmulco, con listones y flores. Entre el estallido de cohetones y el soplar del aire de la montaña, los matrimonios encargados de renovar el arreglo de las cruces intercalan las risas y las bromas con el silencio y la dedicación del trabajo comunitario.

Pero esta templanza no solo pertenece a los pueblos de la montaña, sino que más bien obedece a valores heredados por las comunidades de esta región, que se han visto transformados con la creciente urbanización, la cual detonó con la llegada de los proyectos asociados al aeropuerto. Así lo explicó un ejidatario de Nexquipayac, Atenco durante un conversatorio realizado en el ejido de San Miguel Tlaixpan en Texcoco:

...cuando nosotros íbamos al lago nadie se moría de hambre, en el día ibas con tu cubetita o escopetita y ya traías comida para la familia o te ibas al campo a laborar ahí, labrabas la tierra, sembrabas tu maíz, habas, verduritas, y lo comía la gente, no se moría de hambre; quizá no tenían lo que nos han inyectado ahora que son los lujos, tener una gran casa, una televisión grandota o tener dinero así líquido, nos pintan una vida bonita pero nos han metido en broncas porque hoy nuestra gente, mucha ha vendido su tierra en aquella zona [...] Nosotros decimos, si nuestros viejos nos prestaron la tierra para que viviéramos nosotros, entonces nosotros tenemos que dejársela a nuestros hijos para que ellos también vivan, ese es el pensamiento que también nos han enseñado los viejos de por allá (Heriberto Salas, Ejido San Miguel Tlaixpa, 13 de febrero de 2019).

En este fragmento es posible observar, cómo el valor que algunos campesinos le otorgan a la vida en el campo es una alegría templada, enseñada por los antepasados; de la misma forma que existe una voluntad para dejársela a las futuras generaciones, lo cual contrasta con la alegría efímera que representó un dinero que mal gastaron y la carencia posterior.

La diferencia entre ambas posiciones invita a pensar en una de las dicotomías del homo complexus, en la relación oeconomucus-

consumans, que, si bien está presente en todos los pueblos sin intervención del exterior, en este caso polariza los comportamientos, llevando unos a querer conservar ese ethos forjado en la austeridad; pues reconocen históricamente la constante entrópica de la energía y la materia que exponen las fuentes primarias y en especial los poemas de Netzahualcóyotl, gobernante poeta y filósofo de Texcoco, quien reflexiona sobre la presencia efímera del humano sobre la tierra:

Como una pintura
nos iremos borrando.

Como una flor,
nos iremos secando
aquí sobre la tierra.

Como vestidura de plumaje de ave zacuán,
de la preciosa ave de cuello de hule,
nos iremos acabando...

Meditadlo señores,
águilas y tigres,
aunque fuérais de jade,
aunque fuérais de oro
también allá iréis,
al lugar de los descarnados.
Tendremos que desaparecer,
nadie habrá de quedar

(León-Portilla, 1978:50).

Ahora bien, en términos de los conocimientos de estos pueblos, entendidos como sentidos o significaciones, se generarían de manera diferenciada en el territorio, a partir de los cuatro nichos ecológicos (lago, zona ribereña, lomerío y montaña), de los cuales todavía se conservan ciertos corpus articulados que soportan algunas actividades determinadas por la geografía y biodiversidad de la zona.

De esto se deriva que aún se pudiera cazar pato, gallareta, chichicuilete y otras aves; pescar ajolote, rana, diversas especies de pescado; y cosechar ahuate o poxi, en la zona lacustre; cazar conejos; sembrar maíz, frijol, haba, calabazas; y criar animales de corral y ganado en la zona ribereña; o cultivar árboles frutales en la zona del somonte. Por lo que existe un conocimiento vastísimo en términos de la economía de subsistencia.

En el discurso de Heriberto, puede considerarse que el pensamiento que les han “enseñado los viejos” sobre la posesión (más no la propiedad) de la tierra es un aspecto fundamental, pues el aspecto transitorio de los cuerpos sobre la tierra es uno de los conocimientos fundamentales de los pueblos que rompe con la ilusión moderna del capitalismo, y de un goce permanente sobre el valor y el uso de los bienes por parte de los sujetos.

En efecto, dichas formas puras, que implican la subordinación de todo contenido concreto a la acumulación de una forma vacía y abstracta, son incompatibles con la continuación de la “vida en la tierra”; solo podían regir mal que bien la sociedad cuando aún [tenga] una “sustancia” residual procedente de formas precapitalistas. Su victoria total es también su derrota (Jappe, 2019:167).

Esta victoria pírrica del capital manifiesta un quiebre en términos del valor: un valor emocional experimentado desde la estesis que

mantienen los pueblos, frente a un valor financiero construido desde el plano económico que encierra en sí el punto de conflicto entre los pueblos y las empresas y los gobiernos de todo signo.

Porque frente al sujeto complejo y transdisciplinario que representa el humano en su ser sociocultural, económico, histórico, político y discursivo se antepone el “sujeto automático”, que es el valor autovalorizante, reconocido por Marx, cuando identifica que “solo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadoras de determinadas relaciones e intereses de clase” (Marx, 1983: 8), que se encuentran en un régimen de dominación anónimo e impersonal reconocidos como “oficiales y suboficiales del capital”.

Así que cuando Slim como empresario, o algún otro político como funcionario hablan, personifican a estos oficiales que representan a ese sujeto automático de la autovalorización. Y mientras que para el capital, la tierra solo es punto de acumulación a partir de su transformación, ocupación y uso, para los pueblos ribereños y de la montaña en el Acolhuacan encierra las tres aristas de la experiencia: conocimiento que se conserva en la memoria colectiva; sentimiento que se construye como lenguaje a partir de la interacción entre los sujetos, incluida la tierra; y la voluntad de continuar con este modo de vida que, desde su perspectiva, ofrece un camino alternativo a la sociedad capitalista que se devora a sí misma y consume al planeta entero.

Cuando César del Valle afirma que ellos se quieren mantener como campesinos y seguir vinculándose con la naturaleza, no solo está reivindicando el estilo de vida campesino sino una posibilidad alternativa a la experiencia de la modernidad. La posibilidad de vincularse con la naturaleza desde los símbolos, rituales, trabajos y conocimientos

particulares con los que se relacionan con ese territorio específico, es el que defenderían en última instancia.

La voluntad manifiesta de defender la tierra, mantenerse como una sociedad campesina y proteger su vínculo con la naturaleza condensa el núcleo de una política volcada hacia la vida, aspecto que más adelante se analizará.

4.4. Bastiones del recuerdo. La memoria histórica y el homo complexus desde las prácticas semiótico-discursivas de los pueblos

Acaso la más grande manifestación de voluntad -entendida como la capacidad de decisión libre del deseo-, se volcó en el esfuerzo por recuperar, encontrar y reinventar su pasado a partir de relatos, rituales y producciones semiótico-discursivas; manifestados desde el anuncio de la construcción del aeropuerto, los cuales se vinculan con el territorio o algún otro elemento propio de este, en lo que se ha denominado memoria histórica, que emerge de los lugares de memoria.

Es la desritualización de nuestro mundo la que hace aparecer la noción. Aquello que segrega, erige, establece, construye, decreta, mantiene, mediante el artificio o la voluntad una colectividad fundamentalmente entrenada en su transformación y renovación, valorizando por naturaleza lo nuevo frente a lo antiguo, lo joven frente a lo viejo, el futuro frente al pasado (Nora, 2008:20).

Y estos pueblos no han sido la excepción al proceso moderno-capitalista que desritualiza al territorio, así como las relaciones sociales y socioambientales, que culminaron con la expropiación de tierras para la construcción del aeropuerto; suceso que detonó el conflicto de 2001 hasta 2018, sin que por ello los conflictos por el

territorio hayan concluido.

Tal desritualización, lejos de ubicar a estos pueblos en una postura esencialista, evidencia un proceso de amplia y permanente apertura al mundo que los circunda; por lo que este proceso de recuperación de la memoria no expresa sino una condición moderna de estos pueblos, ejercitados en su transformación y renovación; por lo que estas maniobras de recuperación del pasado manifiestan un hito en la condición subjetiva de su modernidad, la que paradójicamente representa también su desaparición como pueblos en este periodo de crisis neoliberal, como así lo vienen manifestando en discursos y producciones semióticas.

Los lugares de memoria son -de acuerdo con Pierre Nora- todo tipo de lugares, acervos, festividades, documentos y agrupaciones que funcionan como “cerros testigos de otra época” y que condensan esta voluntad de sobrevivencia en: museos, panteones, archivos, colecciones, fiestas, asociaciones, y otros; los cuales además se articulan en tres aspectos: en lo material, en lo simbólico y en lo funcional.

Otra de sus características es pertenecer a dos ámbitos de la Realidad simultáneamente: simples y ambiguos, naturales y artificiales; así como ubicarse en la apertura más inmediata a la experiencia, sensible al tiempo que es el resultado de la elaboración conceptual más abstracta.

Desde la experiencia colectiva, esta doble naturaleza de los lugares de memoria se concreta en espacios como los cerros Tepetzinco, Tlapehuetzia, Coatemulco, Monte Tláloc y Chimalhuache, que son formaciones geológicas y hábitat de diversas especies, al tiempo que son espacios culturalizados y por ello, intervenidos históricamente

con edificaciones y marcas simbólicas como oquedades, basamentos, canales, esculturas y cruces. Y al igual que son perceptibles a la inmediatez sensorial por sus dimensiones y ubicación en el paisaje, son objeto de mitos, creencias y elaboradas concepciones que encierran aspectos cósmicos, ecológicos, sociales y culturales, como se ha expuesto en el capítulo 3 con relación al Tlalocan, pero que también se desarrolla en este capítulo al abordar la construcción conceptual del altépetl.

Los distintos viajes a la región y las diversas observaciones empíricas realizadas durante el trabajo de campo, ampliaron la información sobre este tema, de lo cual se vierten algunas demostraciones cuyas características cumplen con alguno o varios de los criterios como lugares de memoria, en los cuales emergen varias aristas del homo complexus de Morin. Estas evidencias se articulan desde la interconexión que nace de ciertas prácticas semiótico-discursivas en determinados contextos, en los cuales aparece el juego como elemento unificador.

La Cueva del Chivo: memoria, mito, juego y estesis.

Esta cueva pervive como uno de los restos señalados por Pierre Nora, y que la tradición obliga a reconstruir desde el ritual que la modernidad ha borrado. Su naturaleza es atravesada por los usos y prácticas que la gente le ha otorgado, al tiempo que se presenta como un espacio inmediato a la sensibilidad mientras que también es resultado de complejas elaboraciones simbólicas (foto 42).

Es una cueva que siempre existió en el pasado: ora' sí que desde que fue el Chimalhuache, esa cueva ya estaba ahí [...] Pero empezó la leyenda de que había personas que veían por ahí pues cosas del

“maligno”, cosas del “diablo”, cosas del “chamuco”, y que ya realmente pasó a formar una leyenda, ya ves que empiezan a más o menos achicar un lugar... ¿Cómo se dice?... estigmatizar, empieza a estigmatizar, aducen que ahí se aparecía “El Diablo”... Inclusive, nosotros ahora, todavía en la actualidad, tenemos todavía una costumbre de que vamos casi dos veces por año, ya que es de ley; podemos ir y ver cualquier día; pero esas fechas vamos porque son los famosos equinoccios, y entramos ahí a la cueva y luego en la cueva es donde supuestamente es en el cenit de julio y de marzo cuando baja la luz así, perpendicular, y uno está parado en esa oquedad, y se pierde la sombra de la persona (Fernando Tomás González Valverde, 27 de junio de 2019).

Foto 42. Entrada de la Cueva del Chivo, en el Cerro del Chimalhuache, Chimalhuacán. 1 de noviembre de 2018. Oscar Ochoa



Las evocaciones colectivas implican en todo momento una recreación de lo vivido, y por lo mismo una reelaboración semiótica y discursiva del pasado que trae consigo la presencia de elementos retóricos-estéticos (Haidar, 2006); y que llevan en sí la libertad para la intervención del juego, ya que las aportaciones individuales o colectivas, transforman en cada momento la estructura de tales recuerdos.

Las leyendas sobre la Cueva del Chivo van cargadas de un sentido lúdico del riesgo, pues ante la supuesta presencia del diablo y la advertencia de no ingresar implícitamente, va el reto de hacerlo; estableciendo así un sentido novedoso del juego más allá de las definiciones de Callois (1994), propuesto por Mandoki (2006) para quien *peripatos* es la definición de la aventura (qué tal si), lo que implicaría una forma de investigación mediante el recorrido.

Incluso en las visitas que se realizan con motivo de los equinoccios, como reconoce don Tomás, el sentido de la investigación para constatar la caída perpendicular de la luz por la oquedad del techo, confirman este espíritu de aventura que se posiciona entre los que ingresan a la cueva.

Panteones de alegría y nostalgia: Atenco y Texcoco.

En ambos casos, estos lugares son espacios donde la ritualidad recupera el recuerdo de los seres queridos. La mezcla de elementos naturales (flores, árboles, tierra, insectos y aves) con artificiales (lápidas, cruces, adornos, mausoleos, y otros), articulan la experiencia sensible; así como la concepción más elaborada en términos mentales de los asistentes a estos espacios.

Los panteones, además de reunir diversas generaciones entre las

tumbas, generan un efecto heterocrónico es decir: la yuxtaposición de diversas temporalidades, lo hacen también con sus visitantes, y no solo en las fechas más emblemáticas como en Día de Muertos, sino en cualquier otro día, incluso en el más alegre como en San Salvador Atenco, donde las cuadrillas de bailadores inician su recorrido en el camposanto para llevarles alegría a los carnavaleros que ya no pueden bailar en estos días (foto 43).

Los panteones como restos de la memoria colectiva familiar hacen de la naturaleza ornamento y metonimia de nuestra efímera presencia en la tierra; y de lo artificial, un intento por fijar la presencia de los ausentes. Por ello las lápidas de materiales pétreos o de cemento, las cruces de metal o cemento y las visitas siempre son acompañadas de la limpieza de tumbas y el arreglo con flores. Los nombres de los fallecidos y su lapso de vida recuerdan puntualmente el quién y cuándo estuvieron en este mundo (Foto 44).

Pero sobre todas las cosas, las evocaciones cargadas de emotividad en la memoria de quienes les sobreviven, como en el panteón de San Miguel Tocuila, Texcoco, donde las evocaciones recuperan fragmentos importantes de la vida con los seres queridos. Yo de mi mamá recuerdo, pues es lo que le digo a mis hijos, ellas eran mujeres más hogareñas, ellas su mesa, le digo, para este día ellas hacían siempre las tortillas a mano, si, el mole con guajolote, matar animales de granja para [...] nosotros ahora ya nada más compramos todo, sí, entonces es lo que lo que más recuerdo de mi mamá sus comidas, sus consejos, su último consejo que a mí me dio antes de irse [...] el de que yo siempre mantuviera a mi familia unida y que aunque mi esposo fuera como fuera, que yo tenía que tener mi familia unida (Luisa Yáñez, Panteón de San Miguel Tocuila, Texcoco, 2 de noviembre de 2019).

Foto 43. Carnavaleros bailando en la entrada del panteón civil, antes de iniciar su recorrido, 3 de marzo de 2019. Oscar Ochoa



Foto 44. Familia Acosta en el panteón civil de San Miguel Tocuila, Texcoco, 2 de noviembre de 2018. Oscar Ochoa



Por su lado, en la visita que los carnavaleros de San Salvador Atenco realizan al panteón, la irrupción del baile y la música en un espacio dedicado al recuerdo solemne de los difuntos contraviene tal propósito. La invasión de bailes, vestuarios y máscaras instala dos ámbitos del juego: el simulacro y el vértigo.

El carnaval es ante todo simulacro, inversión transitoria de las identidades y despliegue de formas, colores y actitudes. La transformación de género y de clase, transforma a varones en mujeres y a campesinos en catrines de vistosas prendas que, con ademanes exagerados, bailan al compás de música festiva. La repetición de los giros, desplazamientos, formas y colores conduce al vértigo que los bailadores expresan durante el recorrido.

El juego también aparece en los panteones incluso en Día de Muertos, pues este se manifiesta en aspectos diminutos, a veces adicionales, como la ofrenda que la familia Acosa depositó sobre la tumba de la abuela (foto 42) en la que los nietos colocaron un avión y un carrito de juguete. El recuerdo por más solemne que sea, lleva un aspecto lúdico que representa la alegría de la vida, y trasciende los aspectos instrumentales más allá de lo cotidiano.

Sin justicia y sin olvido. Conmemorar el Mayo Rojo en Atenco

Al igual que los lugares físicos, las conmemoraciones instauran un cronotopo especial que abre una dimensión de lo sagrado y recrea lugares, momentos y personas en un plano de solemnidad y trato especial. El tiempo y espacio excepcionales que inauguran estas prácticas, se tornan en refugio para los sobrevivientes de los sucesos que rescatan del devenir cronológico girones de lo sucedido, y construyen tanto reflexiones sobre el pasado como aspiraciones

futuras desde un ser y estar en el presente.

Esta deixis elaborada desde la ritualidad se constató durante la conmemoración de un aniversario más de la brutal represión policiaca ejercida sobre el pueblo de San Salvador Atenco los días 3 y 4 de mayo de 2006. Cada año los pobladores y organizaciones cercanas, recuerdan la brutalidad lanzada desde el gobierno. Lo que exige sintetizar lo ocurrido, plasmándolo en mayúsculas: LA BRUTALIDAD Y SAÑA EJERCIDAS CONTRA UN PUEBLO ORGANIZADO COMO CASTIGO EJEMPLAR.

La celebración de 2018 se realizó en la Plaza Central el día 3 de mayo, iniciando con una misa oficiada por el obispo Raúl Vera, quien habló de la injusticia y de la aberración que significaba construir el aeropuerto en esa zona, entre el silencio de los asistentes y los estallidos de los cohetones, pues además era día de La Santa Cruz.

Después de la misa, se realizó un evento político-cultural con la intervención de miembros del FPDT y artistas invitados. A un costado, se exhibieron fotografías de la represión y defensa del pueblo. La foto de Alexis Benhumea, fallecido durante la represión, estaba al frente junto con una lona del emblemático mural con el rostro de Zapata y la talla en madera negra de un Cristo crucificado.

Las intervenciones, así como los discursos, estuvieron centrados en el recuerdo colectivo de aquellos días de brutalidad desmedida sobre los pobladores, y en la justicia que todavía hoy reclaman los habitantes de Atenco (foto 45). La música del cantautor independiente Cayo Vicente, recuperó fragmentos de aquellos días, alternando con las consignas que Ignacio del Valle pronunciaba, lo cual generó un efecto sensible y de unión entre los presentes.

Foto 45. Miembros del FPDT y Cayo Vicente en la conmemoración del Mayo Rojo. San Salvador Atenco, 3 de mayo de 2018. Oscar Ochoa



De igual manera, en esta conmemoración apareció el juego en el cierre del evento con la presentación de una obra de teatro por parte del Llanero Solitito e integrantes del CLETA, haciendo del simulacro una parodia y una reflexión sobre la condición de los pobres; y la risa manifestada permitió aliviar en gran medida, una herida abierta ante la falta de justicia.

Sobre la risa, como uno de los resultados del juego, es posiblemente la culminación de la vida, pues la risa como gesto colectivo adquiere sentido “en el momento preciso en que la sociedad y la persona, libres del cuidado de su conservación, empiezan a tratarse a sí mismas como obras de arte” (Duvignaud, 1983: 194-5), lo que pudiera ser la instancia última del juego.

En todos estos casos, la dimensión lúdica aparece como la culminación de su opuesto: el trabajo. De esta manera, la narración,

los ascensos al cerro, el desgaste energético del baile, los preparativos y colocación de ofrendas, los respectivos arreglos previos, durante y posteriores a la conmemoración, todos los trabajos alcanzarían su culminación en la expresión lúdica de la recuperación de una memoria cuyos esfuerzos se mantienen por conservarla.

La irrupción de la estesis como plenitud de la sensibilidad

Hermanado al ámbito lúdico, aparece el *homo estheticus* provisionalmente sobre el *homo functionalis* (Morin, 2003) en términos de las producciones semiótico-discursivas que los sujetos ejecutan en estos procesos comunicativos. El uso de la categoría estética en lugar de la *estética*, como ya se ha desarrollado, encuentra su base en la capacidad de todo sujeto para percibir el mundo desde una abertura sensorial (Mandoki, 2006), más allá de la categoría supuestamente universal (Grosfoguel 2007) de *estética*, en lugar de la *aiesthesis* (Mignolo, 2010) que análisis posteriores han demostrado no ser universales ni eternos, sino más bien etnocéntricos y geopolíticamente localizados.

Por ello cuando se narran leyendas como las de la Cueva del Chivo, la retórica y la *estética* del discurso se encaminan a producir un efecto de misterio y terror entre los escuchas, rebasando su función primaria. Durante la visita a esta cueva en las fechas señaladas, lo *estésico* se expresa en la misma ofrenda desde los colores, texturas, formas, olores y disposición de esta, al ser colocada en el piso de la cueva.

Durante la visita de los carnavaleros al panteón de Atenco, la *estesis* emergió en todo momento, siendo el vehículo que comunicó la alegría de vivir mediante los colores tan vivos de trajes, máscaras y vestidos; la música y el baile en pareja con los catrines llevando una

sombrilla, hace de esta expresión una forma particular de comunicar el sentido de festividad y soltura de las constantes amarras sociales.

La estesis del Día de Muertos, en Tocuila como en gran parte del territorio nacional, resulta particular, pues los colores anaranjados y morados de las flores de cempasúchil y de terciopelo invaden los espacios privados (altares domésticos) y públicos (panteones, iglesias y calles), al igual que la disposición de platillos ofrendados como: pan, veladoras e imágenes de los difuntos que responden a los modos específicos de expresar la visita a los muertos.

La conmemoración anual de la represión en Atenco llamada Mayo Rojo, también estuvo cargada de elementos estésicos, cuya dimensión funcional-comunicativa quedaba por momentos subordinada al plano de la estesis. La celebración de la misa con el discurso de Raúl Vera centrado en la injusticia de la imposición del aeropuerto y de la demanda de justicia social, seguida por las intervenciones de los miembros del FPDT y los artistas, se vieron complementados por imágenes como el mural y las fotografías de la represión; lo cual buscaba generar una reacción emotiva entre los asistentes mediante el desborde de lo estésico, es decir, el exceso de formas, colores, texturas, olores, y sonidos, sobre el mensaje literal.

A su vez, el *homo consumans* se expresó por encima del *homo oeconomicus* en los mismos términos de la celebración, pues todo dispendio se realiza con el fin de recrear una memoria inasible, tanto por el mismo flujo del mundo como por la dinámica sociocultural, que recupera unas memorias mientras oculta otras.

En los relatos sobre la Cueva del Chivo y en los ascensos e ingreso a su interior, hay un desgaste de tiempo, recursos y energías sobre la conservación de los mismos. Llegar a la cueva implica subir por calles

inclinadas de las colonias más altas del cerro, para después andar por un camino de terracería y luego un sendero más angosto que lleva a la cueva, en el lado norte del cerro.

Otro aspecto del ascenso y entrada a la cueva es la ofrenda, omitida por don Fernando Tomás, quien oculta el hecho diciendo de sí mismo con sarcasmo “ya ves que estamos locos los de por acá”, e implica depositar en su interior cazuelas con frutas y semillas, flores, veladoras, agua y licor (foto 31), lo que significa un gasto de recursos y energía entregados al cerro y a las fuerzas de la naturaleza.

La presentación de los bailes de carnaval en el panteón de Atenco para los difuntos implica también un derroche de energía y trabajo previo para ofrendarlo a las almas de aquellos que ya no pueden bailar y disfrutar de la celebración.

Esto mismo ocurre con las ofrendas de Día de Muertos en el panteón de Tocuila durante estos días, con los trabajos previos para elaborar el altar y entregar la ofrenda de las ánimas del purgatorio, así como la visita al panteón, el arreglo y ofrenda en las tumbas y la participación en las misas, evidencian el dispendio de recursos, materiales y trabajos que se entregan a los difuntos. Un derroche para recordar en colectivo a quienes ya no están.

De igual forma, en el Mayo Rojo todo el esfuerzo realizado por los vecinos de Atenco y miembros del FPDT, representó un gasto energético y de recursos que se expresó en trabajos antes, durante y después del evento religioso-político-cultural; lo que significó el ahorro monetario, planificación y trabajo colectivo ejecutados para esta fecha tan significativa.

Por último, debe resaltarse que más que opuestos, los extremos del *homo complexus* se manifiestan como complementarios, y que la

dominancia de uno sobre otro es más bien momentánea, tal como sucede en la cotidianidad, donde el *homo ludens* se encierra en el *faber*, el *oeconomicus* en el *consumans*, el *estheticus* en el *functionalis* y viceversa.

4.5. La política de lo sagrado. El Altépetl en las manifestaciones sociales, políticas, culturales y sagradas del Acolhuacan

La clave del vínculo político entre los pueblos y el territorio reside en el papel sagrado que estos le han otorgado históricamente, no solo por la obtención del sustento, cobijo y otros bienes que les permitieron sobrevivir, sino porque a partir de estas actividades tuvieron la posibilidad de concebirse a sí mismos y al universo que les rodeaba, construyendo así una cosmovisión y una filosofía propias.

Esto se ha manifestado en las muchas referencias que los habitantes han hecho del territorio como un ente vivo y sagrado; que desde la lógica moderna-occidental carecería de poco sustento, y su consecuente inclusión en el debate político ha merecido el desprecio y seguramente el escarnio por parte de sus detractores, evidenciando con ello un racismo epistémico y negando con ello un verdadero diálogo con los pueblos en cuestión.

También han sido varias las voces que desde la academia enfatizan esta relación desde las fuentes primarias, reivindicando la relación entre las culturas ancestrales y el entorno natural. Sin embargo, parece continuar existiendo un quiebre entre la cosmovisión vivida en el cotidiano, la lucha política y el análisis académico que se hace de ello, pues sigue sin exponerse la continuidad del vínculo naturaleza-cultura en estos pueblos.

Resulta significativo que estos pueblos continúen asociados a

ciertos cerros como elementos simbólicos de gran complejidad, y es por ello que se analiza el valor semántico de la palabra nahua para designar a una localidad: el Altépetl.

Los muchos sentidos que se le han otorgado al término parecen hallar un punto de encuentro desde el análisis que Danielle Dehouve (2015) realiza a partir del difrasismo propuesto por Garibay en 1961, y que se entiende como “la asociación de dos palabras para producirse un tercer sentido”, observado en contextos ceremoniales de las lenguas mesoamericanas. Una característica importante de estos términos vinculados al contexto ceremonial y uso polisémico:

Asociados al poder político-religioso, la de encajar distintos niveles de sentido, desde la designación de los componentes de un conjunto metonímico sencillo, hasta construcciones de un simbolismo elaborado... no representan solamente una entidad, sino un concepto y son portadores de una verdadera filosofía política, comparable a las filosofías políticas del Viejo Mundo (Dehouve, 2015:60).

Además, en la base simbólica de los elementos agua y cerro hay un sentido mítico que guarda las bases de la vida, pues todo cerro está conectado con el Tlalocan, el paraíso terrenal donde nacen todas las riquezas naturales y morada de Tláloc, y del agua, elemento de Chalchiuhtlicue, la contraparte femenina del dios de la lluvia.

Otras investigaciones (López-Austin y López Lujan: 2009) referidas por la misma Dehouve, recuperan muchos más sentidos que el cerro posee: a) eje cósmico de las fuerzas opuestas y complementarias, cruce de los rumbos , centro del mundo de cada comunidad; b) resguardo subterráneo de la riqueza natural; c) referencia para el punto de salida y ocaso de los cuerpos celestes; d) refugio de la fauna y la flora ante los excesos humanos; e) morada del dios (santo) patrono; f) origen

mítico de los seres humanos; g) lugar de los muertos; y h) fuente del orden social, del poder y de la autoridad.

Los registros permitieron apreciar cierta correspondencia con los postulados teóricos, en tanto que ejes donde fuerzas opuestas y complementarias fluyen; cruce de los rumbos celestes y centro del mundo, mismos que el modelo neoliberal está devastando en su dinámica ecocida, la cual se concreta en los megaproyectos. Y la construcción del aeropuerto sintetizó tal destrucción de estos centros cósmicos, pues los pobladores han denunciado la destrucción de cientos de cerros desde Teotihuacan hasta Texcoco, atentando contra esta estructura cosmogónica mesoamericana sin mencionar los otros atributos ecológicos y culturales.

El Altépetl, entendido desde la complejidad y la transdisciplinariedad, es entonces la región donde las fuerzas antitéticas y suplementarias coinciden; emergiendo de dinámicas recursivas y dialógicas como la relación vida-muerte, supramundo-inframundo, calor-frío, y otros; es el centro del universo donde el ser humano adquiere conciencia de sí en una deixis construida con el territorio, lo que implica un proceso interno y externo de conocimiento; es un espacio oculto repleto de potencialidades donde nace la riqueza natural; es punto para la observación astronómica y la reflexión del lugar de los humanos en el cosmos; es cobijo de flora y fauna ante el desbalance de la acción humana; es lugar sagrado de origen y destino de la vida; y es fuente del orden social y político. Es decir, el Altépetl es un lugar privilegiado para la acción de las fuerzas antagónicas y complementarias, lo que remite al estado-T.

Esto mismo explicaría plenamente una cosmopolítica que incluye al supramundo, al inframundo, así como a los distintos elementos que

conforman este mundo, particularmente a los cerros designados como representaciones sagradas del Tlalocan.

Cuando habitantes de la región expresan a las autoridades de la Secretaría de Gobernación del Estado de México, que para los pueblos “los cerros son sagrados” y les piden que respondan qué van a hacer al respecto (foto 46), la exigencia es para que no toquen el eje de la vida cósmica, ecológica, social, cultural y espiritual de estas comunidades.

Foto 46. Habitantes de Atenco y Texcoco en mesa de trabajo con representantes de la SEGOB y la SCT. 18 de septiembre de 2019. Oscar Ochoa



Otras denuncias señalan los daños hechos por las obras asociadas al aeropuerto, las cuales afectan a todos los pueblos de la región oriente y norte de la Cuenca de México.

Se están cometiendo daños ecológicos con la devastación de los cerros de Teotihuacán para relleno, y de las minas de Texcoco con

lodos tóxicos que extraen del lecho del lago... Los pueblos están siendo devastados por las minas, también hay devastación de los cerros...Desde el norte del Estado de México hasta Hidalgo están devastando cerros y territorios, y despojando con las leyes (Vecino de Tezoyuca, Ejido El Paraíso, Atenco. 28 de agosto de 2017).

El impacto de estos megaproyectos en el territorio no solo pasa por su destrucción material sino por la pérdida de todo un orden cósmico y simbólico de valor incalculable, ya que para los pueblos no existe la separación naturaleza-cultura, siendo la naturaleza el interlocutor fundamental de estas comunidades.

Aun cuando se piensa que la constante urbanización y la adopción de un estilo de vida urbano han debilitado en cierta medida, el tejido social de los mismos, lo resultante es que muchos habitantes y colectivos han realizado una defensa activa del territorio. Las contradicciones políticas al interior de cada pueblo reactivan ciertos conflictos donde surge de nuevo el sentido de pertenencia y colectividad actualizado y reforzado por discursos que la misma modernidad introduce.

Esto se pudo apreciar con el plantón que habitantes de los barrios originarios de Chimalhuacán iniciaron en el kiosco del jardín central por la defensa del agua; ante la acción del gobierno antorchista que comenzó a perforar un pozo de manera ilegal a poca distancia del pozo que administra el pueblo por usos y costumbres; donde además acusaron al gobierno de extraer agua en cantidades inmensurables para venderlo a otros municipios, provocando escasez en el propio municipio.

Estos vecinos organizados con la CPOOEM, desde agosto de 2019, mantienen este plantón con casas de campaña al interior del kiosco,

además instalaron un sonido desde el cual invitan a los transeúntes a informarse, en medio de lonas y pancartas que rodean el lugar.

Lo que detonó fue la perforación de un pozo en el Barrio de San Pablo, muy cerca del que es pozo de la comunidad a menos de trescientos metros de distancia entre uno y otro. Nosotros estamos defendiendo lo que es el Pozo de Los Naranjos que desde su inicio se ha regido por usos y costumbres, ese es el objetivo... Nosotros nos identificamos con el lema “Chimalhuacán pueblo unido por la defensa del agua”, esto quiero decir que incluye lo que son los barrios, las colonias nuevas y el pueblo antiguo. Pero de base tenemos el defender lo que le pertenece al municipio de Chimalhuacán, en base de que es un municipio de origen prehispánico y como pueblo originario, tenemos el derecho; así lo establece el convenio 169 de la OIT, que tenemos derecho de defender lo que es territorio, agua, población, medio ambiente, fauna, todo lo que se considera medio ambiente, el aire, el subsuelo y que sea el pueblo el que decida sobre el destino y la forma en que se administran sus recursos naturales (María Edith Borbolla, Plaza Zaragoza, Chimalhuacán, 7 de diciembre de 2019).

La defensa que ellos hacen del agua toma como referencia al único pozo que se rige por usos y costumbres, y que se encuentra en la parte cerril del municipio como todos los barrios originarios; por lo que se comprende que la defensa del agua también es la defensa del cerro que capta el agua en su parte superior, hidratando el manto freático del que se nutren todos los pozos.

Cuando apelan al convenio 169 de la OIT, basados en el origen prehispánico del municipio, reivindican su sentido de origen sin excluir a los habitantes de las nuevas colonias; además de basar su discurso en aspectos legales, políticos y ancestrales (foto 47 y 48).

Foto 47. Lona denunciando las prácticas del gobierno municipal de Chimalhuacán en el kiosco de la Plaza Zaragoza, 7 de diciembre de 2019. Oscar Ochoa



Foto 48. Vecinas de los barrios originarios de Chimalhuacán manteniendo el plantón en el kiosco. 7 de diciembre de 2019, Oscar Ochoa.



Desde un ámbito histórico, el altépetl emerge como la construcción de sentido y territorialidad a partir de los títulos de tierras (Martínez Díaz, 2016), ampliándose los sentidos; por lo que el carácter polisémico del término atlepetl se diversifica más que acotarse: territorio, estado, ciudad, pueblo y soberano. Lo cual invita a una diversidad de lecturas de las cuales García Chávez (2007) construye una en particular interesante, definiéndola como “formación sociopolítica en la Cuenca de México del posclásico medio”.

Recurriendo a fuentes primarias y evidencia arqueológica Chávez y Moragas (2018) reconocen que esta formación sociopolítica tiende a crecer a partir de migraciones o fisiones con partes de las poblaciones más antiguas, con el fin de ocupar un territorio no habitado y con potenciales para la obtención de algún recurso. Sin embargo, lo interesante de esta definición es la capacidad del altépetl para crecer replicando sus cualidades en las unidades más pequeñas, las cuales dependerán de las mayores en una relación de protección y tributación, en la forma de una reciprocidad generalizada.

Lo anterior invita a pensar en un orden de tipo asimétrico pero reiterativo en todos los órdenes de la vida social, política, cultural, ecológica y espiritual, que manifiestan una cosmopolítica donde el altépetl expresa esta forma particular de relacionarse con todos los elementos del entorno próximo y lejano de manera ritual y tratándolos como seres sagrados, y como resabios de una cosmovisión de larga duración, cuyos elementos se manifiestan todavía en la vida social y política de estos pueblos.

De igual manera lleva a pensar en un *continuum* conceptual de los pueblos que articule los diversos sentidos (López Austin y López Luján, 2009; Dehouve 2015), los niveles de Realidad desde la transdisciplinarietàad (Nicolescu, 1996) y las múltiples definiciones (García, 2007; Martínez, 2016; Seler, 1988; Boone, 2007), explicadas a través de la evidencia etnográfica recabada a lo largo de esta investigación, sin que esto signifique que tales producciones semiótico-discursivas están relacionadas con el altépetl de manera única y exclusiva, sino que pueden tocar alguno de sus aspectos o hacer referencia al mismo de manera tangencial (figura 29).

Figura 29. Cuadro de relación de sentidos, definiciones y niveles para el concepto altépetl en la región acolhua, explicada desde los datos en campo.

Sentidos	Definiciones	Niveles	Producciones discursivas y semióticas
Eje cósmico de las fuerzas opuestas y complementarias	Tlalocan mítico	Cósmico	Razones cósmicas para no construir el aeropuerto (Conversatorio, Atenco, 2017)
Cruce de los rumbos y centro del mundo de los pueblos	Altépetl ancestral	Planetario	El lago y la región son cuna de la nación, ombligo del país (2017, 2018)
Morada del dios, santo o espíritu, referencia del paso de los astros, lugar de los muertos	Cerro sagrado	Sagrado/ religioso	Ofrendas, rituales y discursos (cerros Chimalhuache 2018, Coatemulco, Tlapehuetzia, 2019, y Tepetzinco 2019; Monolito Tláloc, 2019)
Resguardo de la riqueza natural, refugio de fauna y flora	Territorio	Ecológico	Discursos - actos políticos (Chimalhuacán 2017, 2019; Atenco, 2018; Texcoco, CDMX, 2019)
Fuente del orden social	Formación socio-política	Social	Fiscales, mayordomos; relatos sobre códigos y leyendas (2017, 2018, 2019)
Origen del poder y autoridad	Soberano, interlocutor del poder	Político	Recurrir a códigos, apelar a la memoria oral. (Peritaje Atenco, 2015; Demanda penal-ambiental, 2017)

Fuente: elaboración propia

En síntesis, el altépetl es la expresión de una cosmopolítica que

pone de manifiesto la sacralidad de la existencia, sean seres vivos o no, y remite a una alianza de los pueblos con el universo y con el mundo en todos los niveles. Pero la actual crisis capitalista está llevando a los pueblos a un punto de no retorno, en el que sus territorios como centro de vida comunitaria se ven amenazados, lo que ya se ha argumentado desde el modelo de la flor comunal; hechos que los ha llevado a organizarse en distintas expresiones políticas que van desde lo espontáneo y radical hasta lo partidista e institucional, como más adelante se argumentará.

4.6. Cuidar la tierra y caminar con la mujer. Los cuidados de la tierra y la mujer desde los discursos y actividades de los pueblos

El cuidado de la tierra y la mujer fueron temas cuyo desarrollo pudieron observarse a lo largo de esta investigación, en la medida en que la mirada como investigador tuvo que deconstruir una lucha centrada en el ámbito masculino, percibiendo la importancia de la participación de la mujer en los procesos regionales de defensa territorial.

En términos empíricos, uno de los datos son las presencias y las consignas: desde el contacto inicial, la presencia de mujeres en el colectivo que conforma al FPDT era equivalente a la de los hombres; lo que no solo vino a constatar su importancia cuantitativa en presencia, sino su valor cualitativo en términos de ideas y resoluciones, como se puede constatar en el Conversatorio con Sebastiao Pinheiro en 2017.

Por otra parte, al condensar en pocas palabras una postura política y visión del mundo, las consignas son asimiladas de manera fácil y rápida mediante versos cortos. Y posiblemente la consigna más

reconocida del movimiento en Atenco es el de “la tierra no se vende, se ama y se defiende”, siendo esta sencilla expresión la que encierra un proyecto que creció desde la dinámica interna y externa de las muchas interacciones que estos pueblos mantuvieron con otros proyectos políticos.

En un segundo momento, el acercamiento a la CPOOEM se dio con sus dos representantes: Gabriela Vega y Heriberto Salas, a quienes conocí en un café de las céntricas calles de la Ciudad de México en 2018, iniciando así una relación de trabajo y aprendizaje basado en el respeto y en la construcción de objetivos comunes.

La CPOOEM representa un espacio para la coordinación y el trabajo horizontal, como lo reitera Gabriela. Esta organización inició sus actividades en octubre de 2012, y su estilo se centra en el trabajo discreto pero constante, más que en la presencia en actos públicos o manifestaciones de presencia cuantiosa.

Los registros realizados en cada uno de los pueblos visitados en orden cronológico (Chimalhuacán, San Salvador Atenco, Acuexcomac, La Purificación Tepetitla, San Jerónimo Amanalco, Nexquipayac y San Miguel Tocuila), permitieron la observación del mismo proceso empleado con los colectivos; en los que la presencia de mujeres fue similar al número de participantes hombres, siendo sus aportaciones similares o mayores en cada momento de la etnografía, así como su participación en las repetidas visitas que en algunos casos hice en estos poblados.

La entrevista concedida por doña Rosa Valverde (foto 49) del barrio de San Pedro, municipio de Chimalhuacán, evidenció que ella es el núcleo de la familia, para la cual cocina recreando las recetas aprendidas por generaciones, en un contexto plenamente urbano,

pero con ciertas formas rurales como la cocina.

Foto 49. Doña Rosa Valverde Buendía.
Barrio de San Pedro, Chimalhuacán, 2018. Oscar Ochoa



Es a partir del alimento obtenido directamente del campo y de las actividades que generan el sustento familiar que las economías campesinas de la región se sostienen. A partir de estos dos tipos de economías: la de la naturaleza y la del sustento, es que las mujeres adquieren un papel relevante en los procesos sociales y políticos.

La conceptualización de una economía de la Naturaleza, como gran proveedora del sustento para todo ser vivo, remite a la idea de la figura materna; como lo hacen ver los mismos pueblos, en los que la economía del sustento es manejada en gran medida por mujeres en ámbitos sociales de escasos recursos económicos.

La economía de la naturaleza consiste precisamente en la producción que la propia naturaleza realiza de bienes y servicios: el agua reciclada y distribuida a través del ciclo hidrológico, la fertilidad del terreno producida por los microorganismos, las plantas fertilizadas por los agentes polinizadores, etc.

En la economía del sustento, las personas trabajan con el fin de proporcionarse directamente a sí mismas las condiciones necesarias para mantener sus vidas. Se trata de la clase de economía en la que la producción y la reproducción humanas son primeramente posibles. En concreto, es en la economía de las mujeres donde, debido a la división patriarcal del trabajo, tiene lugar la reproducción de la sociedad (Shiva, 2006: 24-25).

Esta última forma económica recupera la centralidad en las personas, lo que se opone a la economía del mercado que genera culturas muertas, centradas en la valorización del capital, de acuerdo con Vandana Shiva; y para Nicolescu (1996), la modernidad capitalista es particularmente mortífera, alcanzando un estadio de la muerte de la Naturaleza, en que su ausencia alcanza los planos científicos.

Las anteriores expresiones conducen a las formas de gobernanza actual, en que han venido aumentando los asesinatos y encarcelamientos sistemáticos de ambientalistas y opositores a megaproyectos en todo el territorio nacional¹⁷.

Debe señalarse que todo discurso proveniente de la clase política local esgrime el tema del “progreso” o del “desarrollo”, vinculados a los megaproyectos; dejando de lado todo argumento científico y político que considere a la Naturaleza y al bienestar social como ejes de la economía (foto 50).

¹⁷ Las muertes de al menos 14 ambientalistas han sido reconocidas por la organización Global Witness de acuerdo con el informe presentado en el año referido. Consultado en:

<https://www.jornada.com.mx/ultimas/sociedad/2019/07/30/asesinados-catorce-ambientalistas-en-mexico-en-2018-1950.html> el 27 de enero de 2020.

Foto 50. Lona del gobierno municipal, expresando su desacuerdo por la cancelación del aeropuerto en Texcoco. Avenida del Peñón, Chimalhuacán, 24 de noviembre de 2018



La Naturaleza queda excluida de todo plan de gobierno, y aquellos que la defienden son vistos como retrógradas, reaccionarios o conservadores; terminología del actual gobierno que insiste en una modernidad capitalista, cuando es precisamente su crisis la que está generando el calentamiento global, la extinción masiva de especies animales y la desigualdad socioeconómica, exacerbada en su fase neoliberal.

En estas condiciones, las mujeres de la región han articulado un

discurso y posicionamiento propios, que dentro de los movimientos han obligado a mirar las relaciones de género dentro de la misma lucha desde una óptica diferente. Es decir, el vínculo político dentro de los colectivos también está sujeto a transformaciones, pues entendido como un vacío lleno de potencialidades, su inestabilidad siempre se ve sometida a las transformaciones permanentes de los sujetos.

Un cuestionamiento en tal sentido ocurrió durante el Mayo Rojo de 2018, cuando América del Valle (foto 51) invitó a que en la próxima celebración se invirtieran los roles, y los hombres prepararan la comida mientras que las mujeres resolvían la logística del evento.

Foto 51. América del Valle en la conmemoración del Mayo Rojo, 2018. Oscar Ochoa



La resistencia de las mujeres en colectivo y en individual, pudo apreciarse desde el primer contacto; cuando después del conversatorio los miembros del FPDT invitaron a los asistentes a una comida en casa de Nieves Rodríguez, miembro del frente y cuya casa es el último impedimento para que la autopista Ecatepec-Peñón sea concluida, resistiendo amenazas y acoso permanente por parte de la empresa y las autoridades, vive sola en medio de su parcela, pero reconoce que vive rodeada de sus vecinos y compañeros.

De tal manera, puede observarse que el trabajo de las mujeres pertenecientes al FPDT es cuantitativa y cualitativamente igual que el de los varones; pero que muchas veces permanece oculto por la naturaleza del trabajo que desempeñan en las comidas, o en la logística de las actividades en las que participan.

En la Purificación Tepetitla, montaña de Texcoco, Gloria Hernández es cronista del mismo lugar y pertenece al Concejo de la Crónica Municipal de Texcoco; entre otras cosas, pero sobre todo resuelve sola sus propios asuntos y trabaja todo el tiempo para su pueblo, como lo expresa en entrevista.

Otra expresión de la participación femenina es el trabajo colectivo que realizan las mujeres como fiscales en la organización y desarrollo de festividades en San Jerónimo Amanalco, Texcoco, trabajando junto con sus esposos en la preparación de las fiestas y celebraciones. Pude percatarme que algunas mujeres participan solas, sin conocer el motivo, y de igual forma disfrutan de los derechos que tienen los varones en el acceso a las bebidas alcohólicas y al baile.

Existen casos con los cuales no existió un vínculo directo, pero cuya difusión internacional involucra a la región, como el de las mujeres que han llevado el caso de tortura sexual en Atenco ante la Corte

Interamericana de Derechos Humanos, por los hechos ocurridos el 3 y 4 de mayo de 2006; los que han derivado en la sentencia al Estado mexicano luego de encontrarlo responsable de “violencia sexual, violación y tortura”, contra 11 mujeres que llevaron sus denuncias hasta el nivel internacional.

En este caso, el 28 de noviembre de 2018, la Corte Interamericana emitió una sentencia mediante la cual declaró responsable internacionalmente al Estado Mexicano por la violación de los derechos humanos, (i) a la integridad personal, a la vida privada, y a no ser sometido a la tortura, (ii) derecho a la libertad personal, (iii) los derechos a las garantías judiciales y a la protección judicial, en perjuicio de Yolanda Muñoz Diosdada, Norma Aidé Jiménez Osorio, María Patricia Romero Hernández, Mariana Selvas Gómez (entonces estudiante de licenciatura en la ENAH), Georgina Edith Rosales Gutiérrez, Ana María Velazco Rodríguez, Suhelen Gabriela Cuevas Jaramillo, Bárbara Italia Méndez Moreno, María Cristina Sánchez Hernández, Angélica Patricia Torres Linares y Claudia Hernández Martínez¹⁸.

Por otro lado, la expresión concreta de una propuesta política que conjuntó los esfuerzos locales y otros más a nivel nacional, integrando la plataforma de una fuerza política alterna a los partidos políticos, sucedió en 2017 con la candidata independiente a la presidencia por el Concejo Indígena de Gobierno (CIG), María de Jesús Patricia Martínez “Marichuy”. Mujer que recorrió el territorio nacional aglutinando fuerzas entre los pueblos, barrios y colonias con un discurso anticapitalista, no partidista, feminista e indígena.

¹⁸ Resumen de la sentencia consultado en: <https://corteidh.oc.cr>> artículos.

La postulación de Marichuy refleja la posibilidad de visibilizar el racismo, sexismo y clasismo que gran parte de la sociedad mexicana ejerce, muchas de las veces inconscientemente; su candidatura permite también hablar de temas que los otros candidatos no consideraron en sus plataformas: feminicidios, despojos territoriales, desplazamientos de pueblos, ecocidios, entre otros; y su plataforma explica claramente que su candidatura es para darle voz a las mujeres. La estructura que permitió su recorrido estuvo conformada por más de centenar y medio de concejales (mujeres y hombres); sin embargo, su comitiva en todo su recorrido por el territorio nacional estuvo conformada exclusivamente de mujeres, como se aprecia en su participación en Texcoco (foto 52).

Foto 52. Recepción de Marichuy en Texcoco, acompañada de su comitiva de concejales, Jardín Central de Texcoco. 24 de noviembre de 2017. Oscar Ochoa.



En este contexto, Marichuy llegó a Texcoco el 24 de noviembre de 2017, y fue recibida por Gabriela Vega Téllez y Heriberto Salas Amac, ambos concejales por el Pueblo Nahua del Valle de México ante el CIG, y quienes han vinculado la lucha de los habitantes de la región (desde Nexquipayac en Atenco, hasta los barrios ancestrales de Chimalhuacán) con los pueblos y colonias de la Cuenca de México y con otras luchas, formando alianzas en lo local, nacional e internacional.

En la intervención que Gabriela Vega tuvo con motivo de la visita de Marichuy, ella presentó a la CPOOEM de la siguiente manera:

La Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México en Defensa del Agua, la Tierra y su Cultura, es un esfuerzo de lucha paralelo a otros de nuestra región, cuya línea política es no partidista y anticapitalista; que busca incidir en el movimiento social para lograr el cambio profundo que se necesita. Hemos hecho alianza con quienes van en nuestra dirección, y por eso a nivel nacional estamos dentro del Congreso Nacional Indígena, formamos parte de él; a nivel Latinoamérica participamos con la Casa de los Pueblos-México y con Praxis en América Latina, y en lo internacional, estamos dentro de la Acción Global en Contra de la Expansión de la Aviación, el proceso del Foro Social Mundial, la Alianza Global Anti-incineración y la Defensa Internacional de los Ríos (Gabriela Vega, Texcoco. 24 de noviembre de 2017).

Una expresión más de esta organización no partidista y anticapitalista es el plantón que desde agosto de 2018 mantienen habitantes de Chimalhuacán, conformado mayoritariamente por mujeres que se enfrentan a un gobierno antorchista que los despoja del agua y los acosa con sus grupos de choque, pero cuyo objetivo es

recuperar la fuerza de los ciudadanos.

Esta lucha va encaminada hacia la participación del ciudadano en la toma de decisiones de la política local. ¿Por qué? Porque se le ha dejado marginado en la toma de decisiones al ciudadano común. Si tú no tienes detrás una organización, no tienes voz ni voto. Entonces creo que es necesario que retomemos al ciudadano, el que tiene que ir a trabajar a diario pero que sí le interesa su municipio donde vive porque Chimalhuacán desde los años 50 del siglo pasado ha sido prácticamente dormitorio, la mayoría de la gente que vive aquí sale a trabajar a la Ciudad de México y pocas veces nos involucramos en lo que sucede. Entonces, eso es lo que queremos, que sea tomada más que nada a la gente que padece, que vive aquí, en la toma de decisiones. Porque desde el 2000 que se suscitó la trifulca entre Antorcha y “La Loba” prácticamente los pobladores, el pueblo originario de Chimalhuacán, quedó fuera de lo que es la decisión y la toma de decisiones en cuestiones políticas de su municipio (María Edith Borbolla, Plaza Zaragoza, Chimalhuacán, 7 de diciembre de 2019).

En medio de la lucha, las mujeres demuestran arrojo y alegría, porque el poder antorchista está basado en gran parte en el miedo que infunde mediante sus grupos armados y sus acciones violentas, como el despojo de terrenos, por lo que son más conocidos en esta región. En su campamento, la alegría y la espontaneidad forman parte de la trinchera que han levantado al interior del kiosco (foto 53), donde luchan contra el despojo del agua y la voluntad ciudadana.

Foto 53. Mujeres bailando al interior del kiosco de Chimalhuacán, donde habitantes mantienen un plantón en defensa del agua. Oscar Ochoa, 7 de diciembre de 2019



4.7. Los horizontes del sentido: sociedad, cultura, historia y poder a partir de los discursos y lugares de la región

La constitución de cualquier sentido, que se decanta en lo que Foucault (1979) denomina materialidades, conforman los estratos o capas de la experiencia “y remiten a la construcción semiótico-discursiva que supera la dimensión lingüística y semiótica de la superficie” (Haidar, 2006: 82); que, a partir de lo analizado hasta ahora, evidencia cuatro grandes materialidades: la social, la histórica, la del poder y la de la cultura.

Para Haidar existen por lo menos 13 materialidades, que constituyen tales capas o sedimentos a partir de los cuales emergen las construcciones semiótico-discursivas: 1) acústica, la visual, la olfativa, la gustativa, la táctil; 2) comunicativo-pragmática, 3) ideológica, 4) del poder; 5) cultural; 6) histórica; 7) social; 8) cognoscitiva; 9) del

simulacro; 10) psicológica; 11) psicoanalítica; 12) estético-retórica; y, 13) lógico-filosófica.

Para continuar con la metáfora foucaultiana de “una arqueología del saber”, se recurre a la idea de una serie de relaciones estratigráficas, es decir por capas que conforman un *horizonte arqueológico del saber*. Por lo tanto, el concepto de horizonte integra las materialidades en un contexto sociocultural vivo, que les da coherencia al tiempo que estas se manifiestan como fundamentos de aquel. Es por ello que lo social y lo cultural se presentan como una sola materialidad, ya que estos ámbitos se manifiestan como una fuerza que vincula los elementos de este horizonte.

Lo sociocultural en el discurso de los pueblos y colectivos

La urbanización constante de estos pueblos, unos más que otros de acuerdo con sus propias lógicas y circunstancias geográficas y económicas, ha generado otro tipo de sujetos muy distintos a los que la ilusión antropológica quisiera ver; y al tiempo que se asumen como campesinos, también se identifican con una vida urbana y cosmopolita, más de lo que el propio investigador podría ver.

En el discurso de estos pueblos se evidencian ciertas instituciones y prácticas que les permite identificarse como campesinos, evidenciando una continuidad sostenida de las mismas, pero sobre todo el sentido de lo sociocultural aparece como base de una forma particular del ser colectivo.

Es en esta materialidad que se conforma la memoria colectiva, desde los marcos sociales (Halbwachs, 2004) que contienen y conducen los recuerdos colectivos, como un sello de pertenencia al grupo. Y es el lenguaje el primer marco social de esta materialidad,

porque en este se enuncian elementos propios del grupo.

Hay varias festividades, por ejemplo, la primera festividad del pueblo es la del Divino Salvador el 6 de agosto; acaba de pasar la fiesta del Señor de Esquipulas. Primero fue el carnaval, después el señor de Esquipulas; el carnaval es variado siempre cae el miércoles de ceniza o un día antes que es martes, puede caer a mediados de febrero o a finales, o a principios de marzo; y ahorita viene la fiesta del pueblo del Divino Salvador que es el 6 de agosto; el comisariado celebra el día de San Isidro y andan visitando los pozos en toda la comunidad (Juan Ramírez, Acuexcomac, Atenco. 5 de abril de 2018).

El reconocimiento de fechas, lugares y organizadores expresa el conocimiento que se tiene del calendario ritual, así como de su relación con la comunidad. Y en términos más festivos, el carnaval se manifiesta como un tiempo<->espacio (cronotopo) excepcional donde la inversión de roles y posturas políticas, irrumpen de manera subversiva pero necesaria para la continuidad del orden social. En este sentido, hay una conciencia de la complejidad y del conflicto social que contrasta con la idea de una sociedad armónica y estática.

El carnaval es de tres meses, empezó por el 20 de enero y acaba el 17 ó 24 de marzo, depende como caiga la cuaresma porque a veces se adelanta 40 días antes. El domingo pasado fue el desfile y no participaron todas las comparsas porque hay diferentes corrientes ideológicas; ese desfile lo lleva a cabo el que organiza el municipio y hay mucha gente que no está de acuerdo, entonces no participan todos; pero desfilan alrededor de 100 comparsas, entre comparsas y lo que llamamos andancias que son los disfrazados y los que sacan su otro yo [...] Sí hemos participado en las comparsas, baila mi nieto, y en la que participamos tiene alrededor de 50 años y también participa

mi hijo, es como todos, de familiares y amigos (Rosa Valverde Buendía, San Pedro, Chimalhuacán. 4 de marzo 2018).

Otros marcos sociales de la memoria, como la religión y la familia, llevan y sujetan los recuerdos entre los individuos, logrando la continuidad del grupo, por lo que la materialidad social se desprende de la superficie discursiva y decanta en la memoria grupal para recrearse siempre de manera distinta, pero con objetos discursivos similares, en una permanente transformación de la memoria cada vez que se acude a ella; al igual que aguas cristalinas de fondo arenisco que se enturbian cada vez que entramos en ellas para buscar en su fondo algún guijarro que deseamos recoger.

Las distintas prácticas de los pueblos, así como sus discursos, reflejan ciertos aspectos de la cultura local, los cuales se entrelazan con las otras materialidades, pues como ya se expuso, se sedimentan en el saber de una colectividad, creando un horizonte sociocultural específico.

La cultura local desde ciertas prácticas semióticas propias adquiere un sentido simbólico que se hace intelectualmente comprensible y emocionalmente disfrutable en tanto que apela a los sujetos en su identidad, como lo han dicho los carnavaleros de la región:

Chimalhuacán sin carnaval no sería; es parte de la cultura de Chimalhuacán, pero es tan arraigada que Chimalhuacán lo realza, de hecho, es el carnaval más grande del mundo, dura más de tres meses y para la gente originaria de este lugar es maravilloso; y te puedo decir que hay muchos charros que no son originarios de Chimalhuacán, pero que les gusta y se han empapado de esta tradición (Luis García Carrasco, Chimalhuacán, 28 de enero de 2018).

En la convergencia con otras materialidades (la sensorial, por

ejemplo) la gastronomía de la región es un elemento que se mantiene vigente a pesar de las transformaciones ecológicas y sociales tan radicales, como la que significó el desecamiento del lago, del que ellos dicen, proporcionaba gran parte de su alimentación.

...cuando nosotros íbamos al lago nadie se moría de hambre, en el día ibas con tu cubetita o escopetita y ya traías comida para la familia o te ibas al campo a laborar ahí; labrabas la tierra, sembrabas tu maíz, habas, verduritas y comía la gente, no se moría de hambre... (Heriberto Salas Amac, Ejido San Miguel Tlaixpa, Texcoco. 13 de febrero de 2019).

Pero se conservan elementos muy valorados como el ahuate, la sal de tierra, el tequesquite y el pato silvestre. Estos elementos aunados a las celebraciones como las fiestas patronales o las mayores en el calendario agrícola-ritual, generan un sentido de pertenencia digno de presentarse hacia el interior y el exterior mediante ciertos textos como las monografías o las publicaciones que ilustran varias leyendas de la región, como El Charro Misterioso de Tocuila, La Sirena de Chimalhuacán, Los Jinetes Fantasma del Monte Tláloc, Historia de la Nación Chichimeca, El Nahual de Tlaminca y Santamaría Tecuanulco y la Leyenda del Sacerdote de San Jerónimo Amanalco (foto 54).

Foto 54. Ejemplares de la publicación Historias Asombrosas del Acolhuacan.
Oscar Ochoa, 19 de septiembre de 2019



Una expresión semiótica de la cultura local es el carnaval en San Salvador, Atenco, que es la cabecera del municipio con el mismo nombre, y cuya celebración concreta un despliegue extraordinario de energías y recursos. El recorrido de las cuadrillas por las calles, y el desarrollo de bailes por las mismas, así como en la entrada de algunas casas, permite que los habitantes disfruten del goce que estas cuadrillas prodigan durante todo su recorrido.

El desarrollo del carnaval transcurre entre el arte y la vida, es una fusión extraña y subversiva pero efímera en la vida colectiva, del que se entiende, cuestiona y transgrede los límites de la normalidad social.

Esta celebración irrumpe en la vida:

En realidad, es la vida misma, presentada con los elementos característicos del juego. De hecho, el carnaval ignora toda distinción entre actores y espectadores. También ignora la escena, incluso en su forma embrionaria. Ya que una escena destruiría el carnaval (e inversamente, la destrucción del escenario destruiría el espectáculo teatral). Los espectadores no asisten al carnaval, sino que *lo viven*, ya que el carnaval está hecho *para todo el pueblo* (Bajtín, 2003:7).

No resulta casual que en este pueblo el carnaval inicie llevando baile y música a los difuntos, trasladando el carnaval al panteón; lo que también es una irrupción de vida en el lugar de la muerte, y una explosión de alegría en donde la norma social impone silencio y solemnidad. El color y las formas lúdicas inundan todos los espacios sociales de la vida atenquense (Foto 55).

Foto 55. Cuadrilla de carnaval en la plaza central de San Salvador, Atenco. 3 de marzo de 2019. Oscar Ochoa



La materialidad histórica en los lugares de memoria locales

La materialidad histórica de los pueblos en esta región emerge desde la conciencia que los pueblos hacen de sí en su devenir temporal, no como un saber acrítico del pasado, sino como capacidad de elección para saber qué se necesita saber de este pasado, pues su condición subalterna les obliga a cuestionar y reelaborar permanentemente los relatos sobre su origen.

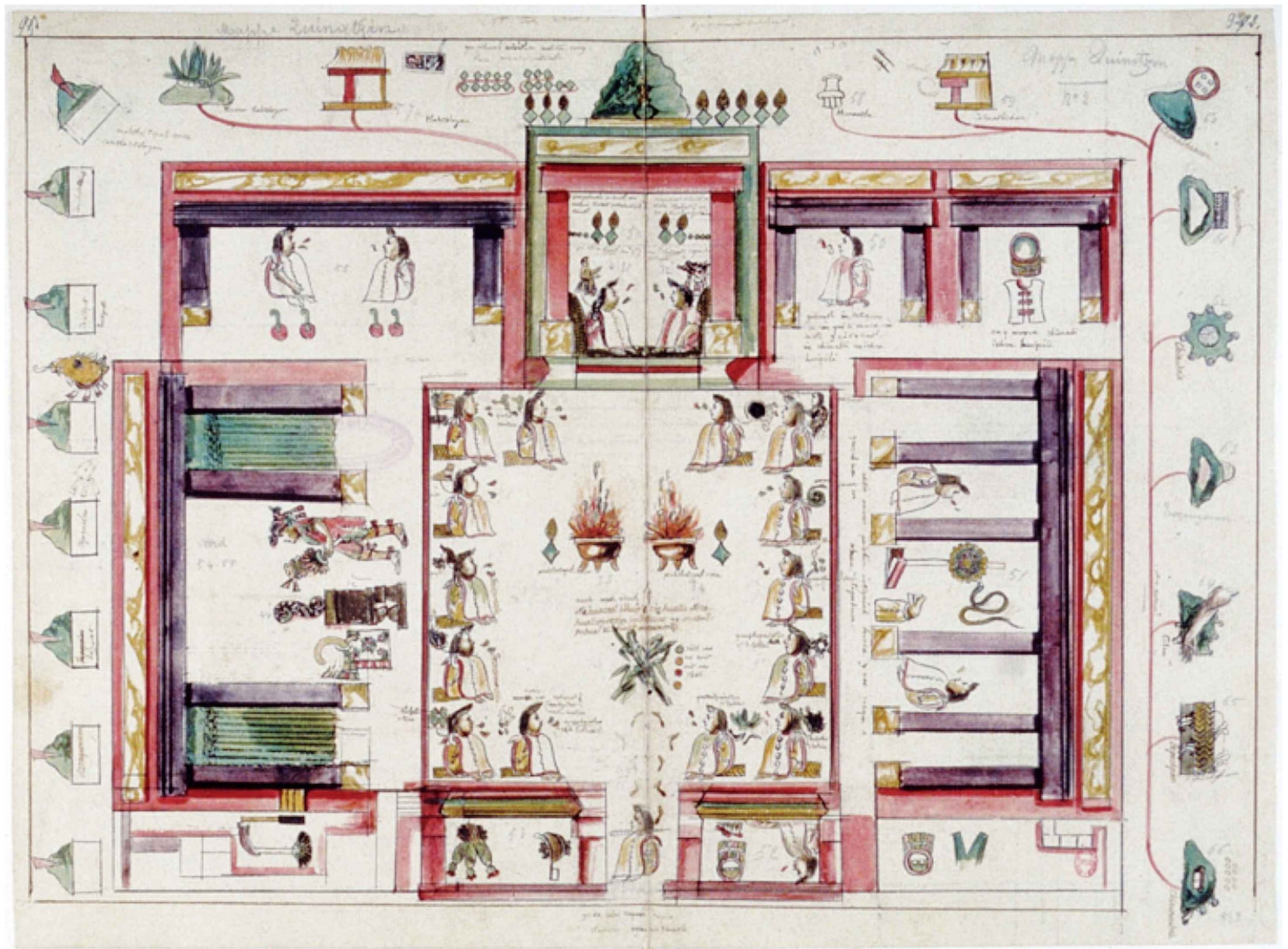
La convergencia entre historia y memoria resulta aquí en un encuentro luminoso más que en una operación catastrófica, por la

aparente contradicción entre ambos términos, pues la memoria aparece como una evocación sagrada del pasado; mientras que la historia “quiere volver [su] alma transparente a los ojos del lector, en una vehemente predicación secularizada” (Nora, 2008:71) gracias a la voluntad de memoria que la recuperación apasionada de esta predicación secular vuelve instrumento de los relatos colectivos, para rescatar aquello que es necesario enfatizar.

La historia se incorpora, se hace cuerpo, en los lugares de memoria que no se reducen a monumentos o acontecimientos memorables, tampoco a objetos o archivos; son sobre todo entidades abstractas, en las que su realidad simbólica más que la funcional, está consignada a descubrir la dimensión evocadora de los objetos que pueden ser materiales, pero por encima de todo inmateriales.

Estos lugares como entidades abstractas emergen de una objetualidad en la que converge también su dimensión funcional; siendo un primer ejemplo el Mapa Quinatzin al que hace referencia Abraham Noriega de Chimalhuacán, como argumento histórico sobre los primeros asentamientos de los pueblos chimalhuacanos, convirtiendo a este documento como un lugar de memoria. La segunda lámina (foto 56) representa el palacio real del soberano de Texcoco: Netzahualcóyotl y su hijo Netzahualpilli, ambos yacen en la sala real, mientras que otros señores que son tributarios del Huey Aletpetl, los rodean en otros aposentos.

Foto 56. Lámina II del Códice Quinatzin mostrando el pictograma de Chimalhuacán en la esquina superior derecha.



Fuente: [link](#)

Localización: Bibliothèque Nationale de France [Fonds Mexicain 396a].

Fecha: Ca. 1542

En la parte superior derecha aparece el topónimo de Chimalhuacán (un cerro con un escudo o rodela) unido por una línea a otros topónimos, indicando una relación de sometimiento a Texcoco y Tezcapotzin, gobernante de Chimalhuacán.

Otro aspecto en que se materializa la historia es en el semiótico, a

partir de los monumentos, que funcionan como lugares de memoria; y que más allá de su ubicación, recuperan la memoria para la historia de una sociedad moderna que ha olvidado sistemáticamente estos lugares entendidos como monumentos, rituales, archivos y festividades de los que dimana su dimensión simbólica.

Esto sucede con el monolito llamado de Tláloc, pero que la gente de la región, y específicamente de San Miguel Coatlinchan, denominan “Nuestra Señora de las Aguas” refiriéndose a Chalchiuhtlicue, revalidando así su feminidad.

El 16 de mayo de 2018, en las afueras del Museo Nacional de Antropología, miembros de la CPOOEM e invitados realizaron una ceremonia con motivo del paso solar por el cenit. Ante el monolito, estos recordaron el sentido del paso del sol por el punto más alto del cielo mesoamericano; realizando el reconocimiento que este fenómeno es algo más, pues: “su registro sistemático se convirtió en un dato invaluable para que culturas ancestrales calibraran con exactitud y sin desfases, los calendarios solar y ritual, conocimientos que se traducían en las temporadas de siembra y cosecha” (Gabriela Vega Téllez, Museo Nacional de Antropología, 16 de mayo de 2018).

Pero esta celebración permite a los demás grupos, recuperar y reinterpretar en cierta medida el pasado propio a partir de este lugar de memoria, no como un lugar físico (a kilómetros de la región de origen del monolito y del grupo) sino como un lugar simbólico en el que aparece un cronotopo excepcional en el que se conjuga el movimiento de los astros con la actividad humana. Por lo que estos hitos en el tiempo y el espacio son la confirmación de una historia que reclama a la memoria porque la ha olvidado. No resulta fortuito que el grupo de conmemoración sea una minoría, que reconstruye su

pasado frente a un colectivo mayor, ajeno a estas dinámicas (foto 57).

La recuperación momentánea del registro calendárico ancestral permite que estos grupos apuntalen el registro histórico de sus pueblos a partir del sentido de origen que ellos evocan, en una reconstrucción permanente y necesaria, al igual que las otras celebraciones acontecidas en la región.

Foto. 57. Habitantes del Acolhuacan y miembros de la CPOOEM celebrando el paso solar por el cenit. 16 de mayo de 2018. Alejandra Alemán Álvarez



Por otro lado, los habitantes de la región conservan ciertas referencias históricas de los siglos XIX y XX, resguardadas también en

la memoria histórica, que se aprecian en prácticas semióticas como el carnaval de Chimalhuacán del que sus participantes expresan:

El carnaval tiene más de 100 años [...] Se dice que es una mofa al imperio francés, surge en San Agustín. Había gente que trabajaba en el imperio y esto se hace como una mofa, por eso los trajes son dorados y las caretas son blancas con ojos azules, es una mofa al imperio francés a Maximiliano (Luis García Carrasco, Chimalhuacán, 28 de enero de 2018).

A su vez, Abraham Noriega, cuando estábamos en la cima del cerro Chimalhuache, refirió que el lago, en la parte de Chimalhuacán, fue la ruta de escape de Juárez cuando huyó de los conservadores que trajeron al país a Maximiliano.

La materialidad del poder en las relaciones y oposiciones de los sujetos

Uno de los aspectos más ambiguos para el análisis social es el poder, al que en el imaginario colectivo se le asocia con un lugar, una cosa o una esencia; pero en análisis profundos se le asocia con la naturaleza relacional asimétrica entre los sujetos, desde la tensión constante entre lo individual y lo colectivo.

El poder moldea a los sujetos, individuales y colectivos, manifestándose a través de los vínculos y de las cualidades de los mismos. “El individuo con sus características, su identidad en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas” (Foucault, 1980:120), se manifiesta como materia y como energía, sustancia y brío de lo social.

El poder visto desde esta óptica foucaultiana, presenta un polo negativo-destructivo de las potencialidades sociales como dominación,

y otro positivo-constructivo de las mismas como resistencia (Haidar, 2006). En este sentido, lo sucedido en Atenco durante los momentos más álgidos del movimiento en defensa de la tierra, pudo entenderse como la conformación y confrontación de sujetos desde esta postura contraria del poder (Foto 58).

Foto 58. Campesinos y miembros de FPDT enfrentándose a los cuerpos policiacos en mayo de 2006.



Fuente: archivo del FPDT, 3 de mayo de 2018.

La emergencia de un sujeto subalterno contrario al poder

gubernamental en sus tres niveles (municipal, estatal y federal) creó y moldeó provisionalmente para los campesinos un cuerpo social que confrontó al poder institucional. Este cuerpo sedicioso y subversivo fue resultado de las mismas condiciones creadoras de un hecho anómico, donde dejó de operar la norma para dar paso a lo que Guyau nombró:

Nuevas formas de relaciones humanas, de autonomías que no son las de una referencia a normas constituidas, sino abiertas a una creatividad posible. No resulta, como cree Durkheim, de un desorden estadístico, sino que incita al individuo a sociabilidades hasta entonces desconocidas, de las que dirá [Guyau] que la creación artística es la manifestación más fuerte (Duvignaud, 1990: 81).

En este sentido, la inestabilidad social provocada por la violencia con que se impuso el despojo territorial, y la posterior incursión de grupos de choque y cuerpos policiacos en los terrenos expropiados para la construcción del aeropuerto y sus obras asociadas, resultaron en una volatilidad que mostró su rostro más abyecto con estas expresiones, al igual que su faceta más luminosa con expresiones inéditas de lo social, lo cultural y lo artístico.

El poder como creador de nuevos sujetos, les permitió a estos pueblos conformar una organización que trascendió instituciones y niveles de gobierno que sistemáticamente los reprimieron. El poder en su fase positiva-constructiva posibilitó que campesinos, amas de casa, estudiantes y otros, se aglutinaran en un proyecto sui generis con un discurso y plan de acción propios, frente a gobiernos, policías y principales partidos que en todos los niveles los reprimieron en 2006 (el municipal a cargo del PRD, el estatal por parte del PRI, y el federal encabezado por el PAN), abriendo una brecha entre gobernantes y

governados.

Estos sujetos anómicos, entendidos desde la óptica guyauna, se transformaron en seres de la anticipación, que atisbaron un cambio profundo cuyas acciones derivaron en una forma de confrontación directa con un poder institucional en su versión destructiva-negativa, como lo confirman los hechos del 3 y 4 de mayo de 2006.

4.8. Fisiones, fusiones y restricciones. La diferencia de estilos y discursos entre los colectivos FPDT y CPOOEM

Los discursos de los colectivos más representativos en la defensa territorial de la región poseen ciertas características que evidencian no solo una diferencia en el estilo de hacer política, sino una actitud ética frente a la clase política, que se evidencian en varios mecanismos de control del discurso frente a una coyuntura.

No obstante, la coyuntura y los mecanismos de control se hallan inmersos en órdenes que los anteceden e impactan en estos. Tales conjuntos son las formaciones sociales, entendidas como “la manera como se articulan los modos de producción, por la estructura de las clases sociales antagónicas, por la superestructura y por la forma del Estado” (Haidar, 2006: 198), las cuales se desarrollaron en el capítulo 2 (apartado 2.4.1.) donde se exponen los distintos modos de producción que afectaron directamente al Lago de Texcoco. En torno a la estructura de las clases sociales antagónicas que se evidencian en este capítulo (apartado 4.2), sobre la superestructura, esta se presenta como los fenómenos políticos, jurídicos e ideológicos, además de las instituciones que los representan, y que vienen a concretarse en los partidos políticos e instancias jurídicas (tribunales agrarios, representantes de la Secretaría de Gobernación, de Comunicaciones y

Transportes y de las empresas como PINFRA) entre otros, y sobre la forma del Estado, en términos formales se identifica como una república representativa, democrática, federal y laica.

La anterior formación sirve de soporte para la formación ideológica que se expresa en aparatos e instituciones de Estado como iglesia, escuela y medios, los cuales son portadores de la ideología hegemónica, que mucho han combatido los pueblos y colectivos de la región para cambiar la idea de que sus tierras no son productivas, y que el aeropuerto traería progreso.

En lo referente a las formaciones discursivas (FD) estas pueden entenderse como una serie de enunciaciones que se definen por cierta singularidad a partir de cierto orden, correlaciones, transformaciones y otros, los cuales no son inalterables, sino más bien dinámicos y determinantes de otros “acontecimientos discursivos”, los cuales también las condicionan.

Desde otra perspectiva (Pêcheux y otros), las formaciones discursivas están orgánicamente vinculadas a las formaciones ideológicas y a las formaciones sociales.

...toda formación discursiva, como práctica contradictoria inscrita en aparatos de hegemonía jerarquizados según una coyuntura determinada, se constituye a partir de las constricciones de los aparatos bajo la forma de un dispositivo retórico, de códigos enunciativos, de esquemas argumentativos. Con demasiada frecuencia, se reduce la formación discursiva a un conjunto de efectos de sentido, a un juego de formas expresivas desprendidas de las condiciones de emisión y lectura (Pêcheux, 1978: 27).

Así, las formaciones discursivas expresan a través de esquemas y códigos ciertos enunciados que se emiten, circulan y reciben, en una

formación social determinada a partir de la formación ideológica hegemónica y las contrarias a esta.

Las formaciones imaginarias (FI) propuestas por Pêcheux (1978), son definidas en síntesis como los lugares socio-cultural-histórico-políticos que ocupan los sujetos, y “por lo tanto lugares subjetivos” (Haidar, 2006:105), siendo estos lugares los que condicionan los sentidos que se producen y reproducen en las prácticas semiótico-discursivas (figura 30).

Figura 30. Cuadro con las formaciones de Pêcheux, tomado de Haidar, 2006:105.

<i>Expresión que designa las formaciones imaginarias</i>	<i>Significación de la expresión</i>	<i>Preguntas implícitas cuya respuesta subyace a la formación imaginaria correspondiente</i>	
A {	IA (A)	Imagen del lugar de A para el sujeto colocado en A	¿Quién soy yo para hablarle así?
	IA (B)	Imagen del lugar de B para el sujeto colocado en A	¿Quién es él para que yo le hable así?
	IA (R)	Punto de vista de A sobre R	¿De qué le hablo así?
B {	IB (B)	Imagen del lugar de B para el sujeto colocado en B	¿Quién soy yo para que él me hable así?
	IB (A)	Imagen del lugar de A para el sujeto colocado en B	¿Quién es él para que me hable así?
	IB (R)	Punto de vista de B sobre R	¿De qué me habla así?

Los efectos de la coyuntura en el discurso, genera ciertas censuras y restricciones que permiten decir ciertas cosas, en tanto que ocultan o

disimulan otras. Estas restricciones son analizadas por Regine Robin (1976, 1977) y Michel Foucault (1969, 1972) y sistematizadas por Haidar (2006), en las que, a partir de los discursos enunciados por ambos colectivos, se visibilizan a través de ciertos mecanismos:

a) Cuando la coyuntura política impone censuras, tabúes o el uso obligatorio de palabras, sintagmas o enunciados.

b) En toda producción semiótico-discursiva operan restricciones o coacciones de varios tipos:

b1) restricciones provenientes de la Formación Imaginaria y la Formación Discursiva

b2) Restricciones del poder: procedimientos de control del discurso.

A partir de lo anterior, se distinguen varios elementos que posibilitaron la comprensión de estos mecanismos de control discursivo, y que durante el trabajo de campo y en el análisis de ciertos discursos se identificaron: 1) Durante la visita de Marichuy a Texcoco, en noviembre de 2017; y 2) en la marcha #YoPrefieroElLago, en octubre de 2018.

El efecto de la coyuntura en este caso electoral, en la que Marichuy como candidata independiente y los movimientos que la respaldaban se involucraron de manera distinta, los obligó a usar palabras y sintagmas específicos como “partidos políticos”, “clase política”, “sistema político” y “gobierno”.

Así, el 24 de noviembre de 2017, la visita de María de Jesús Patricio Martínez suscitó una serie de reacciones entre la población local y foránea, que se congregó en las inmediaciones de la Plaza Principal de Texcoco, entre ellos miembros del FPDT con quienes la CPOOEM mantiene diferencias en cuanto el estilo de hacer política, pero con

objetivos similares: en este caso la defensa del territorio en la región.

En la intervención de Heriberto Salas, concejal del CIG, este señaló:

...Pero no podemos confundirnos compañeros, los partidos políticos han sido capaces de dividir a nuestros pueblos; el sistema político electoral mexicano para eso está diseñado. Y no nos engañemos compañeros, y en esto sí tenemos que estar claros: no podemos estar con un pie dentro del sistema que nos está matando y otro decir que estamos construyendo una patria nueva, un mundo nuevo. Nosotros tenemos que entender que los partidos han servido a los intereses de las grandes trasnacionales y de ello vive la clase política [...] Si nosotros desde abajo, si ponemos toda nuestra voluntad, si nos ponemos la meta de organizarnos con esta conciencia, de que no podemos estar en dos lugares, porque nos han confundido. Aquí ha habido, y lo digo por experiencia propia, compañeros que piensan que pueden estar en un partido político y sentirse zapatistas o sentirse dentro del proyecto del Congreso Nacional Indígena, y no es posible, son dos proyectos totalmente diferentes. Nosotros lo que queremos es borrar de nuestro mundo a este maldito sistema capitalista, a estos malos gobiernos y borrar las formas de explotación que nos han impuesto (Heriberto Salas, Texcoco, 24 de noviembre de 2017).

En términos de la coyuntura, electoral en este caso, la expresión “compañeros” para referirse a miembros del FPDT, hace evidente la restricción que por motivos políticos (la presencia de Marichuy en un contexto protocolario) impidió que Heriberto fuera directo en su alusión a los destinatarios de su discurso. Las palabras “confusión” y “engaño”, aparecen como atenuación al desacuerdo que existe entre los estilos de ambos colectivos, sobre todo en la doble militancia.

Con respecto a las formaciones imaginarias (FI) que influyeron para que Heriberto, como concejal del CIG, miembro de la CPOOEM y ex militante del FPDT (sale de esta organización en 2012), se posicionara en el lugar subjetivo para responderse anticipadamente a las preguntas ¿Quién soy yo para hablarles así? ¿Quiénes son ellos para que yo les hable así? ¿De qué les hablo así?

En términos de la formación discursiva (FD), las formaciones ideológicas y sociales se manifestaron a través los sintagmas y palabras “sistema político electoral”, “partidos”, “sistema capitalista”, “clase política” y “transnacionales”, como aparatos hegemónicos contrarios a “nuestros pueblos”; y la “patria nueva” como el proyecto social y político que se está construyendo desde el proyecto del CIG, el CNI y el EZLN, en oposición a cualquier proyecto partidista como continuidad del sistema capitalista neoliberal, incluyendo a MORENA, partido al cual el FPDT parece estar vinculado.

Por su lado, cuando la comitiva de mujeres del FPDT se acercó a Marichuy para entregar un ramo de flores, Trinidad Ramírez (Trini) al hacer uso de la palabra mencionó:

En el Frente hay cabida para todas las expresiones, hay laicos, católicos y protestantes, hay gente de todas las expresiones y entre ellos hay partidistas y no partidistas.... El CNI y el EZLN lanzan tu representatividad [Marichuy] que está acelerando un proceso de lucha. Este proceso tiene un alto significado porque está impulsando la organización de los pueblos por lo que para nosotros representa un apoyo, un compromiso revolucionario (Trinidad Ramírez, Texcoco, 24 de noviembre de 2017).

En términos de la misma coyuntura, Trini respondió a tales

señalamientos, recalcando la apertura y tolerancia del FPDT, en el que hay cabida para todas las expresiones, incluidas las partidistas. Posteriormente, el destinatario del discurso pasó a ser Marichuy, reconociendo en su lanzamiento un catalizador de la lucha popular.

Las mismas restricciones relacionadas al control del discurso, permitieron que esta respuesta se diera en un tono sutil y sin confrontaciones, pues el contexto exigía un discurso conciliador.

Sobre las restricciones provenientes de las FI, el discurso de Trini representa el lugar subjetivo de una dirigente del FPDT, luchadora social y persona con peso social en la región; y responde también a los cuestionamientos de Heriberto como ex militante del FPDT y como activista con cierto peso en la región.

En relación con la FD, los sintagmas y palabras empleados “proceso de lucha”, “organización de los pueblos”, y “compromiso revolucionario”, expresan la idea de transformación social que ellos aprecian en términos de un apoyo, como parte de esos pueblos y de ese proceso de lucha.

El siguiente acontecimiento discursivo es el comunicado de la Marcha #YoPrefieroElLago, el 25 de octubre de 2018, en el marco de la Consulta Nacional México Decide, y en la que se leyó un comunicado pronunciado a través de los altoparlantes del autobús que acompañó dicha movilización, y del que se expone un fragmento:

Los pueblos de la orilla del agua, los pueblos guerreros de Teotihuacan, Tepetlaoxtoc, Acolman, Temascalapa, Tezoyuca, Texcoco, Chalco, Ixtapaluca, Amecameca y los pueblos y barrios de la ciudad de Tenochtitlan, hoy ciudad de México, ofrendamos nuestro corazón y gratitud a ustedes hermanas y hermanos de la patria mexicana y de otras patrias de esta casa común, llamada TIERRA.

Llamamos a todas las mexicanas y mexicanos a participar activamente en la Consulta Nacional que tendrá lugar estos cuatro días, del 25 al 28 de octubre, para ratificar nuestro repudio al PRI, al PAN, a lo más podrido del PRD y a los miserables camaleones que, desesperados ven tambalearse sus negocios que han hecho con nuestro territorio y salen a secundar a los banqueros, a los medios especialistas en la mentira.

NO SE CONFUNDAN NI UNOS NI OTROS. Los pueblos nos mantenemos críticos ante la realidad que vivimos y ante cada medida que vaya tomando el nuevo gobierno, pero jamás nos vamos a aliar a la derecha hipócrita que hoy sale a condenar una consulta que, en efecto, pudo ser perfectible. NO SE CONFUNDAN SEÑORES DUEÑOS DE LA VILEZA: los pueblos que ustedes tanto desprecian, no somos sus aliados. Ningunos de ustedes dijo nada cuando desaparecieron a nuestros 43 estudiantes, ni dicen nada ante la guerra que desataron y que ya cobra miles y miles de desaparecidos y asesinados... (FPDT, 25 de octubre de 2018, Plaza de la República, CDMX).

Este discurso se inscribe en la coyuntura de la consulta a nivel nacional sobre la construcción del aeropuerto en Texcoco que se realizaría en los siguientes días; el cual impuso el uso obligatorio de ciertos enunciados y palabras como: “agua”, “lago”, “tierra”, “territorio”, “consulta”, “PRI”, “PAN”, “PRD”, “banqueros”, “medios”, “nuevo gobierno” y “derecha” entre otros más, vocablos que posicionan al FPDT como colectivo de izquierda, aliado de las luchas populares.

Las restricciones provenientes de las FI, con respecto al lugar subjetivo del FPDT como sujeto socio-histórico-político-cultural, lo

posicionan como un colectivo con casi 20 años de presencia, contrario a la derecha y aliado de los movimientos sociales como el de los 43 *Desaparecidos de Ayotzinapa*, cuyo interlocutor es el poder político y económico de la derecha.

En torno a las restricciones provenientes de la Formación Discursiva, resulta notorio que su discurso contra los partidos, sin tocar a MORENA, hace de ese silencio un implícito que parece endurecerse posteriormente, cuando manifiestan que se mantendrán “críticos ante la realidad [...] y ante cada medida que vaya tomando el nuevo gobierno”.

El condicionamiento de las formaciones ideológicas y sociales en las discursivas se hace evidente en este pronunciamiento, principalmente como silencio (omitiendo al partido MORENA), y valida implícitamente a las instituciones políticas con la crítica ante el nuevo gobierno.

Aunado a lo anterior, en el marco de esta consulta, aparece el pronunciamiento del alcalde de Atenco, Porfirio Hugo Reyes Núñez, de MORENA, en contra del aeropuerto por todas las injusticias cometidas (La Jornada, 26 de octubre de 2018); mismo que en agosto de 2006 fuera detenido por el gobierno federal como integrante del FPDT (La jornada, 25 de agosto de 2006), lo que evidencia el peso de tales formaciones en el discurso del presidente municipal y del FPDT, una vez que inciden en el gobierno local.

Como aspecto relevante de este apartado, debe distinguirse que entre estos dos colectivos las referencias públicas que hacen unos de otros, siempre son respetuosas, utilizando en todo momento la palabra “compas” o “compañeros”.

También se observó que la CPOOEM ha construido un estilo

ubicado en lo antisistémico, mediante prácticas y discursos anticapitalistas no partidistas, antipatriarcales y centrados en los pueblos. Al mismo tiempo han establecido alianzas con organizaciones y colectivos como el EZLN, CNI, CIG, Casa de los Pueblos, Praxis, Acción Global en Contra de la Expansión de la Aviación, el Foro Social Mundial, la Alianza Global Anti-incineración y la Defensa Internacional de los Ríos.

Por su lado, el FPDT ha adoptado una estrategia que articula vínculos con organizaciones, colectivos y personalidades de todo el espectro de la izquierda, como el FPFV-México Siglo XXI, CLETA, SME, SITUACH, El Barzón, la CNTE, Fundación Rosa de Luxemburgo, Vandana Shiva, Sebastiao Pinheiro, además es adherente a la Otra Campaña. Y desde los primeros años del Movimiento de Regeneración Nacional (hoy partido MORENA) mantuvo cercanía con esta organización cuando el FPDT convocó a la Convención Nacional contra la Imposición en 2012, lo cual señala una estrategia que combina la lucha popular con la electoral. Esto al parecer dio resultados para la cancelación del aeropuerto, sin que resultada definitiva, pues continua la lucha por recuperar las tierras comunales.

4.9. Los relieves de la evocación. Emergencias y ausencias en la memoria discursiva de los pueblos

La memoria discursiva de los pueblos y colectivos en esta región rescata discursos sobre el territorio, mientras que otros son transformados y aún eliminados, como parte de su reconstrucción constante del pasado. Esta dinámica de rescate, transformación y ocultamiento se presentó en distintas formas discursivas durante el trabajo de campo.

El término de memoria discursiva es introducido al análisis del discurso por Courtine (1981), la cual se inscribe en la dimensión diacrónica de la interdiscursividad como análoga a la memoria histórica, puesto que las formaciones discursivas (FD) están atravesadas por las contradicciones ideológicas en las que emergen.

Esta noción nos parece subyacente al análisis de las FD que efectúa *L'Archéologie du savoir*: toda formulación posee en su "dominio asociado" otras formulaciones, que repite, refuta, transforma, niega, es decir, respecto de las cuales producen efectos de memoria específicos; pero también toda formulación mantiene con las formulaciones con las cuales coexiste (su "campo de concomitancia", diría Foucault), o que le suceden (su "campo de anticipación") relaciones cuyo análisis inscribe necesariamente la cuestión de la *duración* o la de la *pluralidad de los tiempos históricos* en el corazón de los problemas que plantea la utilización del concepto de FD [...] La noción de memoria discursiva concierne a la *existencia histórica del enunciado* en el seno de prácticas discursivas reguladas por aparatos ideológicos (Courtine, 1980: 27).

Y es en este ámbito que se inscriben los discursos de los colectivos y pueblos que en su defensa del territorio resaltan ciertos objetos discursivos; y que para Courtine orbitan el largo tiempo de la memoria como enunciados; en tanto que las formulaciones se toman en el *tiempo corto de la actualidad de una enunciación*.

Una de las modalidades discursivas son los conversatorios en el ejido El Paraíso, Atenco, el 27 de agosto de 2017, con Sebastiao Pinheiro e integrantes del FPDT; y en el conversatorio con Gabriela Vega y Heriberto Salas de la CPOOEM y miembros de Geo Comunes, el 13 de febrero de 2019, en el ejido San Miguel Tlaixpa Texcoco, en los cuales se recuperaron las siguientes formulaciones.

Conversatorio en el ejido El Paraíso:

La tierra es necesaria para la vida... Lago de Texcoco...Cerros de Teotihuacán.... Minas de Texcoco

Promoción de amparos... suspensión de actividades...Corrupción de los gobiernos... representantes ejidales... grupos de golpeadores... jóvenes drogados

Repliegue estratégico... evitar confrontaciones... agresiones contra los ejidatarios

La naturaleza puede ayudar... este lugar es sagrado... es el ombligo del país

Los campesinos son imprescindibles...Nos queremos mantener como campesinos...Nos queremos seguir vinculando con la naturaleza

Aeropuerto implica urbanización salvaje... refresquera pretende dejarlos sin agua...contra los proyectos inmobiliarios

Pueblos originarios los únicos que pueden cuidar el territorio...

Conversatorio ejido San Miguel Tlaixpa:

Los pueblos tienen que decidir qué hacer... cómo pueden levantar su propia comunidad... tenemos que transmitir al pueblo... esas formas de nosotros... nuestra autonomía alimentaria

Nuestra gente ha vendido su tierra...Nuestros viejos nos prestaron la tierra... nosotros tenemos que dejársela a nuestros hijos... la tierra nada más es prestada... para vivir... para disfrutar la vida

Estamos rodeados de policías...son trampitas... nos van acorralando, son estrategias que han utilizado para meterse

Infiltración de grupos paramilitares... priistas "Antorcha

campesina” ...

Les ofrece a las personas predios a cambio de que mantengan a los pueblos originarios sometidos, controlados.

La gente consciente es la mejor arma... el gobierno nos tiene más miedo porque poner claridad en la mente de las personas es muy peligroso para los gobiernos.

De lo anterior se desprende que estas formulaciones recuperen ciertos enunciados que se vienen transformando a lo largo del tiempo que ha tomado la investigación, mismos que aparecen frecuentemente en los discursos. Estos enunciados se pueden reconocer a partir de temas centrales: a) la importancia de la tierra, del lago y de los cerros; b) el ataque que han sufrido los ejidatarios con grupos de choque; c) la sacralidad de este territorio y la conexión de los pueblos con la naturaleza; d) la capacidad de los pueblos originarios para cuidar el territorio; e) la autonomía de los pueblos; f) la presión económica para despojarlos de la tierra y su forma de relacionarse con ella; g) el avance de los cuerpos policiacos y paramilitares en la región; y h) la estrategia para resistir y enfrentar al gobierno.

Por otro lado, en los comunicados que organizaciones y pueblos lanzaron en contra del aeropuerto y sus obras asociadas, algunas de las cuales continuaron pese a la cancelación del primero, se perciben formulaciones similares en torno a enunciados centrales. Estos comunicados son los emitidos el 25 de octubre de 2018 por el FPDT, en el contexto de la consulta sobre el destino del aeropuerto en Texcoco, y el del 7 de agosto de 2019 por la CPOOEM, ambos en defensa del territorio, pero en contextos diferentes y dirigidos a interlocutores similares: organizaciones afines, la opinión pública y el pueblo en general.

Comunicado del 25 de octubre -FPDT

La palabra de la vida... tierra, cerros y pájaros, agua, cielos azules, hermanos árboles.

Pertenecemos a todos los que ayer lucharon y nos liberaron de los magnates y hacendados y colonizadores de todos los tiempos.

Nuestro paliacate, nuestras manos, nuestras flores, nuestras lenguas y formas de mirar el universo.

Dueños del dinero... no son dueños de la riqueza que los pueblos producen con su trabajo.

Queremos recuperar el lago de Texcoco... queremos recuperar nuestro poder de decidir cómo queremos vivir.

Comunicado 7 de agosto -CPOOEM

Invasión PINFRA y SCT... ejido Nexquipayac... ribera del Lago de Texcoco

Continuación de construcción del tramo Ecatepec-Pirámides-Peñón-Texcoco de la autopista Tuxpan-México...vinculada a obras del Nuevo Aeropuerto

Violando orden de suspensión de los trabajos otorgada por Tribunal Agrario del Distrito 23 de Texcoco

Golpeadores... gente armada... agresiones a los defensores del territorio... ejidatarios y pobladores originarios de las comunidades de la ribera del lago.

Sobre estos comunicados, puede apreciarse que los enunciados en el largo plazo son: a) vida, tierra, cerros, pájaros, agua, cielos, árboles; b) luchadores sociales de todos los tiempos; c) cosmovisión y elementos

propios; d) recuperación del territorio y la autodeterminación; e) empresas e instancias de gobierno invasoras en el territorio; f) continuidad de obras pese a suspensión emitida por un tribunal; g) presencia de grupos de choque armados que amenazan con agredir a pobladores y ejidatarios, principales defensores del territorio.

En esta continuidad de los enunciados se perciben elementos como el territorio, el lago, los cerros y el territorio en general; además existen referencias a elementos culturales propios como el vínculo con la naturaleza y el territorio, al que le confieren una sacralidad, así como el auto reconocimiento de guardianes del territorio.

Y como parte de las transformaciones enunciativas, emergen las que tienen que ver con la urbanización y las problemáticas económicas, sociales y políticas, como la presión para la venta de sus tierras; la invasión de las mismas con grupos de choque y cuerpos policiacos; la consecuente defensa del territorio por parte de los habitantes, ejidatarios y colectivos, lo que lleva al aspecto más evasivo de esta memoria discursiva: los silencios.

Dentro de esta lucha hay dos factores que no aparecen en el discurso y que a partir del análisis histórico, se reconoce su peso en la dinámica de los procesos actuales: la desaparición total del lago por cerca de 40 años (Cf. Cap. II, 2.4.1) y su recuperación parcial con el Proyecto Lago de Texcoco a finales de los años 70 del siglo XX; por lo que la referencia al lago como un embalse artificial es un tabú, lo que confirma una forma de control del discurso dentro de estos pueblos, generando un efecto de continuidad ecológica y unanimidad social en la defensa del territorio.

Conclusiones

Una aproximación al sujeto desde la convergencia de lo complejo, transdisciplinario y decolonial permitió construir una idea más inteligible en términos del propio estudio sobre las concepciones que los pueblos ancestrales del Acolhuacan tienen de las entidades no humanas con las cuales entablan intercambios.

Lo anterior se expresa con mayor claridad en el ejercicio de una cosmopolítica de estos pueblos que establecen ciertos intercambios con la tierra, los cerros, las fuerzas de la naturaleza, los antepasados y la vida misma. Tales intercambios implican ofrecimientos de materia y energía en distintas modalidades como trabajos, alimentos, fuego, sonidos, colores, aromas, reverencias e incluso vidas animales a cambio de buen tiempo, buenas cosechas o favores específicos como la cancelación del aeropuerto; por lo que estas alianzas no solo implican los hechos básicos de la existencia sino cuestiones más particulares como la conservación del territorio y el estilo de vida propios.

Sobre la experiencia, como estructura base de la conciencia, se apreciaron elementos discursivos y semióticos que ubicaron el actuar de estos pueblos como sujetos plenamente conscientes de su Realidad.

Esto llevó a la construcción de un breve modelo de análisis para la experiencia desde la antropología y la transdisciplinariedad, el cual resultó útil en términos teóricos y empíricos, pues reconoce el peso de los sentimientos y las emociones vinculadas al estado-T, como punto de contacto en el proceso cognitivo del ser humano con el entorno.

La triple articulación de lo cognitivo, lo emocional y lo volitivo en las producciones semiótico-discursivas de estos pueblos, se aprecia en expresiones como el carnaval; en el que las expresiones estéticas (más allá de las estéticas occidentales) apelan a la sensibilidad de los

observadores arrastrándolos con el fluir del juego y construyendo un valor arraigado en el tiempo presente. Esto mismo sucede en celebraciones como la de La Santa Cruz, en que se dispendian esfuerzos y recursos para la petición de lluvia.

La experiencia se concreta en sentidos o significaciones que los pueblos conservan en saberes, trabajos y formas de entender la vida que son opuestos a la modernidad capitalista, pues entablan una relación directa con el entorno natural mediante su trabajo. Los sujetos campesinos son seres complejos cuya transdimensionalidad se opone al sujeto automático y unidimensional del capital que alcanza en este punto una oposición significativa por parte de los colectivos y pobladores.

A su vez, la expresión volitiva de estos pueblos, entendida como capacidad de libre decisión, se manifiesta continuamente como memoria histórica, ya que la voluntad de memoria emerge en sitios, monumentos y celebraciones de forma periódica como el culto a los cerros, las visitas a los panteones y las conmemoraciones como el Mayo Rojo, en los que se reconstruye el pasado y se le da un trato excepcional a estos recuerdos colectivos que representan parte de su identidad.

Aunado a esta dimensión de la memoria, aparece el *homo complexus* manifestándose en estos lugares de memoria en tres de sus *continuums* y polaridades: *faber-ludens*, *aestheticus-functional* y *oeconomicus-consumans*, los cuales se manifiestan en estos lugares y celebraciones.

Posiblemente una de las expresiones más concretas de la cosmovisión mesoamericana sea la relacionada con los cerros, los cuales forman parte del complejo ideológico donde el altépetl es un elemento central, el cual se manifiesta en niveles cósmicos, globales,

ecológicos, sociales y políticos, donde esta concepción aparece de manera fragmentada pero indeleble en estas sociedades, ya sea en el discurso, la geografía, los rituales, las exigencias políticas y en las estructuras sociales, por mencionar algunos.

Por su lado, la relación territorio-mujer se presenta con gran vitalidad en el centro de las demandas y formas políticas de los pueblos y colectivos que defienden el territorio. El papel de la mujer en lo cotidiano dentro del espacio doméstico y en lo político como expresión máxima de la vida pública es una constante que se vincula con la defensa y relación simbólica con el territorio.

En el plano discursivo, mucho del sentido que se genera en este ámbito surge a partir de las materialidades que emergen de la superficie del discurso y semiosis de estos sujetos, entre las cuales son más frecuentes la social, la histórica, la del poder y de la cultura.

Cada una de estas materialidades remiten a un saber específico y a una forma de sentirlo plenamente como fiestas, celebraciones y calendarios en lo social; en el plano histórico se expresa mediante documentos, espacios y conmemoraciones que se inscriben en la memoria histórica de estas comunidades; el poder emerge en las relaciones que conforman a los sujetos como seres sociales dinámicos, lo que puede constatarse en las alianzas, negociaciones o choques como los sucedidos en Atenco durante los primeros días de mayo del 2006; y la materialidad cultural se manifiesta en las leyendas y relatos que han conservado las localidades como expresión de sus tradiciones y costumbres, mismas que se han plasmado en modestas publicaciones con el fin de recuperar estos mitos.

Otro ámbito del discurso se relaciona con los mecanismos de control discursivo en determinadas coyunturas, los que se hicieron

visibles en determinados momentos en que los colectivos FPDT y CPOOEM hicieron referencia uno de otro, así como de los partidos políticos; lo cual expresa diferencias de estilo en la forma de hacer política; pues mientras el FPDT es más abierto en lo institucional y partidista, la CPOOEM es no partidista y busca alianzas en ese mismo sentido, ello marca una distancia fundamental, aunque parezca un elemento trivial.

Estas diferencias aparecen en el discurso, las cuales se hicieron evidentes durante la coyuntura electoral de 2008 y el primer año de gobierno de AMLO, porque ha posicionado a los colectivos en la misma dimensión que exponen en su discurso, aun cuando ambos coinciden en la defensa del territorio regional y nacional.

Finalmente, en el cierre de este capítulo, se presenta la memoria discursiva como un proceso discursivo que recupera ciertos enunciados, modifica algunos y olvida temporalmente a otros en la dimensión diacrónica de la interdiscursividad.

De manera semejante a las temporalidades de Braudel, los enunciados que estos pueblos utilizan se mantienen, mientras que las formulaciones, siempre distintas de acuerdo con los sujetos de enunciación, se transforman.

En este sentido los enunciados relacionados con el territorio y las comunidades aparecen como inmutables, en tanto que la defensa y las amenazas externas se transforman según los temas; pero los silencios en torno a la pérdida territorial a mediados del siglo XX (la desecación del lago y el fraccionamiento de grandes extensiones de tierra), son la constante de una memoria centrada en la actual defensa que se presenta como sólida e ininterrumpida.

CAPÍTULO V

Entre las flores y los cantos: cultura y arte callejero de los pueblos

*Con flores escribes las cosas,
¡oh Dador de la vida!
Con cantos das color,
con cantos sombreas
a los que han de vivir en la tierra.*

(Netzahualcóyotl, 1582: fol.35 r.)

Introducción

En este capítulo el eje analítico emerge de la articulación del Tercer Oculto y la estesis, entendido el primero como zona de no-resistencia entre el Objeto y el Sujeto, en el que confluyen niveles de información y niveles de conciencia respectivamente; y la segunda como abertura sensorial de todo ser vivo en su relación con el mundo.

Las rutas que se desprenden de este eje son: en el plano de la semiótica de la cultura, la semiosfera local desde prácticas semiótico-discursivas particulares; la memoria de la cultura de estos pueblos expresada en estas prácticas; la relación entre explosiones culturales y procesos graduales en estas sociedades.

Por otro lado, desde la semiótica visual se analizan ciertas producciones de arte callejero emergidas en el contexto de la defensa territorial desde la articulación de los niveles denotativo-icónico y connotativo-retórico; por otro lado, desde la relación semiosis-cognición, se analizan algunas producciones semióticas relacionadas

con elementos naturales del territorio significativos para los pueblos.

Las preguntas para este capítulo son: a) ¿Cuál es el papel que juega el vínculo Tercer Oculito-semiosis en la semiótica de la cultura y visual? ;b) ¿Qué características generales posee la semiosfera de los pueblos acolhuas?; c) ¿Cómo se manifiesta la memoria de la cultura en las distintas prácticas semiótico-discursivas de estos pueblos?; d) ¿Cómo emergen las explosiones culturales de estos pueblos desde sus discursos y semiosis en la defensa del territorio y cultura locales?; e) ¿Cómo se construye la iconicidad desde la semiosis del arte callejero producido en estos pueblos?: f) ¿Cómo nace la retórica desde la semiosis de este tipo de arte generado en la región?; g) ¿Cómo emerge la cognición del territorio desde la producción de diversas semiosis visuales de la región?

Este capítulo inicia con el apartado dedicado al análisis del vínculo entre el Objeto-Tercer Oculito-Sujeto, entendido el Tercer Oculito como zona de no resistencia en la relación entre Sujeto y Objeto, y por lo mismo zona de emergencia de los procesos estésicos por antonomasia; lo que posibilita un horizonte explicativo desde la decolonialidad, el cual resulta pertinente para cuestionar el concepto de estética, distanciándose del eurocentrismo y antropocentrismo, para reconocer en esta una de las condiciones de emergencia para la semiosis.

A partir de la categoría de cronotopo, se revisa la idea de un tiempo relacional que, desde la decolonialidad, cuestiona la construcción de un tiempo lineal y unidireccional, el cual sirve de base en la emergencia de la sensibilidad humana. Y este cuestionamiento al tiempo, sirve para reincorporar el espacio en la experiencia individual-colectiva, aplicando el modelo desarrollado

en el capítulo anterior (Cf cap. IV, 4.3) para reconocer los elementos de una estructura de la experiencia en un contexto cotidiano y otro excepcional; la cual tiene ciertos fundamentos mesoamericanos, pero que son susceptibles de análisis desde la transdisciplinariedad.

La siguiente ruta analítica se centra en las singularidades de lo que llamaremos la semiosfera de la resistencia acolhua, vista desde cierta complejidad, identificando al territorio y a los elementos que lo constituyen como la parte nuclear de la misma con relativo orden; en tanto que los estratos relacionados con el carnaval, las leyendas, la gastronomía, las fiestas patronales y el arte callejero, se articulan en torno al centro, en los cuales ingresan ciertos textos exteriores traducidos en términos de la propia semiosfera. Y a su vez, los estratos semiótico-discursivos relacionados con las invasiones de terrenos, la imposición de símbolos desde el poder local, la violencia externa promovida por grupos de choque, y la imposición de proyectos urbanos, se articulan en la periferia de este *continuum* semiótico que es la semiosfera de la resistencia acolhua.

Otra de las rutas se enfoca en la memoria de la cultura desde ciertos discursos, leyendas y producciones gráficas, las cuales operan como espacios para la recuperación u ocultamiento de ciertas comunicaciones textuales, algunas de las cuales remiten a un pasado prehispánico desde el cual se entiende el territorio y el origen de los pueblos.

La memoria de la cultura de estos pueblos recupera en distintas maneras la referencia a la Madre Tierra como una constante, la cual se expresa de manera discursiva y semiótica; también oculta otras comunicaciones como la alianza de un sector de la élite texcocana con los españoles, a espaldas de su tlatoani, facilitando en cierta

medida la derrota del imperio mexicana; o la desecación total del lago, y su posterior recuperación por parte del gobierno federal mediante el Proyecto Lago de Texcoco.

Un elemento fundamental que recupera la memoria de la cultura, es la idea del lago como ombligo de la nación, la cual se expresa en términos culturales y políticos; lo que en términos simbólicos y cosmogónicos tiene implicaciones más profundas pues representa un eje del mundo, sitio del nacimiento y sobre todo un punto de intersección entre los rumbos celestes y un punto de comunicación vertical entre los niveles superiores e inferiores del universo, adquiriendo así una sacralidad que los habitantes de la región reconocen.

En el mismo ámbito de la semiótica de la cultura, pero en una ruta distinta, se analizan ciertas expresiones artísticas y sociales desde la relación entre explosión cultural y los procesos graduales, los cuales coinciden en cierta medida con el *continuum* larga duración-acontecimiento.

Desde este *continuum* se analizan expresiones políticas y culturales de los pueblos y los colectivos como el performance social del FPDT, al presentarse con machetes, paliacates y sombreros en las manifestaciones y mítines en los que participan; otra explosión cultural observada desde los primeros años del movimiento es el arte callejero cuyas expresiones incluyeron desde los murales hasta el estencil o ciertas aproximaciones a la instalación.

La última ruta analítica, relacionada con la semiótica de la imagen, se enfoca en el análisis de cuatro producciones del arte callejero: un mural, un estencil y dos grafitis localizados en los tres municipios, cuya narrativa incluye elementos propios de la cultura local.

La propuesta analítica articula en dos niveles las propuestas de Roland Barthes (1986) y Umberto Eco (1986): un primer nivel denotativo-icónico en que se analiza la “imagen literal” desde los códigos de percepción y reconocimiento; otro nivel connotativo-retórico que se relaciona con la imagen “cultural”, analizada desde los códigos iconográficos y tropológicos, los cuales pueden revestir un valor emotivo.

Desde esta propuesta, se analizan las semiosis producidas en el ámbito del arte callejero en el que figuran los murales como el emblemático del FPDT realizado en el auditorio municipal, los esténciles plasmados en las calles del centro de San Salvador, Atenco; o los grafitis en las calles centrales de Texcoco y Chimalhuacán.

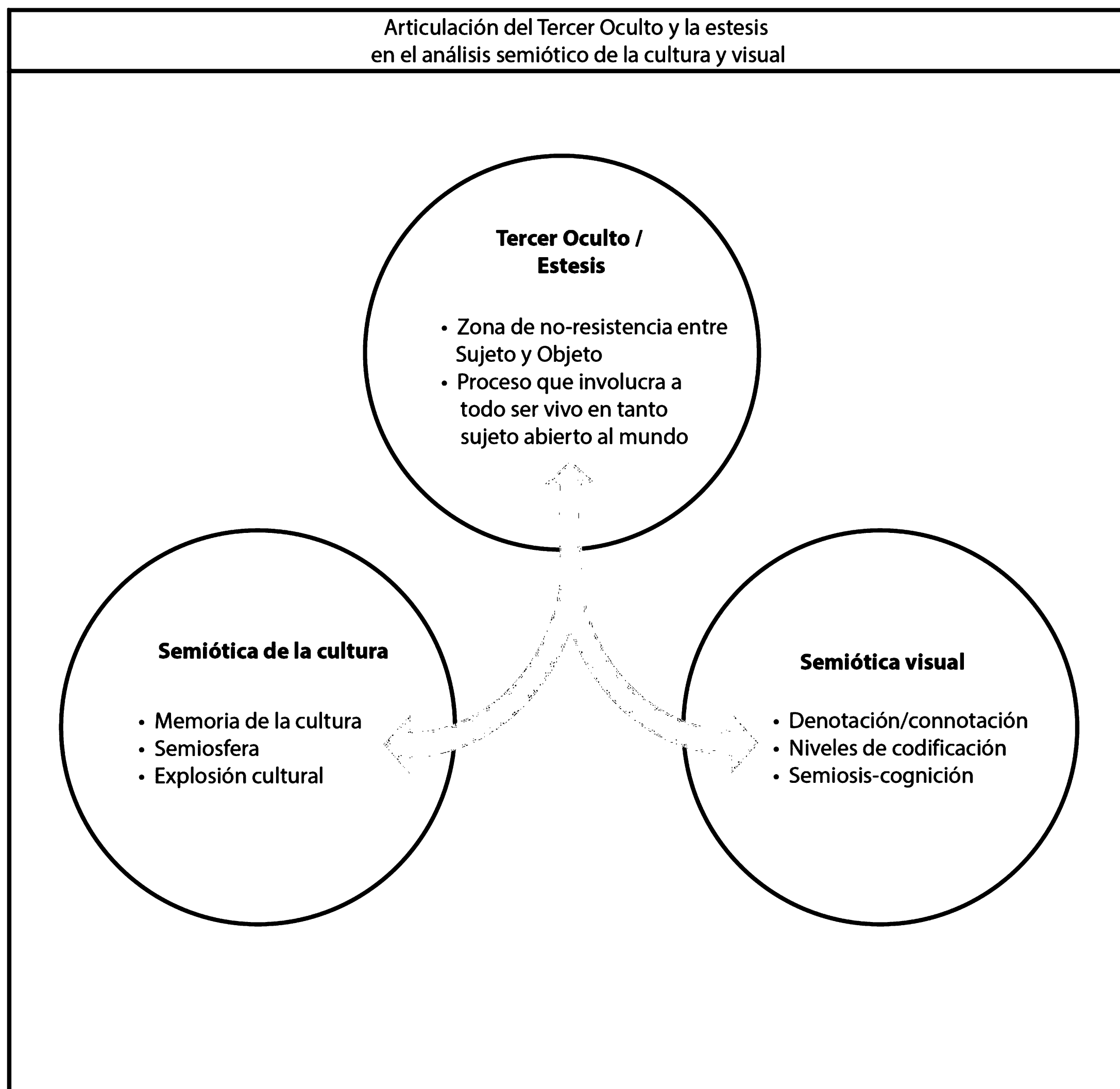
La última ruta analítica se centra en la relación semiosis-cognición desde la producción de diversas semiosis, casi todas portadoras de elementos ancestrales, todas ellas utilizadas como sustantivos de ciertos elementos o lugares dentro del territorio acolhua.

Se analizan símbolos como el que condensa la idea de “Madre Tierra” en términos visuales; uno se relaciona con el Cerro de Tepetzinco como un símbolo recuperado y recreado en colectivo, desde la escritura pictográfica del nahua clásico; otro más se relaciona con el Cerro Chimalhuache, cuyo glifo aparece en el Mapa Quinatzin, mismo que es tomado para designar al pueblo; y el último símbolo es el Lago de Texcoco, como base de una construcción semiótica más compleja en la que se hace referencia al pasado ancestral nahua.

La dimensión emotiva como parte complementaria al conocimiento, aparece veladamente en los nombres y referencias textuales, que advierten una cercanía afectiva con el lugar, la cual se

ha manifestado en el ámbito discursivo y semiótico de los pueblos, entre los cuales la estesis se presenta en distintos registros de la percepción.

Modelo operativo del capítulo 5



5.1. Sentir para comprender. El Tercer Oculto como zona de flujo de los procesos estésicos.

El Tercer Oculto, definido a lo largo de esta investigación como zona de no-resistencia y región de interacción equilibrada entre los flujos de información y conciencia entre Objeto y Sujeto, respectivamente (Nicolescu, 2018), posibilita los procesos semióticos, en tanto que son parte de toda comunicación, incluida la sensible. Aunado a lo anterior, la condición del Tercer Oculto como zona de no resistencia también se percibe como un espacio vacío que paradójicamente está lleno de posibilidades, en términos de las interacciones y los encuentros que se establecen entre Sujeto y Objeto.

Ahora bien, si la estructura triádica de la Realidad, constituida por la dinámica de la actualización, de la potencialización y del estado, T se encuentra inscrita (o engramada) en el ser humano a partir de un centro intelectual que procesa toda la heterogeneidad de informaciones que provienen del mundo; un centro motriz-instintivo que conserva su unicidad en todos los aspectos, y un centro emocional que hacen del ser humano una entidad abierta al mundo desde los procesos sensibles como ser vivo; entonces la estesis representa un espacio que va más allá de la estética (la cual se ha restringido al reducido mundo del arte como control ideológico desde Occidente), y que está relacionado con todo aspecto de la vida.

La premisa de este capítulo establece la recursividad semiosis-estesis, al reconocer propuestas como la de Mandoki (2006), que entiende al primer proceso como construcción de sentido y significación, en tanto que el segundo lo identifica como brecha o “abertura” del sujeto al mundo; por lo que no hay estesis sin semiosis; es decir, no puede existir esta porosidad del sujeto al

exterior sin que haya de por medio procesos de significación, pero tampoco existe semiosis sin estesis, porque sin la abertura del sujeto tampoco puede emerger ninguna significación o sentido.

Entendemos a la estesis como un proceso relacionado básicamente con la vida, pues sin sensibilidad (en un sentido amplio) un organismo no es capaz de interactuar con su entorno ni con sus demás congéneres; por lo que la estesis va más allá del concepto reduccionista de estética, que actualmente está relacionado con la belleza y lo sublime. El paso de la estética, como estudio de la sensibilidad a una categoría eurocéntrica y restringida al mundo del arte, encuentra posiblemente su transformación en la consolidación de la modernidad como proyecto civilizatorio que fragmentó la vida humana en varias regiones del saber, relegando la sensibilidad a las regiones de menor importancia, y dejándola incluso de lado; siendo ese terreno de la sensibilidad, el del primer contacto con el mundo.

Ese territorio es nada menos que el conjunto de nuestra vida sensitiva: lo relacionado con los afectos y las aversiones, el modo en el cual el mundo choca con el cuerpo en sus superficies sensitivas, eso que salta a la vista y alcanza hasta las entrañas, así como todo lo que surge de nuestra inserción biológica en el mundo más banal. Lo estético se ocupa de esta dimensión vasta y palpable de lo humano que la filosofía poscartesiana, a causa de una sorprendente falta de atención, de algún modo se las arregló para pasar por alto (Eagleton, 2006: 65).

Es a partir de la consolidación del proyecto moderno-capitalista que lo estético sufre un proceso de acotamiento ideológico; por medio del cual, se va restringiendo al mundo del arte y más aún: al ámbito de la belleza y lo sublime; lo que impide el reconocimiento de

la estesis como proceso netamente vital, y el reconocimiento de otras sensibilidades que no se inscriben en el paradigma occidental.

A partir de lo anterior, se pueden afirmar dos premisas implicadas una en la otra: 1) la estesis comprende en su conjunto la vida sensitiva de los humanos, las modalidades en las cuales el mundo choca con el cuerpo de los sujetos, y 2) los estímulos e informaciones que colisionan en la frontera permeable de los sujetos, y atraviesan la zona de no-resistencia llamada Tercer Oculito, el cual es más que un espacio inerte, ya que impregna y crea potencialidades susceptibles de ser percibidas por los niveles de percepción de los sujetos.

Los sujetos, en tanto que son seres abiertos al mundo, poseen una base biológica que condiciona en cierta medida sus niveles de percepción y conciencia; por lo que la estesis tiene su base en la animalidad del ser humano como especie, así como en la de todo ser vivo.

En este sentido, estesis y Tercer Oculito forman parte de un proceso comunicativo que va más allá del plano consciente. Los cúmulos de información propios del Objeto fluyen hacia el Sujeto, muchos de ellos en forma de estímulos visuales (color, textura, formas, líneas), sonoros, táctiles, gustativos y más; mientras que otros tantos conjuntos de información no son captados debido a su condicionamiento como especie, como individuo, o por otros procesos de diversa índole.

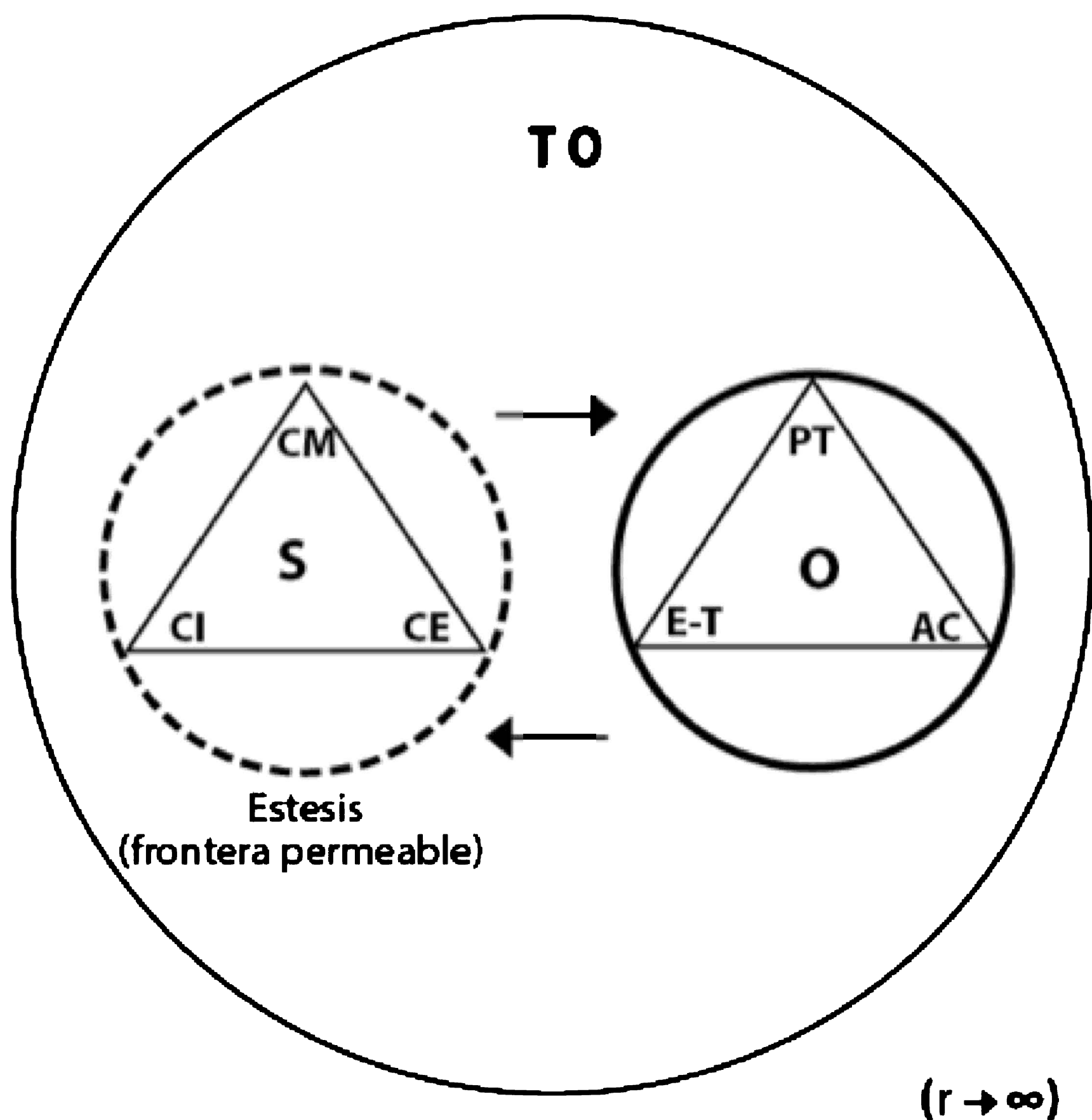
Al igual que los flujos de información del Objeto, los de conciencia -propios del Sujeto- se proyectan hacia el Objeto, configurándolo de acuerdo con el proceso estésico y cognitivo del que dispone el Sujeto, insistiendo en su condicionamiento animal, social, histórico, cultural,

político y espiritual. Así la interacción entre los flujos de información, provenientes del Objeto, y los de conciencia, provenientes del Sujeto, construyen los provisionales actos de entendimiento que llamamos conocimiento.

El Objeto sensible emerge como tal, a partir de una configuración particular que condensa sus propiedades como un juego entre su actualización, potencialización y estado-T, este último como un vínculo permanente de máxima tensión entre los primeros dos términos; quedando así la relación entre Objeto sensible y Sujeto como una forma de relación donde la emotividad permite la emergencia de una forma diferente a la cognición puramente intelectual.

Una visión esquemática podría simplificar este proceso a partir de la relación entre Objeto y Sujeto; tomando como centro de interacción la dimensión emocional y las materialidades sensoriales (visuales, olfativas, gustativas, táctiles y auditivas como las dominantes) que conforman la frontera porosa del Sujeto, así como la información que el Objeto emite mediante estímulos perceptibles de acuerdo a la condición del Sujeto (figura 31).

Figura 31. Relación Objeto-Sujeto y Tercer Oculto. Donde S es el Sujeto, O es el Objeto, T O es el Tercer Oculto, y las flechas los flujos correspondientes de información y conciencia. Las siglas CI es el centro intelectual, CM el centro motriz y CE el centro emocional, el encargado de procesar las sensaciones y emociones, la más relacionada con la estesis, que se representa con la línea punteada que envuelve al sujeto. El Objeto, por su parte, está conformado por la potencialización: PT, la actualización: AC y el Estado-T: E-T, el vínculo y tensión entre los dos primeros términos. La r y el signo de infinito: $r \rightarrow \infty$ representa a la Realidad en su tendencia infinita hacia lo macro y lo micro.



Basado en Nicolescu, 2012

Sin embargo, la estesis vista como análisis (proyecto originalmente de la estética) posee otra cualidad: la de dar sentido a partir de un desarrollo teórico; es “esa forma híbrida de conocimiento que puede clarificar la materia prima de la percepción y la práctica histórica, revelando la estructura interna de lo concreto” (Eagleton, 2006:69); por lo que la estesis atiende no solo al fenómeno de lo sensorial sino también al del análisis de las formas expresivas en que derivan las prácticas sociales; tomando como apoyo al centro intelectual (CI) de ese primer ámbito sensorial, las reflexiones autorreferentes de las experiencias emocionales.

A su vez, el ámbito sensible del sujeto se pone de manifiesto en la relación sensibilidad intuición, donde se mueve el cuerpo en una dimensión poco asible a la razón; por lo que debemos “considerar el mundo de vida que nos circunda en su forma concreta, en su descuidada relatividad [...] el mundo en el que vivimos intuitivamente, junto con sus entidades reales” (Husserl, 1990:156), atando así los tres centros vitales de la vida humana en torno al fenómeno estésico.

Pero acudiendo nuevamente a la condición primigenia de lo sensible como un fenómeno de todo ser vivo, retomamos la relación semiosis-estesis como la parte indisoluble de un binomio comunicativo en el cual los seres vivos se encuentran inmersos.

Abundando en consideraciones sobre la dimensión semiótica de la vida, con aseveraciones tan importantes para la biosemiótica (Sebeok, 2001, 1996, 1980; Kull, 2003) como que: 1) la vida es semiosis: semiosis o una producción cooperativa triádica que involucra un

signo, su objeto y su interpretante, es tanto un atributo de vida como la capacidad de metabolizar; 2) existe una red comunicativa global en la biosfera, formada en su nivel más bajo por las bacterias: el módulo biosférico conocido más antiguo y pequeño con potencial semiótico es una sola bacteria, la entidad viviente más grande y compleja puede ser *Gaia*; ambas unidades en los extremos polares despliegan propiedades generales de entidades autopoieticas; 3) protozoarios, plantas, hongos y animales que representan diferentes estrategias básicas de comunicación y en correspondencia, diferentes ramas de la biosemiótica que son relevantes; 4) la endosemiosis ocurre en el organismo con múltiples códigos (genético, inmunológico, metabólico y neuronal); y, 5) simbiosis es un token (componente léxico) de semiosis. La idea biológica de simbiosis es equivalente a la idea filosófica de semiosis.

Y más aún, la relación de un organismo con su entorno rebasa el plano contextual en tanto que el entorno o *umwelt* (ambiente impactando a un ser vivo) es creación del mismo organismo en sí.

El *umwelt* de una creatura, puede ser visto como la conquista de aspectos vitales de eventos y fenómenos en el mundo que lo rodea, por cuanto estos aspectos son continuamente convertidos por los sentidos en una parte integral de la creatura. El *umwelt* es la representación del mundo circundante dentro de la creatura. También podría decirse que el *umwelt* es la forma en que la creatura se abre al mundo que lo rodea, en el sentido de que permite aspectos seleccionados de ese mundo ingresar en forma de signos.

(Hoffmeyer, 1996:58).

De esta manera, el ambiente o entorno que impacta a los seres vivos adquiere un valor importante en los procesos estésicos y

semióticos más allá de la dimensión humana; abarcando otros niveles de la vida, desde lo celular y lo vegetal hasta los invertebrados y vertebrados mayores.

Vida es estesis, y no resulta fortuito que el término empleado por Maturana y Varela (2003) para definir a los sistemas vivos sea la autopoiesis, es decir, la creación de sí mismo; y designe la cualidad de un sistema capaz de reproducirse y mantenerse por sí mismo, siendo un orden primigenio generado por la recursividad vida y muerte y memoria y olvido.

Por otro lado, en el ámbito humano hay distintas ramificaciones en el estudio de los intercambios estésicos, como los artísticos y los cotidianos; sin embargo, todas estas propuestas provienen desde el paradigma eurocéntrico descuidando otras formas de sensibilidad (alternativas, del Sur o endógenas) y encasillándolas en el ámbito del folklore y de lo artesanal; sin considerar la riqueza epistemológica que se desprende de otras cosmovisiones que perciben e involucran al mundo vegetal, animal y espiritual, en sus intercambios estésicos y semióticos.

Esto nos lleva a replantear la estesis desde una visión acéntrica, que considere al ser humano como un nodo más de esta red de intercambios; en la que cada cultura percibe de manera distinta el tiempo y el espacio, y construye un mundo particular. También nos permitirá comprender que el término estética ha sido secuestrado por un ejercicio del poder proveniente desde Occidente, que históricamente ha decidido cómo moldear los gustos y la percepción del mundo, así como las relaciones con este, restringiendo y destruyendo cualquier otra forma de sensibilidad.

Por lo anterior, la transdisciplinariedad reconoce la presencia del

Tercer Oculito en las interacciones de los sujetos con el mundo, desde una doble naturaleza: como zona inicial de contacto (sensible) del sujeto con el objeto, a partir del flujo de informaciones provenientes de este, y como espacio de construcción transubjetiva, a partir de los correspondientes niveles de conciencia que permiten construir cierto conocimiento. De esta manera, sensibilidad y conocimiento se funden en actos de conciencia que son tanto internos como externos en los sujetos.

La estesis, en un sentido decolonial, cuestiona el orden jerárquico de experimentación del tiempo y el espacio como condiciones de la sensibilidad humana, desplazando la predominancia del espacio (herencia de la modernidad occidental plasmada en representaciones como la perspectiva en las artes visuales) sobre el tiempo; es decir, estamos frente a cronotopos culturalmente distintos. La estética decolonial entonces obedece a un proyecto político que busca liberar otras formas de sensibilidad, más allá del constreñimiento estético.

Los procesos de descolonización de la estética para liberar la aestesis proceden de dos trayectorias interrelacionadas. Por un lado, el hacer aestésico y la analítica conceptual que revela lo que la estética oculta. Por el otro, tanto el hacer aestésico como la analítica conceptual, que al revelar la colonialidad del sentir que ha impuesto la colonización de la estética, apuntan hacia horizontes no solo de liberación sino fundamentalmente de re-existencia [...] En este sentido, las estéticas decoloniales no serán una nueva forma de colonización de la estética, sino que, al liberar la aestesis, promueven la formación de subjetividades desobedientes a los principios del discurso filosófico-estético. Es así que las estéticas decoloniales son un aspecto de los procesos de decolonialidad en todas las esferas del

orden social (Mignolo, 2012:14).

En este sentido, la estesis decolonial permite comprender la existencia de otras subjetividades desde lo sensible hasta lo ideológico y social. Por lo tanto, una representación distinta del tiempo occidental mediante un círculo como muchos han propuesto, para las culturas ancestrales, no significa más que la sustitución de otra forma de darle predominancia al espacio mediante otra figura geométrica.

Una sensibilidad alterna a la occidental, la cual privilegia el espacio, exige la necesidad de enfrentar un extrañamiento (en el sentido de Bertolt Brecht) sobre el cronotopo, despojándonos de las preconcepciones sobre cómo se vive el tiempo<->espacio. Una estesis diferente nos obliga a concebir la relación tiempo-espacial de manera totalmente diferente.

El tiempo nos aparece entonces como la otredad radical del orden de la presencia. Son realidades no presentes, existen en el tiempo (pero ahí tenemos el problema del lenguaje moderno, porque existir ya nos lleva al espacio) pero –digamos– existen como memorias en una pluralidad en la que podemos entender el tiempo como una dimensión en continuo movimiento que está emergiendo como presencia. Entonces, en vez de poner a las memorias como lo que está atrás de la presencia del espacio, en una linealidad, podemos ver al espacio, a la presencia, como el resultado de lo que emerge en la interacción de todas esas memorias, de todo lo que ha sido vivido y que nos constituye (Velázquez, 2016:81).

La estesis decolonial nos llevaría a una forma distinta de experiencia, en que el tiempo o tiempos vividos permiten transformar ese “orden de la presencia y de la experiencia en la

presencia”, pues el espacio deja de gobernar al tiempo como en la pintura, el escenario o la pantalla, y lleva a considerar al espacio como lo que emerge de esos tiempos vividos de esas memorias.

Como se ha expuesto en el capítulo anterior, el cronotopo de los pueblos acolhuas podría entenderse desde la integración de un tiempo«-»espacio, construido sobre un calendario que relaciona las estaciones de lluvia y secas con espacios determinados como el campo, el lago, el monte, el barrio o el hogar, dependiendo de las actividades impuestas por la temporada. Contrariamente a las sociedades modernas “en las sociedades tradicionales [...] no existe una separación arbitraria entre el tiempo y el espacio porque ni tiempo ni espacio son abstractos, sino que están fusionados en la experiencia compartida del habitar” (Iwaneiszewski, 2010 :237), de lo que se desprende que la experiencia (en todo momento estésica) se arraiga bajo esta fusión cronotópica particular, en la que bien emergen otros tantos cronotopos, y predomina uno sobre los demás de acuerdo con el contexto.

Bajo esta premisa, se retoman algunos de los intercambios ya descritos en el estudio, iniciando en algunos contextos cotidianos y terminando en los rituales como contextos excepcionales en cuanto al tiempo«-»espacio. En ellos, puede apreciarse la emergencia de esa zona de no-resistencia como condición de la estesis y de un tiempo relacional que impera sobre el espacio único, a diferencia de la construcción moderna del cronotopo.

El tiempo relacional de lo cotidiano

El patio de la familia Buendía Peralta, en un barrio ancestral de Chimalhuacán, es la expresión de los tiempos relacionales de lo cotidiano, pues el mismo carece de una delimitación tajante que separe el espacio público (la calle) el privado (patio), en el que los jóvenes árboles de olivo se encuentran dispersos por todo el espacio, pero con los cuales se relacionan a través de temporalidades, pues como se ha expresado en el primer capítulo, el tiempo surge de la interacción de los cuerpos en el espacio (foto 59).

Foto 59. Árboles de olivo jóvenes en el jardín de la familia Peralta Buendía, San Juan Xochitenco, Chimalhuacán, 2019. Oscar Ochoa



En términos temporales los árboles maduros de olivo representan para la familia: 1) memorias que han adquirido con el trabajo de

tiempos pasados, de las cuales emergen conocimientos y sentidos; 2) emociones que nacen en cada acercamiento al trabajo en el tiempo presente, sintetizando una valoración afectiva de los sucesos; 3) una proyección hacia el futuro en términos de su decisión para continuar como campesinos, enseñando el oficio a los nuevos miembros de la familia que suman ya seis generaciones, contando a los pequeños nietos que ya apoyan en distintas tareas.

La interacción entre los miembros de la familia y los árboles, ya sea en su patio, en los jardines de los vecinos o en los terrenos donde los han sembrado, se realiza mediante la existencia de un espacio en el cual son percibidos y posteriormente identificados para la recolección, la poda u otra acción que requiera la temporada; y después se realiza el trabajo que colectivamente adquiere un sentido, en tanto que se construyen roles y significaciones.

En el caso de la señora Rosa Valverde, la experiencia en la preparación de los alimentos atraviesa el espacio que la separa de los ingredientes, remitiéndola a un tiempo pasado que es articulado por significaciones adquiridas; el presente colma este con olores, sabores, colores y texturas que llenan su percepción para valorar emotivamente este acto, la llevan a expresar su placer por hacerlo, y el amor que ella infunde a su cocina para que la familia lo deguste; la decisión de enseñar las recetas a nuevas generaciones se expresa en la permanencia de las tlaxicallis (tortillas en náhuatl), para que perdure esta identidad culinaria en el futuro.

En la cosecha del ahuate (la huevera de chinche de agua) que se realiza en las orillas del lago y en los esporádicos espejos de agua que aparecen durante la temporada de lluvias, las significaciones sobre el valor alimenticio, cultural e histórico de esta práctica, se

condensan en el discurso de la misma que proviene del pasado; la valoración emotiva que se hace de cada proceso como el corte de las ramas y el pasto, la colocación de los mismos a las orillas del agua y la colecta de la huevera, afianzan estas acciones en un tiempo presente que fluye a la par de los sujetos; a su vez, las significaciones y emociones consolidan la decisión de continuar con esta práctica en el futuro, como parte de un estilo de vida.

Los tiempos relacionales de lo excepcional

A diferencia del tiempo ordinario, los tiempos excepcionales son delimitados por un inicio y un final, pero estos no se desarrollan en el vacío, sino que implican un espacio igualmente excepcional. “El espacio se puede organizar de acuerdo al tiempo, de tal forma que una secuencia en el espacio=una progresión en el tiempo, como los tableros egipcios, los trípticos medievales y los decorados [...] desde la Creación hasta la Caída” (Schechner, 1988:24). Y es la creación de un tiempo fuera de lo ordinario a través de un espacio excepcional en el que se delimitan los procesos rituales como expresión máxima de la interacción humana.

Los rituales humanos encuentran su base en la etiología animal - que formaría parte del análisis zooestésico, en términos antropológicos-, ya que pueden expresarse como una *performatividad* humana que se presenta en todo tipo de interacciones, de las cuales “podemos hacer la distinción entre un *performance social* (incluyendo los dramas sociales) y uno *cultural* (incluyendo los dramas estéticos o puestas en escena) [...] ya que como se mencionó, el elemento básico de la vida social es el *performance*” (Turner, 2008: 116) desde el que emergen todo tipo de rituales, interacciones cotidianas e incluso

resoluciones formales de conflictos, y de estos se derivan los performances culturales como el teatro, la danza o los carnavales. Todo lo anterior puede resumirse como la culminación humana de la etiología animal de la que formamos parte.

Los elementos estésicos fueron perceptibles durante el tiempo<->espacio excepcional que marca el ritual en cada una de las observaciones en campo; en las cuales se hizo presente esta dimensión semiótico-estésica, al presentar brevemente algunas expresiones desde la inmediatez del registro, en términos de un intercambio.

La ofrenda depositada en la Cueva del Chivo se hizo visible desde la blancura de las flores colocadas en cruz; la cazuela de barro al centro y los vasos vacíos donde se consumieron las veladoras. Por su parte, don Fernando Tomás reconoce que: “podemos ir y ver cualquier día, pero esas fechas vamos porque son los famosos equinoccios y entramos ahí, a la cueva” sin hacer explícita la ofrenda; pero ante la evidencia y la práctica extendida por toda la región, se comprende que los olores, los colores, el fuego de las veladoras y la “sustancia”, se ofrendan al igual que todo lo que se realiza en el interior de la oquedad (foto 60), solicitando a los elementos de la naturaleza o las entidades sobrenaturales el favor de su intervención, en lo que se entiende es un vehículo estésico.

Foto 60. Manejo de hierbas atado con listones blanco y negro, depositado en otro lugar de la cueva. Oscar Ochoa, 1 de noviembre de 2018



A su vez, las ceremonias rituales del paso solar por el cenit implicaron colocar una serie de elementos ofrendados a las fuerzas de la Naturaleza y a los rumbos del cosmos, tales como: flores, semillas, agua, copal ardiendo en incensarios, fruta, instrumentos musicales y figurillas de piedra y barro. La percepción de la ofrenda resaltó por los colores de la fruta y las flores, así como por la textura y la forma de los instrumentos y figurillas que, en conjunción con el olor del copal que brotaba de los incensarios, conformaron el aspecto visual de estas ofrendas.

En otro ámbito del registro estésico, la música, los cantos y la danza que los grupos realizaron, se conformó de percusiones e instrumentos de viento, cantos en español y nahua, así como por movimientos y desplazamientos circulares que generalmente rotaban en torno a un eje. El colorido de las faldas, pantalones, camisas y blusas de manta en colores blancos y azules, así como las bandas rojas y azules ceñidas en la frente y banderas con motivos prehispánicos, complementaron estas danzas.

Como ya se expuso anteriormente, toda ofrenda representa un desgaste energético y una concentración de materia que sirven de vehículo para estos intercambios estésicos que en principio se establecen con las entidades de la naturaleza o las deidades, y por último establece reciprocidades entre los humanos.

La comprobación del planteamiento anterior se encuentra en las prácticas rituales como la realizada en la cima del Tepetzinco durante el paso solar por el cenit, donde la concentración de frutas para ofrecimiento a las deidades que rigen el cosmos (foto 61), terminaría repartiéndose entre los asistentes al concluir la ceremonia, como aseveró Karim Martínez, participante de un grupo de danza y temazcal.

Foto 61. Ofrenda en la cima del Tepetzinco durante la ceremonia del paso solar por el cenit. 16 de mayo de 2019. Oscar Ochoa



A su vez, el Día de Muertos en San Miguel Tocuila, Texcoco, representó la mejor muestra de una redistribución de la ofrenda, que

inició el 1 de noviembre con la colecta y recepción de frutas, pan y velas por las calles del pueblo, en medio de rezos y actitudes solemnes en la entrega (foto 62). Los cuatro grupos de jóvenes que recorrieron el pueblo concentraron toda la ofrenda en la capilla que se ubica a la entrada del panteón; y el 2 de noviembre después de la misa, repartieron la ofrenda entre los asistentes, como informaron los jóvenes a quienes acompañé en su recorrido.

Foto 62. Mujeres rezando y sahumando copal en la entrega de la ofrenda el día de Todos Santos. 1 de noviembre de 2019. Oscar Ochoa



Ahora puede entenderse la elaborada ritualidad de los intercambios, ya sean con entidades que rigen la naturaleza, con las deidades o los antepasados, cuyo objetivo es facilitar la comunicación con los destinatarios; en el que la estesis es la puerta de acceso al mundo, pero también a cualquier otro plano de la Realidad; y el Tercer Oculito la zona franca donde las interacciones estéticas y semióticas (lógicas desde el punto de vista peirciano), ocurren propiciando cualquier acto de entendimiento en lo externo y lo interno de los sujetos (humanos y no humanos).

Las reconstrucciones sobre el pasado ancestral apuntalan en cierta forma esta aseveración, pues reconocen en el ejercicio contemplativo una forma del conocer, en que la emoción es tan importante como el razonamiento. Esto quedó de manifiesto con un vecino de Chimalhuacán durante la visita de Marichuy a Texcoco, cuando hizo una breve reseña de ciertos lugares y relatos de la región.

También le preguntaría por los abuelos de antaño, aquellos pescadores de los pueblos de la ribera del lago, que en torno a una fogata narraban su historia, sus vivencias y sus leyendas como la de Chimalhuacán, la de Tlecoatl la serpiente de fuego, la de la Sirena y el Remolino de los Sacrificios o La Cueva del Tlalcoyote, la de Boyeros, el Paseo de Netzahualcóyotl, y la de Texcoco, del Teocalli y Netzahualcóyotl donde él veneraba al Señor que está lejos y está cerca a la vez, el Gran Tloque Nahuaque. (Tomás Jiménez Corona, Texcoco, 24 de noviembre de 2017).

Esta última referencia a Netzahualcóyotl (1402-1472), emperador texcocano reconocido por sus obras de ingeniería y arquitectura (de cuyas obras aún quedan restos como el dique construido para evitar las inundaciones sobre Tenochtitlan o el sitio arqueológico del

Tezcutzingo, conocido como los Baños de Netzahualcóyotl) y su obra poética (que ha sido objeto de numerosos estudios filosóficos y estéticos), refleja la vastedad de su erudición, pero también la complejidad de un conocimiento que entrelaza las ciencias y las humanidades.

La referencia al Gran Tloque Nahuaque (el dueño del cerca y del junto) como destinatario de la veneración, es uno de los tantos nombres que tiene Ometéotl, el Señor de la Dualidad. Pero el sentido de esta deidad se comprende mejor por sus otros nombres: Yohualli ehécatl (invisible e impalpable), Ipalnemohuani (aquel por el que se vive), Totecuio in tlatipaque in mictlane (Nuestro Señor del cielo, de la tierra y de la región de los muertos) y Moyocoyani (El que a sí mismo se inventa); que en términos contemporáneos su nombre se puede entender como “su función de madre y padre de los dioses o, más abstractamente, origen de las fuerzas cósmicas junto con su acción sustentadora de la tierra” (León-Portilla, 2006:164). Lo que remite al Tercer Incluido desde la transdisciplinariedad, siendo A y no-A al mismo tiempo; es decir, algo más allá de las fuerzas cósmicas que interactúa para sustentar la tierra y el universo.

La estructura ternaria de la Realidad se manifiesta en los relatos y en la memoria histórica de estos pueblos, donde el estado-T representa la máxima tensión y el vínculo permanente entre la actualización o tendencia a la identidad, así como la potencialización o memoria de todo aquello que todavía no es; al mismo tiempo constituye también el vacío que paradójicamente está colmado de posibilidades; y condensa en sí la dinámica dual del cosmos, siendo invisible e impalpable, la fuerza que sustenta la vida, lo que rige los tres niveles del universo, pero sobre todo, como aquello que se

engendra a sí mismo.

Dejando de lado las fuerzas de actualización y potencialización, se reconoce al centro emocional del ser humano como el dinamismo del estado-T, pero también como frontera porosa del sujeto, que lo separa y conecta con el mundo en su condición de estesis, a partir de la percepción sensorial y emocional donde nace la experiencia.

Un último apunte en torno a la estesis y los intercambios entre distintos niveles de Realidad, se manifiesta en la relación campesino-*mycobacterium vaccae*, una bacteria presente en el suelo, de la cual se ha comprobado produce un efecto de bienestar al entrar en contacto con ella, específicamente cuando se aspira o se ingiere. Según algunos estudios “el contacto con esta bacteria tiene un efecto antidepresivo y parece mejorar las capacidades para el aprendizaje” (Olives et al, 2011: 99). Lo que podría motivar al razonamiento de este vínculo como uno de los orígenes de la agricultura, basado en la relación bioquímica entre el homo sapiens y la tierra. Esto en apariencia refutaría uno de los postulados de la biosemiótica planteados por Sebeok, en torno a “las diferentes estrategias básicas de comunicación”, pues implicaría que la comunicación solo se da entre los organismos de cada nivel; pero, por el contrario, estas estrategias se complementan estableciendo esa red global que es la biosfera y conforman la memoria edáfica (ME) que permite a bacterias, hongos, raíces, insectos y pequeños mamíferos comunicarse; llegando así el homo sapiens agricultor a formar parte de esta red, a partir de algo más que informaciones: emociones eufóricas que fortalecen esta misma red.

5.2. La semiosfera de la región acolhua

La particularidad de la cultura acolhua -entendida como un

continuum semiótico- se articula a partir de ciertos elementos centrales, unos más periféricos y muchos más que ingresan a través de los mecanismos traductores de su frontera semiótica. Los datos arrojados por la investigación (Cf. cap.I, 1.7; cap.II, 2.4; cap.III, 3.2, 3.3, 3.4, 3.5; cap. IV, 4.3, 4.4 y 4.5), confirman que el territorio y los bienes naturales contenidos en él, ocupan un lugar central en este sistema semiótico, en el que los elementos rituales y festivos, gastronómicos, discursivos y de subsistencia se encuentran cercanos al núcleo; mientras que los mecanismos de traducción de textos y la frontera difusa, permiten la incorporación de los mismos a la semiosfera en cuestión.

A lo largo de la obra lotmaniana, la semiosfera adquiere distintos matices, en tanto se presenta como un sistema orgánico en el que los signos se encuentran interrelacionados entre sí, tomando distancia de los modelos atómicos (entiéndase los paradigmas saussurianos y peircianos) donde el signo se presenta como un elemento aislado de los usos y sistemas de significación.

Como ahora podemos suponer, no existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de estos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Solo funcionan estando sumergidos en un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese *continuum*, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera (Lotman, 1996: 11).

La caracterización que Lotman hace de la semiosfera a partir de

dos rasgos particulares desde los cuales se delimita, resultan muy útil para el análisis de las prácticas semiótico-discursivas en la región.

El primer rasgo es “el carácter delimitado de la semiosfera”, que se refiere a la naturaleza individual y homogeneidad que hacen de una semiosfera determinada un espacio delimitado con respecto de otras regiones extrasemióticas y alosemióticas que la rodean; de lo que se desprende el concepto semiótico de frontera que se asemeja al concepto matemático donde una suma de puntos pertenecen al mismo tiempo al espacio interior y exterior; así, la frontera semiótica es la suma de *traductores plurilingües* que traducen un texto en otro(s) lenguaje(s) dentro de una semiosfera particular.

El segundo rasgo es la *irregularidad semiótica* que expresa la naturaleza diferencial de cada semiosfera, donde lo “no semiótico” de una, puede serlo para otra. Sin embargo, esta *anomalía* estructural se presenta al interior de cada semiosfera, donde -al interior de cada semiosfera- el centro es más estable que la periferia. Lo que implica que las transformaciones culturales -ligadas intrínsecamente a los procesos sociales, históricos, políticos y económicos de una región- provocan que ciertos símbolos o elementos culturales se trasladen oscilatoriamente de lo periférico a lo central y viceversa dentro de una semiosfera que se relaciona con los movimientos de recuperación y olvido de la memoria de la cultura, en términos diacrónicos de una sociedad.

Centro, periferia y complejidad de una semiosfera rurbana

Desde el 2001, año en que inició la lucha de estos pueblos, se aprecian en sus prácticas discursivas y semióticas, elementos centrales cuya estabilidad estructural los identifica como elementos básicos para la semiosfera política, social y cultural de la región.

En los capítulos anteriores se han analizado ciertos elementos cuya centralidad resulta básica para la vida bio-socio-cultural, histórica y política de estos pueblos. El modelo de flor comunal arrojó que el territorio es el centro de la vida comunal. Desde el análisis de los rituales y los discursos, se ha comprendido que los cerros y el agua (ríos, manantiales y pozos), resultan parte fundamental en su vida; por lo cual estos elementos conformarían los elementos centrales de la semiosfera de la resistencia acolhua.

En la periferia aparecen las tradiciones (cuya innovación es la constante para su permanencia) como el carnaval de Nexquipayac, que cada año va modificándose al incorporar figuras reconocidas de la vida pública para ingresarlas al ámbito festivo y ser reinterpretados en una versión burlesca y próxima a la gente local (foto 63). Esto mismo pasa con las pintas que representan a políticos o empresarios de manera graciosa y en contextos humillantes, en los cuales se hace burla de su condición de poder, a partir de su injerencia en la construcción del aeropuerto.

Foto 63. Participante disfrazado del Chapo Guzmán en el cierre del carnaval de Nexquipayac, 4 de marzo de 2019. Oscar Ochoa



Otras prácticas en el ámbito de la economía de subsistencia (vinculadas a los trabajos del campo y el lago), van modificándose con cierta rapidez de acuerdo a las condiciones geográficas y técnicas con que inciden en esta, como el cultivo de la aceituna y la producción del aceite de oliva y sus derivados en Chimalhuacán; la producción de hortalizas de invernadero en Atenco; la adhesión al programa de Pago por Servicios Ambientales en la montaña de Texcoco; o bien, la comercialización a pequeña escala del ahuate y

el alga espirulina. Las demostraciones en la producción de sal de tierra y su venta en ferias y exposiciones, evidencian la maleabilidad signica que estos elementos poseen en el *continuum* semiótico de la cultura local.

Las fronteras de la semiosfera no deben pensarse -como advierte Lotman- en términos concretos, sino como una frontera difusa en la que una serie de puntos pertenece al exterior y al interior al mismo tiempo; ya que “la frontera semiótica es la suma de los traductores «filtros» plurilingües a través de los cuales un texto se traduce a otro lenguaje (o lenguajes) que se halla fuera de la semiosfera dada” (Lotman, 1996:12); por lo que todo texto que ingresa es traducido en términos de la semiosfera en particular. A su vez, la existencia de una frontera interna que delimita al núcleo o centro, y de una externa que separa a la semiosfera en cuestión del espacio extrasemiótico, pero, además -en este caso- de la existencia de filtros traductores, permite la traducción de cualquier texto que ingresa, en un texto coherente para la semiosfera. Estos filtros traductores funcionarían como linderos permeables que adaptan cierto texto a otros lenguajes, posibilitando la generación de versiones como las de la figura del Chapo, que se incorporan al universo simbólico del carnaval, como una traducción del verdadero Joaquín Guzmán Loera.

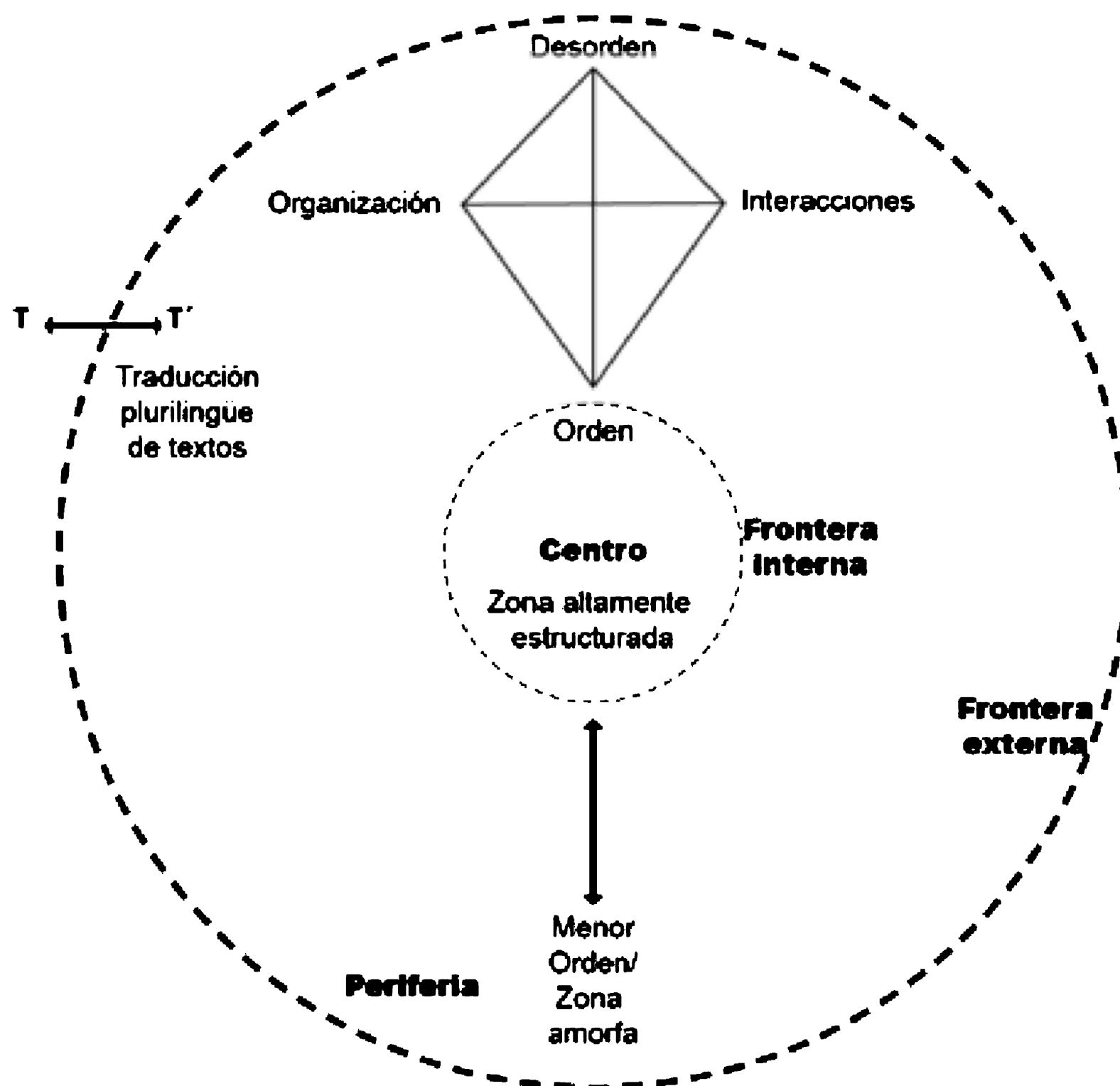
La comprensión de estos procesos de estructuración y oscilaciones del centro a la periferia, se lograría a partir del bucle tetralógico (cf. cap. I, 1.2), donde se relacionan orden y desorden a partir de las interacciones que generan la organización de los elementos; por lo que “es preciso concebirllos en conjunto, es decir, como términos complementarios, concurrentes y antagónicos” (Morin 2001:75); siendo el movimiento centro-periferia de la semiosfera en cuestión,

creador de los propios desajustes que se registran en el tránsito de un elemento desde el centro a la periferia y viceversa.

El desplazamiento del centro (altamente estructurado con el grado máximo de orden) hacia la periferia (zona amorfa) donde el desorden predomina; implicaría determinados encuentros, interacciones y organización de la información; lo cual también aplica para este nivel cultural de la Realidad, en términos de la generación, transformación o disgregación de textos (figura 32) que la conforman.

Figura 32. Concepción de la semiosfera desde la complejidad.

Fuente: elaboración propia



Uno de los elementos que Lotman tuvo que eliminar de su análisis fue el tema del poder¹⁹, por obvias razones de su época y contexto geopolítico; pero resulta importante incluir al poder como la materialidad que dinamiza cultura y semiosferas, en su doble vertiente de hegemonía y resistencia; pues permite que los textos oscilen del centro a la periferia en determinadas coyunturas, pero también opera en la memoria de la cultura recuperando ciertos textos “olvidados” en la profundidad de esta memoria a partir de símbolos, citas, referencias y otras evocaciones al pasado.

Aquellos textos relacionados con la vida campesina y lacustre de los pueblos, se vieron paulatinamente desplazados del centro a la periferia con la desecación del lago y la pérdida de las tierras de labranza; además la creciente urbanización y la llegada de nuevos pobladores al territorio introdujeron nuevos textos que modificaron la semiosfera de la cultura acolhua.

Sin embargo, la crisis del neoliberalismo, marcada por el proceso de acumulación por despojo concentrado en los megaproyectos, impactó directamente a la región con la imposición en dos ocasiones (2001 y 2014) del Nuevo Aeropuerto. Esto representó un ataque directo a los pueblos asentados ancestralmente en lo que fuera la ribera del lago, pues la pérdida inicial del lago y la vida campesina, colocaron al territorio restante como el elemento central de la vida comunitaria; es decir, los pueblos no están dispuestos a perder nuevamente más territorio sin defenderlo.

¹⁹ Este tema fue abordado en el seminario Lotman y la Escuela de Tartu, impartido por la Dra. Julieta Haidar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia durante el segundo semestre de 2017.

La construcción del NAICM y sus obras asociadas, ha generado situaciones de violencia e inseguridad debido a la incursión de grupos de choque conformados por transportistas, gente foránea armada, cuerpos policiacos; además de la constante intervención de Antorcha Campesina para frenar protestas e iniciativas de los pobladores que se oponen al aeropuerto, todo lo cual funge como factor de desorden sociopolítico de estos pueblos.

En este sentido, debe entenderse la recuperación de textos que se conservaron en la profundidad de la memoria de la cultura, rescatados por los mismos pobladores que se concentraron en los colectivos de manera organizada y espontánea, así como en las manifestaciones o en las prácticas semiótico-discursivas.

Recordaremos -junto con Lotman- que los textos son heterogéneos, incluso en su corte sincrónico, por lo que estos se conforman multívocamente en sus lenguajes; lo que supone una marcha diferenciada entre la rueda del lenguaje natural y la de la pintura plasmada en los murales de la región, “el *tempo* de desarrollo de la lengua natural no es comparable con el *tempo*, por ejemplo, de la moda; la esfera sacra siempre es más conservadora que la profana” (Lotman, 1996:102).

Algunos textos de esta semiosfera -entendida como un *continuum* semiótico- ocupada totalmente por formaciones semióticas de diversos tipos a través de los distintos niveles de su organización, se expresan en murales, grafitis y pintas que se han realizado a lo largo de este movimiento, representando elementos propios de su cultura.

En las leyendas narradas por habitantes de la región, se destacan referentes que son lugares, momentos, personajes míticos e históricos, y elementos del paisaje local; así mismo se advierten prácticas

específicas como el carnaval en Atenco y Chimalhuacán, o las fiestas patronales y fiestas mayores como La Santa Cruz en la montaña texcocana. Una expresión de los textos relacionados con el territorio es la leyenda de la Sirena, tan extendida por Chimalhuacán y de la cual se hacen diversas representaciones en varios lenguajes, como la escultura que además es una de las actividades más representativas del municipio.

De acuerdo con la definición lotmaniana, el texto articula por lo menos dos lenguajes, siendo la codificación de un relato transmitido oralmente que pervive hasta la actualidad, así como la codificación plástica de la piedra que representa al personaje central de la leyenda con su característico torso de mujer y extremidades inferiores fusionadas en una cola de pez; la cual toma una postura caprichosa, con la cola hacia arriba y el resto del cuerpo hacia abajo, con los brazos cruzados como si durmiera (foto 64).

Foto 64. Escultura de La Sirena, en el jardín de la familia Buendía Peralta, San Juan Xochitenco, Chimalhuacán. 13 de febrero de 2020. Oscar Ochoa



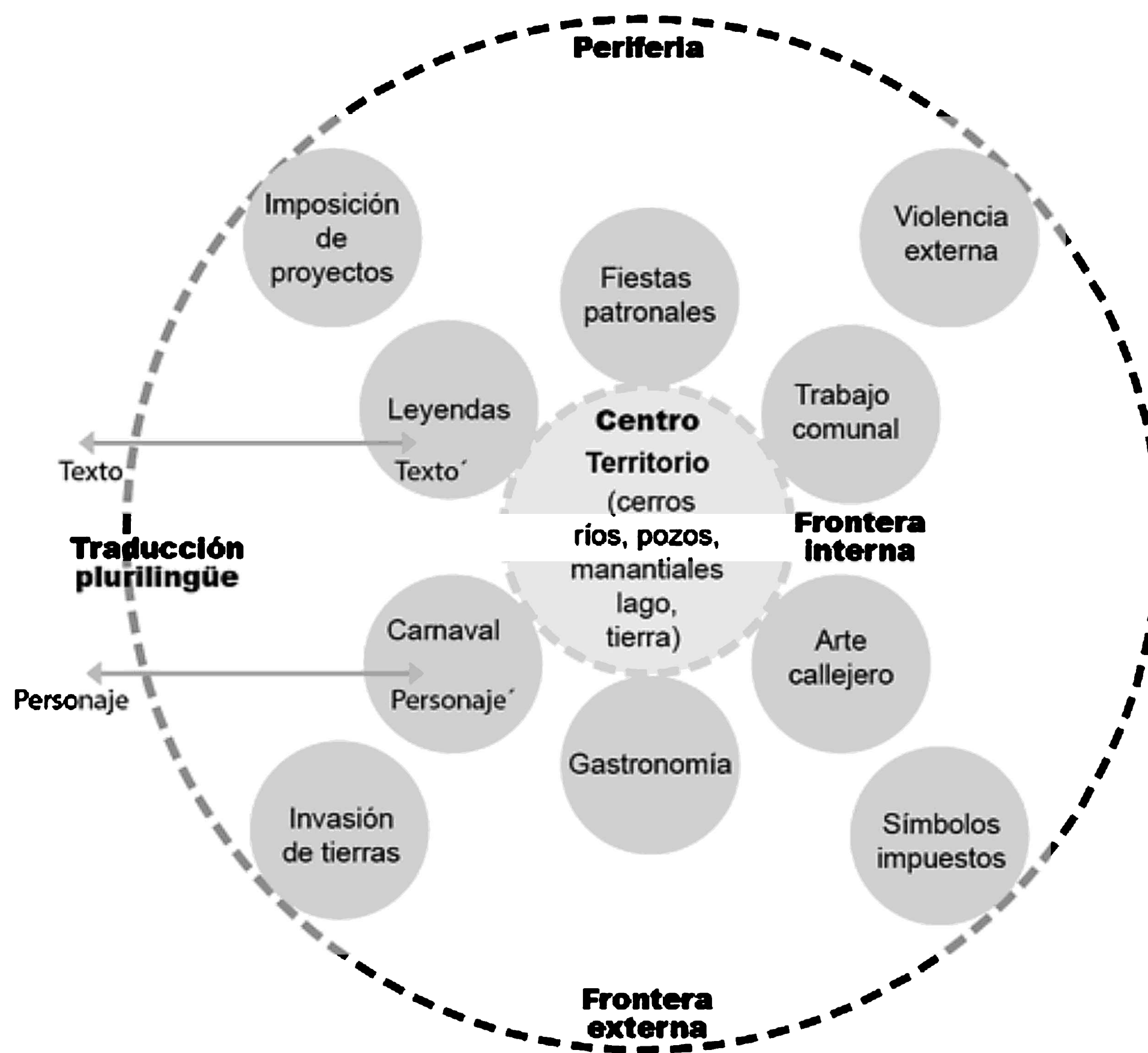
En este mismo ámbito periférico de la semiosfera, existen ciertos trabajos relacionados con el campo y el lago que perviven como el

cultivo de maíz, frijol, calabaza y otras hortalizas; además del cultivo de árboles frutales y de olivo en Texcoco y Chimalhuacán; la cosecha del ahuate y de alga espirulina y la producción de sal de tierra y tequesquite, en la zona cercana al lago por la zona de Atenco.

Relacionado con lo anterior, la gastronomía local -como formación semiótica en sus recetas y preparaciones- recupera los dos niveles anteriores para expresarse mediante los frutos de la tierra y del lago.

Todas las formaciones semióticas anteriores se expresarían en la semiosfera de la cultura acolhua en niveles específicos, a partir de grados distintos de estructuración, resultando centrales el territorio con su agua y cerros; en tanto que en la periferia se concentran las leyendas, las tradiciones, los trabajos comunales y la gastronomía, conformando una semiosfera específica (figura 33).

Figura 33. Esquema de la semiosfera de la resistencia acolhua, representando al territorio y los elementos que lo conforman en la parte nuclear, a manifestaciones como las fiestas patronales, el trabajo comunal y otras expresiones en la zona periférica, al igual que la frontera a través de la cual son traducidos textos que ingresan a formaciones semióticas como el carnaval. Fuente: elaboración propia.



En relativa similitud con el modelo de la flor comunal (Cf. cap. I, 1.7), aparece el territorio en el núcleo de esta semiosfera como formación semiótica; quedando las prácticas características de la región en la periferia, y en la frontera los mecanismos traductores que posibilitan el ingreso de ciertos textos a la semiosfera.

A diferencia de los resultados arrojados por la flor comunal, las formaciones semióticas no solo implican la dimensión política de los pueblos, sino la vida socio-cultural de los mismos; por lo que ciertas formaciones semióticas pueden estar conformadas por distintos elementos comunales como el poder político y la asamblea; y en otros casos, delimitan ciertos espacios de esa fuerza como el trabajo comunal y la fiesta patronal, pero permean en otras formaciones semióticas como el carnaval o la gastronomía.

5.3. Resonancias de lo que fue. La memoria de la cultura en los discursos, leyendas y gráficas regionales

La memoria de la cultura se expresa en las prácticas semiótico-discursivas a través de la conservación y transmisión de ciertos textos que permiten la continuidad de las formaciones socioculturales, históricas y políticas en el tiempo y el espacio, siendo estos textos o comunicaciones fundamentales para su existencia.

La comprensión semiótica de la cultura tiene en la obra de Iuri Lotman (1996, 1998, 1999, 2000), uno de los pilares poco reconocidos, cuyo valor adquiere mayor relevancia con el paso del tiempo; siendo la memoria de la cultura uno de los conceptos más productivos en análisis sobre la cultura. La memoria de la cultura se presenta como “un mecanismo supraindividual”, que conserva y transmite algunos

textos (o comunicados) al igual que elabora nuevos; por lo cual puede entenderse como un proceso de conservación y actualización de los mismos. Esta memoria común, además, no es un reservorio pasivo de textos, sino que representa un mecanismo recreador de los mismos.

Además, este tipo de memoria se ve sometida a ciertas tendencias cronológicas que posibilitan la recuperación de ciertos textos, en tanto que otros se ven temporalmente olvidados.

Siendo una de las formas de la memoria colectiva, la cultura, que está ella misma sometida a las leyes del tiempo, a la vez dispone de mecanismos que hacen resistencia al tiempo y a su movimiento [...] Se halla en funcionamiento no solo el último corte temporal, sino también toda una gruesa capa de cultura de una considerable profundidad, y, a medida que se avanza en el tiempo, en el pasado brotan periódicamente focos de actividad: textos separados por siglos, «al venir a la memoria» se vuelven contemporáneos (Lotman, 1998:109).

Estos focos de actividad, que emergen periódicamente en el pasado, sugieren la recursividad pasado-presente que la memoria de la cultura recupera desde la profundidad temporal de algunos textos, como en ciertos discursos de estos pueblos se alcanza a percibir:

Había unas piedras que parecían un sillón y decían que eran los sillones donde apreciaba el lago el Rey Nezahualcóyotl. Todavía, ya como que se fue cubriendo con tierra y este [...] se ve más pequeño. Está en Tepetzinco.

Mire, le han comentado que Nezahualcóyotl paseaba por sobre la orilla de la laguna y que estaba enamorado de una hija, de una hija

de un cacique de Acuexcomac pasaba por aquí cuando pasaba ja
como el cacique no estaba de acuerdo, se la ocultaba, se la escondía
[...] pasaba que decía que no la hallaba. No la halla de ahí la
composición del nombre, porque la iba a ver y no la haya, de ahí
viene la composición de Nexquipayac.

Aquí se hablaba mucho de que cuando sacaron los españoles da
allá de la Ciudad de México, el oro, lo venían re ando porque l í
traían las canoas dicen que ahí [...] por eso ahora en el aeropuerto í
dicen que encontraron oro, barras de oro... (Felipe Osoripa
Nexquipayac, Atenco. 4 de marzo de 2019).

La memoria de la cultura recupera ciertos textos que provienen de tiempos previos a la llegada de los españoles, que remiten a un personaje histórico como Netzahualcóyotl, relacionado con espacios tales como el lago, el cerro Tepetzinco y el pueblo vecino de Acuexcomac; y resulta importante la conexión que hacen entre el oro que sacaron los españoles de Tenochtitlan y el rumor de oro encontrado durante la construcción del aeropuerto, como uno de los tantos referentes a la riqueza que guardan esas tierras.

En el contexto de la defensa territorial, emprendido desde 2001 y el cual persiste hasta la actualidad, las referencias a la tierra como una madre, como dadora del sustento y con la cual existe un vínculo afectivo férreo, la memoria de la cultura emerge a través de diversos textos que a lo largo de la investigación se han evidenciado, colocando a la tierra como una persona a la cual se le ama y por lo

tanto se le defiende; lo cual se ha manifestado en los pronunciamientos de la CPOOEM, en las consignas del FPDT y en otras expresiones como las pintas y los murales (foto 65).

Foto 65. Mural en la casa donde sesiona el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, (FPDT) San Salvador, Atenco. 18 de abril de 2018. Oscar Ochoa



Los textos que la memoria de la cultura conserva y transmite, no deben considerarse de manera literal como “la realización en un solo lenguaje cualquiera”, sino como esos complejos dispositivos, con la capacidad de preservar diversos códigos, listos para transmutar los mensajes recogidos y de generar nuevos; por lo que Lotman expresa de ellos que son generadores informacionales, poseedores de rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado.

Por lo tanto, la concepción de la Madre Tierra, heredada de la cosmovisión mesoamericana, transitó por las lenguas ancestrales y se

adaptó en el español; además de traducirse en términos visuales como una mujer morena, cubierta con un rebozo y con una mazorca en la mano, atribuyéndole las características de una madre campesina como se aprecia en el mural.

La memoria de la cultura, como todos los mecanismos mnemónicos, opera en un sentido similar a la integración y conservación de textos, olvidando o reservando ciertos textos que más adelante recuperará. Pero ocultamiento u olvido obedece a factores de poder en los que interviene la cultura como hegemonía o resistencia.

Así, puede entenderse que los pueblos y colectivos recuperen leyendas en torno al lago y al pasado glorioso de Texcoco cuando reinaba Netzahualcóyotl; pero los textos que exponen la alianza entre texcocanos y españoles cuando el asedio y derrota de Tenochtitlan en 1521, son omitidos u olvidados. Lo mismo ocurre con la recuperación parcial del Lago de Texcoco después de su total desecación a mediados del siglo XX, como parte de un proyecto federal, lo que amortiguó la debacle ecológica en la región.

No se menciona el recibimiento con grandes honores que dio Ixtlixóchitl a los españoles, a espaldas de su hermano el tlatoani texcocano Cacama, que logró debilitar a la Triple Alianza y con ello, favorecer la caída de Tenochtitlan.

Y otro día fueron caminando, y a poco más de una legua llegaron Ixtlilxúchitl y sus hermanos con mucho acompañamiento de gente, de la cual receló al principio Cortés, pero al fin por señas y por intérpretes supo que venían de paz con lo que se holgó mucho. Y ellos llegaron a los cristianos y como le enseñasen al capitán, Ixtlilxúchitl se fue a él con un gozo increíble y le saludó conforme a

su usanza, y Cortés con la suya, y luego que lo vio quedó admirado de ver a un hombre tan blanco y con barbas, y que en su brío representaba mucha majestad [...] Y al fin, por lengua de Marina y de Aguilar, le rogaron (los de Texcoco) que fuese por Tetzcuco para regalarle y servirle. Cortés agradecido admitió la merced, y que para allá dejaba el tratar la causa de su venida (León-Portilla, 2003:58-59).

En el tema de la recuperación del lago, los mismos funcionarios que dirigieron el proyecto, reconocieron la disminución de los estragos ecológicos con el embalse de las aguas tratadas que hidrataron las 1000 Has. del nuevo lago:

Lo que hasta hace poco fue un inhóspito desierto, el área tradicional donde se generaban las tolvaneras, es ahora una extensión de praderas con lagos y cortinas de árboles, donde pasta el ganado, donde arriban las aves migratorias que casi habían desaparecido, y donde se han rescatado y protegido diversas especies de la flora y la fauna acuática nativas de gran valor comercial y para la alimentación de la región, siendo todo ello un testimonio incontestable de la bondad de la estrategia seguida hasta la fecha en el Proyecto Texcoco (Cruickshank, 1989:87).

La inmersión de estos dos textos en la profundidad de la cultura formaría parte de una estrategia política que implica, por un lado, la recuperación de un pasado en que Texcoco era una de las ciudades más importantes de la cuenca y del mundo mesoamericano; y por otro, la continuidad simbólica del lago como fuente de la riqueza ecológica y cultural de la región con la cual mantienen un lazo histórico sólido. Así, el olvido que opera desde la memoria de la cultura generaría un efecto de continuidad ecológica y solidez socio-histórica-cultural y política en la región como forma de presentarse a

sí mismos y ante otros, como los herederos del imperio Acolhua que alguna vez se extendió por esas tierras.

Otro elemento de vital importancia en estos pueblos es la idea del lago como ombligo de México, en el cual los pueblos encuentran el sentido de su origen, por principio. “El lago de Texcoco es nuestro origen, aquí hay una leyenda de la sirena, en el carnaval se usa el lago, las chalupas y las sirenas, que son el origen de Chimalhuacán” (Luis García Carrasco, Chimalhuacán. 28 de enero de 2018), pero en un sentido más amplio, los habitantes de esta región conciben al lago como origen de todo el país.

Estas expresiones se encontraron en los primeros discursos que señalan “este lugar es sagrado: encierra una historia y un simbolismo; es el ombligo del país”, que enunció un vecino de Acuexcomac durante el conversatorio con Sebastiao Pinheiro; y en términos políticos, el discurso de Gabriela Vega reafirma esta postura y se extiende al plano ecológico, histórico y cultural afirmando que:

El Lago de Texcoco merece vivir porque es el espejo de la Patria, en él la Nación nace, y debe seguir siendo lago y sus ríos saneados para rehidratarlo, para que regrese la vida a toda la Cuenca del Valle de México (Gabriela Vega Téllez, 6 de febrero de 2018).

Estas referencias al lago como ombligo del país, el lugar de origen, espejo de la Patria, nacimiento de la Nación, también son ícono de identidad nacional presente en el escudo y la bandera nacionales (ver el apartado 2.4.3.2), que remiten al propio vocablo “México”, cuya traducción general puede entenderse como “en el ombligo de la luna” (Tibón, 1975); sin embargo, el ombligo de la tierra como símbolo mítico “sirve de apoyo a otros símbolos del centro (el eje del mundo) [...] la especial sacralidad se explica por su vínculo con el

sitio natal, con el hecho de que lleva la huella del origen del hombre, del universo” (Ivanov y Toporov, 2002:360); lo que confirma el trato y consideración especial que tiene el lago y la zona ribereña, pues en el sentido cultural, ahí nace la patria y todos los mexicanos portan la huella simbólica de esta región.

Pero más aún, el aspecto funcional del ombligo en la tierra es el de ser centro en el cruce de los rumbos celestes, cuya disposición es horizontal.

El punto de intersección del aspa cósmica es el centro del mundo, el ombligo, o sea la quinta dirección del universo, vertical, la única donde es posible la comunicación con el mundo de los muertos y de los dioses: los inframundos y los cielos. Este quinto punto también es el del observador del sol en el cenit: los rayos cenitales caen a plomo (Tibón, 1983: 203).

Lo que hace del ombligo no solo un texto actualizado en el discurso, sino que se presenta como elemento operativo que articula el sentido profundo de la memoria de la cultura; pues el simbolismo y sacralidad al que hacen referencia los habitantes de la región se basa en su disposición vertical que comunica los dos planos alternos al mundo y con ello el juego de las fuerzas opuestas y complementarias que sustentan al universo, y por ello adquiere tal significado para estos pueblos.

5.4. Las turbulencias de un tranquilo río. Explosión cultural y movimientos graduales en las expresiones políticas y culturales de los pueblos

Los momentos creativos y de invención más evidentes en los discursos y semiosis de estos pueblos durante el movimiento de su

defensa territorial, se han manifestado en términos políticos, gráficos y rituales; los cuales se entienden desde la relación entre explosión cultural y proceso gradual en la dinámica de estos pueblos.

Al igual que el *continuum* larga duración-acontecimiento en el proceso histórico, la relación entre procesos graduales y de explosión cultural son evidentes en términos culturales; y posiblemente la naturaleza explosiva y tonante del acontecimiento “llena la conciencia de los contemporáneos; pero apenas dura, apenas se advierte su llama” (Braudel, 1970:65) que pudiera ser similar al de las explosiones culturales.

El conocimiento de los polos graduales y explosivos de la dinámica cultural requiere identificar la naturaleza de cada uno de ellos, en términos de sus propias fuerzas.

Los procesos graduales se hallan dotados de una potente fuerza propulsora. En este sentido es interesante la correlación entre los descubrimientos científicos y las realizaciones técnicas. Las más grandes ideas científicas son, en un cierto sentido, afines al arte: su origen es similar a una explosión. En cambio, la realización técnica de nuevas ideas se desarrolla según las leyes de la dinámica gradual (Lotman, 1999 :20).

En este sentido, resulta pertinente reconocer no solo las leyes propias de esta dinámica, sino en términos de la semiosfera correspondiente. Así, cuando observamos los diferentes estratos de esta, comprenderemos que se mueven a distinta velocidad; siendo los cercanos al arte, es decir, el arte callejero o el carnaval más dinámicos que los de las fiestas patronales que están vinculados a la religión, ya que esta se mueve en la larga duración; mientras que los primeros se relacionan con el estrato del arte, caracterizado por la

recreación e innovación de textos.

En términos políticos, las formulaciones discursivas y semióticas creativas están estrechamente relacionadas con las transformaciones súbitas, pues están vinculadas a las coyunturas y a los movimientos aleatorios del poder; al igual que están sujetas a los movimientos graduales y previsibles de la propia cultura, pues no existe un polo de esta escala sin su opuesto y complementario.

Como ya se expuso anteriormente, las explosiones culturales en el ámbito rural de la región, no están relacionadas directamente con la creación científica pero sí un tanto con la artística; y estas pequeñas detonaciones influyen en los aspectos básicos de la vida social como los performances que advierte Turner.

Tal es el caso de los diacríticos, es decir, “los rasgos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar su identidad; y que son, por lo general, el vestido, el lenguaje, la forma de vivienda o el modo de vida” (Barth, 1976:15); los cuales irrumpieron en el plano local y nacional con los contingentes de comuneros de Atenco y habitantes de la región que aparecieron con machetes, paliacates y sombreros.

El uso de estos diacríticos que bien pueden o no portarse durante los trabajos cotidianos del campo, constituyeron una identidad política a partir del uso semiótico de los mismos durante sus movilizaciones; auxiliando en la construcción de una identidad que rebasa el plano espontáneo, e instalándose en la memoria colectiva.

La exhibición de estos elementos en un primer momento tuvo ese efecto explosivo no solo al dislocar esos elementos rurales en las calles de la ciudad; sino que en la misma región provocó esa intersección semántica: herramientas de trabajo-armas de lucha, que

resultaron de un momento individual de inspiración. Ahora resulta imposible no reconocer estos elementos con la lucha de Atenco (foto 66), que como ya se ha expuesto, provienen de un movimiento gradual de largo aliento en el que se inscribe el uso de estas herramientas del mundo campesino.

Foto 66. Integrantes del FPDT con sus machetes y paliacates en la conmemoración del Mayo Rojo. San Salvador Atenco, 3 de mayo de 2018. Oscar Ochoa



En el plano artístico, la explosión cultural emerge de la irrupción de estilos “urbanos”, como el estencil, el graffiti y el mural, que sintetizan en signos visuales los saberes y aspiraciones de estos pueblos. Nuevamente, la intersección de sentidos en uno nuevo, desde el arte callejero ha funcionado para la expansión del mensaje de estos colectivos, en los cuales se mezclan elementos de la Naturaleza y la cultura campesina con elementos de la lucha nacional e internacional, en una diversidad de estilos que “chocan” a

la vista del transeúnte de estos pueblos (foto 67).

Foto 67. Graffiti y paste con las imágenes del Che Guevara y el Subcomandante Marcos en las calles de San Salvador Atenco. 28 de agosto de 2017. Oscar Ochoa



En este caso, la explosión de sentido se expresa a través de las significaciones que generan las imágenes del Che Guevara y el Subcomandante Marcos y condensan la historia de la lucha revolucionaria, desde una óptica histórica y contemporánea que representan los dos dirigentes revolucionarios. A su vez, las flores y mazorcas remiten al campo y la Naturaleza, en la unión de elementos propios y externos, de lucha y vida. Además, las técnicas con las que están representadas estas imágenes irrumpen con la homogeneidad del espacio público del pueblo, que se caracteriza por la “limpieza visual” de sus paredes.

El graffiti que, a juzgar por la sobreposición de las imágenes, fue realizado con anterioridad, representa en color negro algo parecido a un ramillete de flores y la palabra “YARO”, es muy probablemente el “tag”, la firma de un “escritor de graffiti con la torsión y prolongación

de los rasgos tipográficos.

Por otro lado, el mural como expresión gráfica de calle más extendida por la región, se puede apreciar por los tres municipios, pero en las zonas de mayor influencia del FPDT es más común encontrar este tipo de manifestaciones gráficas. En los murales es común observar los rostros de Zapata y alguna referencia al territorio local, conjuntando el sentido histórico y cultural de la región, en algunos de los cuales es posible que se mezclen otros medios (foto 68).

Foto 68. Mural con la leyenda “Alexis Vive”, el rostro de Zapata y un machete colocado a la altura de su mano. Calle Los Fresnos, San Salvador, Atenco. 24 de junio de 2018. Oscar Ochoa



En este mural, el machete rebasa el ámbito bidimensional de la gráfica y se articula con este; formando una composición fuera de lo ordinario, y obligando al observador a reconstruir la imagen desde una óptica apropiada para *colocar el machete en la mano de Zapata*. Nuevamente, se reconoce que estas pequeñas explosiones solo son posibles dentro del proceso gradual de la cultura indígena y campesina del Acolhuacan, la cual se manifiesta de manera individual o colectiva en la síntesis creativa de expresiones como la

gráfica de calle, tal como se hace notar a continuación.

5.5. Las formas de la memoria. Iconicidad y retórica en el arte callejero de la región

En la misma ruta del arte callejero, se analiza con mayor profundidad la semiosis generada en este ámbito, pues desde el primer día de trabajo de campo, los murales grafitis y esténciles han sido una constante en el paisaje local, que lo mismo pueden hacer referencia a la defensa territorial o a la expresión de elementos de la cultura local.

Estas expresiones gráficas en el espacio público se inscriben en el denominado arte callejero (Street art) o arte urbano, que en términos generales se utiliza para “aludir a un modo de expresión artística que pone en juego diversas técnicas y materiales, que incluyen plantillas, pósteres, pegatinas y murales, entre otros” (Herrera y Olaya, 2011:100); este género engloba formas de expresión urbana, atribuido a los sectores juveniles o colectivos involucrados con estas formas artísticas.

Para el análisis de estas producciones semióticas en un primer nivel, se articulan dos propuestas que parten de la dimensión literal o de la percepción común de la imagen. La primera propuesta es de Roland Barthes, quien señala que la denotación “ayuda a identificar pura y simplemente los elementos de la escena y la escena misma: se trata de una descripción denotada de la imagen (descripción a menudo parcial)” (Barthes, 1986: 35). La segunda proviene de Umberto Eco, para quien existen diversos niveles de codificación, siendo el icónico y el iconográfico los primeros que se atienden en un análisis de la imagen, puesto que:

Los signos icónicos no poseen las propiedades del objeto representado, sino que reproducen algunas condiciones de la percepción común, basándose en códigos perceptivos normales y seleccionando los estímulos que –con exclusión de otros– permiten construir una estructura perceptiva que –fundada en códigos de experiencia adquirida– tenga el mismo «significado» que el de la experiencia real denotada por el signo icónico (Eco, 1986:175).

Así, este primer nivel que podría llamarse denotativo-icónico parte de la idea que: “las características del mensaje literal no pueden ser entonces sustanciales, sino tan solo relacionales” (Barthes, 1986:38), facilitando el análisis en este punto. Y de los varios niveles propuestos por Eco, se retoma el icónico, el cual se caracteriza por los códigos de reconocimiento, donde se realizan la identificación y la descripción.

El segundo nivel de análisis articula a su vez, la otra dimensión de la imagen de acuerdo con estos autores; ya que existe un sentido más profundo en que la imagen es connotada o cultural, y posee una naturaleza discreta o discontinua pues se vería constituida por diferentes sentidos que encierra una sola imagen.

Sin embargo, la variación de las lecturas no es anárquica, depende de los diferentes saberes contenidos en la imagen (saber práctico, nacional, cultural, estético), y estos saberes pueden clasificarse, constituir una tipología. Es como si la imagen fuese leída por varios hombres, y esos hombres pueden muy bien coexistir en un solo individuo: una misma lexia moviliza léxicos diferentes por una arquitectura de signos provenientes de léxicos (de idiolectos), ubicados en distintos niveles de profundidad (Barthes, 1986:42)

La lectura que se hace de la imagen corresponde con los niveles

iconológico y tropológico que propone Eco. El primero se caracteriza por su codificación histórica (que puede venir desde la pintura, la fotografía, el cine, el video, hasta lo digital) y canónica (que puede ser desde la publicidad y la propaganda política o el arte); y el segundo está constituido por los tropos (figuras retóricas) visuales, que pueden resultar inusuales y llevar a sentidos estéticos muy altos, o ser de uso común y por ello pasar por alto. Este nivel, que podría llamarse connotativo-retórico, se ubica en el plano de los tropos visuales y la profundidad de sentido cultural o estético de los creadores.

Acompañando a la imagen aparece el mensaje discursivo (lingüístico para Barthes) que puede cumplir una función de “anclaje”; es decir, afianzando el sentido que el autor quiera darle a la imagen, o de “relevancia” en el cual el texto complementa la información proporcionada por la imagen.

Así, desde estos dos niveles de análisis (denotativo-icónico y connotativo-retórico) se analizan las semiosis producidas en los muros de las calles en la región acolhua durante el trabajo de campo que duró esta investigación.

Mural en el Auditorio Municipal de San Salvador, Atenco

El ahora extinto mural, realizado en el Auditorio Municipal (foto 69) por artistas y habitantes del lugar durante los primeros años de la defensa por la tierra, resulta el más emblemático tanto por su contenido semiótico como por el contexto en el que fue generado.

Foto 69. "Mural de la Dignidad y la Memoria" Auditorio Municipal de San Salvador Atenco. 2001.



Fuente: [link](#)

En el nivel denotativo-icónico de la imagen, se observa un gran rostro en la parte izquierda del mural, de bigote, paliacate al cuello, mirando al frente. En la parte central baja, una mujer de falda larga, blusa y cabello largo y trenzado sirve comida sobre la mesa a un hombre de sombrero y traje negro de charro. De izquierda a derecha y en orden ascendente, hay un rostro cubierto por un paliacate que lee un periódico. Después hay tres personas más: uno viste sombrero y ropa de campo, mientras que los otros dos portan sacos, sombreros, y además son barbados; su postura indica movimiento.

En el mismo mural, ligeramente a la derecha, se observa el rostro de una mujer de cabello corto delante de tres personas más; una de ellas sostiene una hoz con la mano derecha; mientras que el rostro de

otra está pintado de rojo y negro con las siglas CGH y UNAM en cada lado de la cara, y su figura es recortada por dos mazorcas de maíz que nacen de una milpa; el tercer rostro se muestra serio y mira al frente. En la parte superior central se aprecia un jinete sin rostro sobre un caballo blanco que se aproxima, levanta el brazo derecho sosteniendo un machete y un azadón. Y en el extremo derecho hay dos jinetes más, de sombrero y bigote.

Desde el ámbito icónico, la obra se basa en la descripción y reconocimiento de las figuras que se hacen identificables al momento de observarlas más detenidamente; por lo que se aprecia en el extremo izquierdo un gran rostro de Emiliano Zapata; y atrás de él vemos un jinete sin rostro cabalgando sobre un caballo blanco que levanta un brazo, enarbolando un machete y un azadón; en el extremo derecho se aprecian dos jinetes más: el primero es Zapata que lleva en su mano derecha un machete y le sigue Pancho Villa. Después se aprecia el rostro de una mujer, es el de Digna Ochoa: la defensora de Derechos Humanos, asesinada en 2001; le siguen tres figuras de jóvenes: el primero levanta la mano derecha portando una hoz, luego el rostro de quien parece ser una mujer por sus facciones y cabello largo, con el rostro pintado de rojo y negro, además de las siglas CGH y UNAM en cada lado, y justo debajo, el rostro moreno de otro joven. Enseguida una milpa de la cual brotan dos mazorcas, y por encima de estas se aprecian dos jinetes que por su atuendo y facciones representan a Zapata con un machete en la mano y detrás de él estaría Villa. Detrás de ellos un árbol extiende sus ramas y un fondo incendiado mezcla los colores rojo, naranja, amarillo y morado.

En el nivel connotativo-retórico, la obra se puede dividir en elementos básicos de su composición (iconemas) para su lectura: El

gran rostro de la derecha es de Emiliano Zapata que mira desafiante al espectador; con sus carrilleras y su paliacate al cuello, representa la lucha revolucionaria por la tierra y la libertad. El conjunto que componen la mujer y el charro comiendo sobre la mesa, sugiere una escena doméstica, íntima en la cercanía de los personajes, pero también en la actividad que realizan: la comida. El rostro embozado que lee el periódico se informa sobre los acontecimientos, y el paliacate le da una identidad política: es activista.

A la derecha hay un grupo de danzantes de carnaval y un campesino: dos actividades características de la cultura local, una festiva y la otra económica, se unen entre las milpas. En la parte central, el rostro de Digna Ochoa, defensora de los derechos humanos y activista asesinada en 2001, mira a lo lejos. Le siguen dos jóvenes cuyos rostros expresan ira. Uno sostiene una hoz, símbolo del socialismo y del trabajo campesino; el otro tiene en su rostro las marcas de la huelga de la UNAM, que representa la lucha estudiantil del CGH que marcó el inicio del siglo y el milenio. El jinete sin rostro que se acerca enarbola un machete y un azadón como símbolos de la lucha más que de trabajo campesino. Y las figuras de Zapata y Villa se acercan cabalgando por la esquina superior derecha: Zapata lleva un machete en la mano derecha. Reafirmando la lucha atenuense.

En términos retóricos, se reconocen algunos tropos visuales como la hipérbole, a partir del gran rostro de Zapata en comparación con las otras figuras de la obra. Asimismo, se presentan varias metonimias, como la parte por el todo en el caso de los danzantes de carnaval y el campesino, que representan dos de las actividades más representativas del pueblo: la actividad agrícola y sus festividades; la joven del rostro rojinegro representa la huelga estudiantil de la

UNAM, de reciente memoria para esos años, así como su carácter político-social de izquierda.

Un comentario especial al respecto se refiere a su función como dispositivo de memoria de la cultura, puesto que recupera y reconstruye textos como el carnaval y la vida campesina, al tiempo que articula otros de la vida nacional; los cuales pueden ser tomados como parte de las condiciones de producción de la semiosis-discurso en que emerge el movimiento.

Continuando con los mensajes discursivos (lingüísticos), hay un periódico (La Jornada) en cuyo encabezado se lee: “Se levanta en armas San Salvador Atenco”, y en la última plana se alcanza a leer “Unión de Organizaciones en Defensa de México”, y en tamaño muy pequeño la fecha (solo se lee el año), 2006. En este nivel, los dos enunciados comunican sobre el levantamiento armado de San Salvador Atenco, y la convergencia de organizaciones por la defensa del país.

Este texto, desde el punto de vista barthiana, adquiere una función de relevo, al complementar la información expresada mediante la imagen. La expresión “se levanta en armas” hace referencia al nivel que ha tomado un movimiento social y político, optando por la confrontación armada. Al referirse al pueblo de San Salvador Atenco, y relacionarlo con la fecha, se comprende que está refiriéndose al momento más alto del conflicto, protagonizado por los habitantes de San Salvador Atenco y los tres niveles de gobierno. A su vez, la noticia de la última plana tiene una connotación política que habla sobre la creación de un frente de organizaciones opositoras al gobierno. Solo así se puede comprender que las dos noticias estén vinculadas.

Esténcil en las calles del centro de San Salvador, Atenco

Esta obra realizada en blanco, rojo y negro (foto 70), desde el plano denotativo-icónico, permite observar los bustos de dos hombres que contrastan por su gesto, uno sonriente con sombrero y otro serio que miran al frente; a la derecha de la obra, un sujeto a caballo se muestra inmóvil portando fusil y sombrero de ala ancha, que proyecta su sombra cubriéndole todo el rostro.

Foto 70. Esténcil en las calles del centro de San Salvador, Atenco. Oscar Ochoa, 2017



Desde el plano icónico (códigos de reconocimiento e identificación), como los rostros de Villa y Zapata sobre la palabra “Revolución”; una línea curva baja y de ahí sale una flecha con las palabras “Para Todos Todo” que apunta hacia un revolucionario a caballo. La obra se plasma en blanco y negro sobre un fondo de

manchones rojos.

En el nivel connotativo del mensaje discursivo, las palabras adquieren un sentido amplio y profundo, pues se inscriben en la dimensión cultural y simbólica de la sociedad rural que se reconoce como heredera del levantamiento armado a inicios del siglo XX, y se identifica o por lo menos reconoce las frases del otro gran movimiento armado de fines del mismo siglo. La palabra revolución evoca histórica, política y culturalmente, el movimiento armado que inició en 1910. La consigna Para Todos Todo proviene del discurso político del zapatismo contemporáneo que se levantó en armas en 1994, y que se ha ido transformando en un movimiento social, pero sin dejar las armas.

En este contexto emerge la consigna *Para Todos Todo*, que además se refiere a una filosofía política distinta con respecto de la política institucional (gobierno y partidos). Estas palabras sintetizan la renovación de la política como una práctica para el bien común. Por otro lado, la forma de las letras aquí tiene un papel significante que vale la pena señalar.

La palabra Revolución está escrita en un tamaño grande con respecto a la obra, en una tipografía clásica (old english) y en degradado de blanco al negro, que le confieren un aspecto publicitario sobre el resto de la obra y que, al situarse debajo de las figuras de Villa y Zapata, opera como un relevo de la información visual. A su vez, la consigna, escrita en aerosol, en color rojo y de un tamaño más pequeño, opera como un texto de anclaje, pues acota el sentido que tiene la figura del jinete frente al que se sitúan.

A nivel connotativo-retórico, las imágenes se leen desde lo simbólico y cultural como los rostros de Francisco Villa y Emiliano

Zapata, los dos líderes que simbolizan la lucha social y política de los campesinos e indígenas en el movimiento revolucionario de inicios del siglo XX. El carácter de uno y otro se refleja en sus miradas: alegre y confiado el primero; serio y desconfiado el segundo, y ambos se muestran como las dos caras de la revolución. En tanto que el jinete, cuyo rostro no se percibe por el efecto de la sombra en alto contraste, se presenta como un revolucionario de 1910 por su atuendo y sombrero. El encuadre en el que aparece (de abajo hacia arriba), le da un sentido de grandeza.

En el plano iconográfico (de la codificación histórica y propagandística de la obra) se observan los retratos de personajes históricos de la Revolución Mexicana, así como el de un combatiente a caballo de la misma época; que fueron realizados con una técnica reciente denominada estencil, la cual se realiza mediante la aplicación de plantillas de figuras recortadas sobre las cuales se superpone el color con brocha o aerosol. Esta obra creada posiblemente antes del 2017 combina el estencil con el grafiti, pues la línea curva que chorrea, la flecha y la consigna “Para Todos Todo”, están realizadas con esta técnica; además combina el uso de brocha y pincel que se aprecian en los manchones del fondo.

A nivel tropológico se observa una figura retórica: la hipérbole aparece en el punto de vista desde el cual se está representando la figura del combatiente a caballo. Si la hipérbole consiste en exagerar la realidad, la perspectiva que hace ver enorme al combatiente produce este efecto.

Grafiti de Tláloc en calle del centro de Texcoco (Fragmento)

El análisis visual de este grafiti de gran formato (foto 71), desde el

plano denotativo-icónico, comienza con la descripción de una escena acuática, en la que varios peces nadan entre la figura central de un cráneo -que yace sobre un rostro pétreo con anteojeras y colmillos prominentes- y un par de manos abiertas. Debajo de estas, hay una figura zoomorfa de tres cabezas de las que brota agua; debajo hay otra máscara similar a la primera (anteojeras y colmillos), que es rodeada por flores de alcatraz.

Del lado izquierdo, un rostro humano mirando en la misma dirección porta anteojeras y sobre este un tocado con rostro de las mismas características. En el extremo contrario, se observa una mujer con atuendo indígena verter el contenido del cántaro en las aguas que corren a sus pies. A la distancia se aleja otra mujer, llevando un cántaro sobre su hombro, el cual va derramando agua en el camino; un camino sinuoso y cuesta arriba.

El análisis del texto “Wendy, Ynner, Cmyk y Rie”, que se observa en la parte superior de la obra, no tienen una función de relevo ni de anclaje. Desde los códigos de la práctica semiótica del grafiti son tags, firmas, o nombres que reflejan el principio de autoría de la obra, o que por lo general acompañan a las obras realizadas.

Foto 71. Grafiti dedicado a Tláloc, en calle céntrica de Texcoco.

21 de noviembre de 2018. Oscar Ochoa



En términos icónicos, las figuras se reconocen por sus formas, colores y texturas; se identifican los peces que llenan la escena, los rostros de piedra, el rostro humano y las mujeres, así como las manos que flexionan los dedos circundando las figuras zoomorfas de las que brota el agua.

En el nivel connotativo-retórico del mensaje visual, se observan las cuatro figuras con anteojeras (el rostro superior, el de la izquierda con un tocado llevando los mismos motivos elementos, y el rostro de la parte inferior), tres de ellos con colmillos, son claras referencias a

Tláloc, el dios acuático que mora en el Tlalocan; tema ya analizado (Cf. cap. III, 3.5), el cual posee una condición múltiple al ser paraíso terrenal, reservorio de las riquezas naturales y morada de los muertos; condiciones estas que son representadas mediante los alcatraces, los peces y el agua fluyendo; mientras que el cráneo y las dos mujeres (una que vierte su cántaro y otra que lo lleva cargando mientras derrama levemente su contenido) simbolizan la muerte a través de los contenidos de las vasijas y del cráneo que se ubica en la parte superior de la obra.

En el plano iconográfico, se reconoce la codificación histórica, proveniente de la pintura, desarrollada con la técnica contemporánea del grafiti que le imprime cierto realismo a la obra, pero cuyos cánones se alejan de la publicidad y la propaganda, expresando artísticamente una narrativa relacionada con elementos de la cultura local y nacional.

Desde el plano tropológico, se aprecian varias figuras retóricas que emergen de la relación de las formas que componen la obra: la primera, es una metonimia que representa el cambio semántico del cráneo para referirse a la muerte; la segunda, es una enumeración establecida por la acumulación de elementos visuales; es decir, los rostros con anteojeras unen la coordinación de significados a Tláloc; y finalmente, la alegoría como sucesión de metáforas para representar una idea, se refiere al proceso vida-muerte que involucra a las dos mujeres: una vertiendo el contenido de su cántaro en las aguas corrientes y otra llevando el suyo a cuestas, ambas derramando levemente su contenido, en una construcción compleja del proceso vida y muerte.

Mural de Tláloc en calles del centro de Chimalhuacán

Las muchas representaciones de las deidades acuáticas (Tláloc y Chalchiuhtlicue) se expresan de diversas formas en estos pueblos, siendo el grafiti una de las más abundantes, como lo constata la pieza realizada a un costado del Palacio Municipal en Chimalhuacán (foto 72).

Foto. 72. Graffiti con rostros de Tláloc, bebé y cráneos (fragmento)
13 de febrero de 2020. Oscar Ochoa



Una lectura desde el nivel denotativo-icónico permite reconocer un rostro con anteojeras, orejeras y colmillos, arriba del rostro de un

bebé durmiendo y de dos cráneos, uno en cada extremo, mientras que un par de manos sostienen el rostro del infante.

Desde el plano icónico se identifican los dos rostros y los dos cráneos; siendo el primer rostro, el de un ser cuyas formas mezclan elementos animales y humanos, con colmillos, anteojos, orejeras y una nariz relativamente menor al resto de los otros rasgos; el segundo rostro, es el de un bebé que duerme y reposa sobre las manos de un adulto; los cráneos que lo flanquean se muestran de frente.

Desde el nivel connotativo-retórico, la imagen se construye culturalmente a partir de las significaciones que emergen del rostro de anteojeras, identificado como Tláloc, el cual domina la obra desde su ubicación en lo alto; en la parte media, el rostro del bebé que duerme plácidamente es sostenido por dos manos adultas, generando la idea de cuidado; a su vez, los cráneos ubicados a los costados del rostro infantil (apenas se observa el del lado izquierdo), generan al igual que en el grafiti anterior, la oposición vida-muerte.

En el aspecto iconográfico, es posible reconocer históricamente a la pintura como base de la realización, llevada a cabo ahora con la técnica del grafiti; pero en el nivel canónico, este se aleja del ámbito de lo publicitario y lo propagandístico, siendo esta obra una expresión solo en el ámbito artístico.

Desde lo tropológico, la construcción de figuras retóricas emerge de la disposición de los elementos visuales, los cuales construyen inicialmente una doble metáfora; siendo el bebé la traslación de sentido como inicio de la vida; en tanto que los cráneos conforman otra en que los restos óseos se toman como la muerte; y ambas metáforas constituyen una alegoría que, al igual que en la obra

anterior, hace referencia al proceso vida-muerte; pues la yuxtaposición del rostro infantil y los cráneos, genera la idea del proceso vital que culmina con la muerte.

Sin embargo, puede existir otro sentido desde los saberes -como advierte Barthes (prácticos, nacionales, culturales, estéticos)- que involucran los tres elementos en una relación distinta: el sacrificio de niños para las deidades acuáticas, cuyo tratamiento se ha desarrollado anteriormente (Cf. Cap. II, 4.2), resaltando dos lugares históricos de la región donde se realizaban los sacrificios de infantes: el remolino de Pantitlán y la cima de Monte Tláloc.

Cualquiera que fuera la lectura, este grafiti al igual que las otras producciones, representa un dispositivo de memoria de la cultura; en tanto que recupera textos “olvidados” para actualizarlos con técnicas contemporáneas de las expresiones urbanas utilizadas por sectores jóvenes de la población, pero en un sentido más profundo. Estas obras apelan inicialmente a la sensibilidad de los observadores como cualidad de todo ser vivo al mundo, y desde el cual se elaboran estas narrativas.

5.6. Los sentidos y los saberes del territorio. Semiosis, lógica y cognición desde elementos naturales

Otro aspecto de la semiótica visual en estos pueblos se centra en el papel que juega la semiosis en la construcción de un conocimiento local (Reznikov, 1970) sobre la naturaleza significada culturalmente; que a la luz de esta investigación permite aseverar que el signo es una parte fundamental en la construcción de un conocimiento local en torno al medio natural, el cual opera como elemento emotivo y significativo.

Lo anterior resulta pertinente desde la perspectiva compleja, transdisciplinaria y decolonial, que rescata la dimensión estésica del ser humano como parte de un cosmos en tensión permanente entre la actualización y la potencialización de todo elemento físico, siendo el estado-T el vínculo permanente y máximo grado de tensión entre estas polaridades. El signo se presenta como un elemento que aporta información desde ambos extremos (continua y discreta) cuyo máximo grado de completud se alcanzaría en la emotividad que este detone en los sujetos, afianzando el significado intelectual en los mismos, relacionados con la postura materialista de Reznikov.

Los objetos semiótico-discursivos del análisis son tres, de acuerdo con lo expresado por los sujetos a lo largo de esta investigación: la tierra, los cerros y el lago; mismos que constituyen símbolos de uso común entre estos pueblos y representan una episteme distinta, pues son verdades que no son válidas para las sociedades urbanas contemporáneas.

Para el análisis de estos elementos naturales, recurrimos a la semiótica lógica de Charles S. Peirce (1986), y a la materialista de L. O. Reznikov (1970), pues representan enfoques complementarios en torno al signo en la construcción del conocimiento.

El primero considera a la semiótica como otra forma de nombrar a la lógica, una disciplina formal susceptible de ser utilizada por un razonamiento científico; es decir, apto para aprender mediante la experiencia, así como por la capacidad de abstraer los fenómenos observados.

Para Peirce, el signo opera mediante la articulación de tres instancias, las cuales operan de manera diferenciada, de acuerdo con el enfoque otorgado a cada una de estas entidades.

Un signo, o representamen, es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o, tal vez, un signo aún más desarrollado. Este signo creado es lo que yo llamo el interpretante del primer signo. El signo está en lugar de algo, su objeto. Está en lugar de ese objeto, no en todos los aspectos, sino solo con referencia a una suerte de idea, que a veces he llamado el fundamento del representamen (Peirce, 1971: 22).

De acuerdo con esta definición, todo signo puede dividirse en tres tricotomías: 1) en cuanto a sí mismo (siendo una mera cualidad, una existencia real o una ley general); 2) en cuanto al objeto (si tiene algún elemento en sí mismo, si hay alguna relación existencial con el objeto o en relación con un interpretante); y 3) en cuanto al interpretante (si lo representa como signo de posibilidad, como signo de hecho o como signo de razón).

Lo que permite recurrir a las tres modalidades de existencia del signo en términos de la sensibilidad y saberes de estos pueblos desde su producción semiótico-discursiva, considerando que el signo emerge como una relación triádica que se articula desde tres elementos: “la primeridad-dimensión de la posibilidad, la segundidad-dimensión de los hechos existenciales y la terceridad-dimensión de las leyes, que constituyen los tres correlatos canónicos del funcionamiento semiótico” (Haidar, 1995:191).

La primera triada está conformada por el cualisigno (sensación cromática, tono vocal), el sinsigno (cosa, evento existente como signo) y el legisigno (convención o ley, acuerdo, un nombre propio), La segunda triada se compone del ícono (una imagen mental, un retrato o un diagrama), el índice (una huella, un grito o una señal), y el

símbolo (una ley, un relato, libro o institución). Y la tercera triada está conformada por el rema (proposición, lógica o falsa), el dicisigno (enunciado, definición) y el argumento (silogismo o razonamiento de dos premisas).

A su vez, para Reznikov, el signo es un objeto material relativamente estable y, por lo tanto, la información se fija o se incorpora en él; además, por su carácter sensorial, esta información se expresa a partir de él. Y en el proceso comunicativo el signo se manifiesta en dos dimensiones: 1) como objeto físico y, 2) como imagen psíquica.

El signo desde esta postura expresa el significado, designa al objeto y a su vez, el significado refleja el objeto. En este punto vale la pena señalar cierta limitante analítica, pues considera al conocimiento como un reflejo del objeto en la mente del sujeto, negándose a reconocer otras perspectivas epistemológicas, pues en la relación sujeto con la Realidad se genera la semiosis; de tal forma que estos tres elementos siempre están involucrados en todo proceso de generación de sentido.

Desde una postura compleja, transdisciplinaria y decolonial, el signo sustituye, representa, refleja, refracta, indica y construye a la Realidad²⁰, por lo que la condición del signo, específicamente como símbolo, es transdimensional, pues tiene la peculiaridad de atravesar varias dimensiones que llegan hasta el psicoanálisis.

No obstante, el señalamiento sobre la carencia epistemológica de Reznikov, vale recuperar la premisa fundamental que identifica al

²⁰ Nociones desarrolladas en el Seminario “Lotman y la Escuela de Tartú” impartido por la Dra. Haidar en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el segundo semestre de 2017.

signo como un objeto que transmite información sobre otro objeto, y por ello se convierte en un medio expresivo de la idea que se forma sobre el último. Una de las particularidades del signo, es que “es indispensable como medio para recordar (transmisión de la información en el tiempo) y como medio para relacionar (transmisión de la información en el espacio)” (Reznikov, 1970:18). Lo anterior configura al signo como un elemento informativo desplazable en tiempo y espacio. El signo es además un objeto material (fenómeno o acción) sensorialmente perceptible que interviene en los procesos cognitivos y comunicativos. Sin embargo, el signo no se presenta de manera aislada, sino que se encuentra inserto en un sistema sígnico que está limitado por varios factores (económico, técnico y psicofísico) en los que operan la convencionalidad y la permanencia.

De lo anterior se desprende que dicho sistema deba fijar y transmitir la mayor cantidad de información con un mínimo de signos y reglas en un mínimo de tiempo, desde el punto de vista económico. También importan las características del material sígnico con el fin de que no pueda alterarse, desde el punto de vista técnico, y debe considerarse la particularidad perceptiva del signo, así como su fácil reproducción por parte del ser humano, desde el punto de vista psicofísico.

A partir de la articulación entre estas dos propuestas sobre el signo, se analizan los elementos naturales: tierra, cerros (Tepetzinco y Chimalhuache) y el lago, los cuales aparecen en distintas producciones semiótico-discursivas de estos pueblos.

La tierra como sentido y emoción

Las muchas referencias a la tierra como objeto semiótico-discursivo han generado diversas representaciones, de las cuales se analiza solo una producción semiótica, ya analizada previamente (foto 62); desde otro ángulo en el que se aprecia una figura femenina de tez morena, cubierta con un rebozo negro y llevando en las manos una mazorca de maíz (foto 73).

Foto 73. Mural del FPDT, con la leyenda “NUESTRA TIERRA ES NUESTRA MADRE ¡NUESTRO ATENCO NO SE VENDE!” (Fragmento) en el que se observan dos figuras femeninas con los mismos elementos: rebozo y mazorca de maíz. 18 de abril de 2018. Oscar Ochoa



Esta imagen desde el punto de vista peirciano, expresa un símbolo-dicente-legisigno; en tanto que la mujer no tiene relación con el objeto tierra en términos de sus cualidades sino de sus posibilidades; y que por convención asocia el carácter alimenticio de la tierra con el de la mujer que, pudiendo ser madre, alcanzaría ese mismo atributo para con su descendencia. Este símbolo de la mujer con la mazorca además alcanza el estatuto de dicente, pues conforma un enunciado que la primera línea textual enuncia: nuestra tierra es nuestra madre, en tanto que la mujer porta la mazorca entre las manos, no para comer, sino con gesto protector, llevándosela al cuerpo.

Por su lado, en términos de la semiótica materialista de Reznikov, el signo logra transmitir la información en el tiempo, ya que permite recordar los motivos del movimiento que iniciara en 2001, al igual que opera como medio para relacionar los elementos sígnicos con el espacio (lugar donde sesiona el FPDT), y le da cierta identidad al espacio social. De tal forma que este símbolo fija y transmite la información en un mínimo de signos (mujer y mazorca) y en un mínimo de tiempo; realizado con pocos colores y con un mínimo de líneas; es decir, hay una economía semiótica y una amplitud de sentidos.

Aunado a esto, la producción semiótica apela a la sensibilidad del observador, en tanto que la actitud de la mujer, con rostro sereno, ojos entornados mirando al frente y labios que apenas dibujan una sonrisa, busca despertar una emoción de ternura como cuando se mira a una madre.

El símbolo de la Madre Tierra emerge desde una posición alternativa y cuestiona la idea dominante sobre la tierra como un

objeto inerte del cual se puede disponer de cualquier forma. Vecinos, colectivos y “artistas callejeros han visibilizado a través de sus intervenciones en el espacio urbano, las luchas por la memoria, disputando las posiciones hegemónicas” (Herrera y Olaya, 2011: 107) sobre su historia, cultura y relación con la tierra.

Sentipensar cerros y lago: semiosis, cognición y sentido desde el Tepetzinco, el Chimalhuache y el Lago de Texcoco

Cerro de Tepetzinco

La creatividad de estos pueblos y los colectivos que los representan se ha manifestado de distintas formas, siendo la creación de semiosis una de ellas; entre las que se encuentran la recreación del glifo del Tepetzinco, a partir de códigos y elementos nuevos (figura 34), mismos que se han plasmado en murales y en publicaciones locales.

Figura 34. Glifo del Tepetzinco en un periódico local, invitando a la ceremonia del paso solar por el cenit.



Fuente: [link](#)

El pictograma se compone, de acuerdo con los creadores del mural colectivo²¹ “Por la defensa de Nuestro Centro Ceremonial Cerro de Tepetzinco ¡No al Aeropuerto!”, por la unión de dos figuras: el *tepetl*, que es el montículo de color verde y hace referencia al cerro; y por otro lado, el *tzintli* “con la parte inferior del cuerpo humano [...] el mismo símbolo como parte de muchos otros topónimos” (Tibon, 1983:38), que hace referencia a algo pequeño, pero también alude a

²¹ Información obtenida de El Salinero de Nexquipayac, órgano informativo de los integrantes del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, San Cristóbal Nexquipayac. Mayo de 2016.

algo sagrado o venerable; además de la partícula locativa *co*, que equivale a decir “En el venerable (o pequeño) cerro”.

Desde la semiótica visual de Peirce, se observa un legisigno-icónico-remático pues emerge de la convención que representa, mediante la articulación de una elevación geográfica y la parte baja de un cuerpo humano, un nombre propio; donde la elevación es una representación icónica y la otra, un adjetivo como signo de posibilidad cualitativa, es decir, un rema.

Por su lado, desde la semiótica materialista de Reznikov, el signo permite transmitir información en el tiempo; de hecho, recuperarla, pues el pictograma había perdido su capacidad comunicativa, y al recuperarla se actualizó la información contenida en un movimiento de memoria de la cultura, recordando el nombre mediante su forma tradicional. En términos espaciales también permite transmitir la información en el espacio, pues su presencia en publicaciones locales, así como en los muros, permite relacionar el espacio geográfico con las actividades político-culturales realizadas en el cerro.

De igual manera, esta semiosis representa una economía tiempo-espacial pues condensa en dos figuras y pocos colores la información toponímica, pero también todo lo que este cerro simboliza; a su vez, la reproducción permite una ejecución relativamente fácil desde el punto de vista técnico.

En términos emocionales, la veneración de lugares sagrados por todo el país y de este cerro en particular para la región, desde estos pueblos ha generado la proliferación de diminutivos en el español como influencia del náhuatl; lo que se ha visto, es una sinonimia del *tzin*, que es un sufijo de “actitud, reverencial/afectivo diminutivo/compasivo” (Wright, 2016:367), aproximando

emocionalmente a los pobladores con el cerro.

La conjugación de este signo con otros tantos, como el del sol que está en el último plano, como enmarcado, permiten reconstruir una memoria colectiva que es rescatada desde la obra gráfica; es decir, una memoria mediada por el signo y no por la interacción personal, siendo esta una de las formas esenciales de transmisión de las informaciones entre los pueblos acolhuas, donde la escritura fonética se ha establecido como la regla, pero que el uso de los pictogramas ha recuperado en cierta medida una memoria ancestral que acerca emotivamente a la gente con el territorio.

Cerro del Chimalhuache

El pictograma adoptado por el municipio de Chimalhuacán, simboliza al cerro del Chimalhuachi²², el cual aparece en el Mapa Quinatzin, y se conforma por dos elementos: un cerro en la base y un escudo en la parte superior. Chimalhuache se conforma de dos voces nahuas: *chimalli*, escudo; *hua*, partícula posesiva y *che* que puede ser una deformación del *tzin*, venerable o diminutivo. Pero en términos generales puede traducirse como *el venerable que posee el escudo*.

En este mismo sentido, acude la voz de los habitantes que ofrecen una versión similar cuando expresan que “el escudo es el cerro, es una especie precisamente de este semicírculo y encima está la rodela, entonces es la forma de espiral, como está trazado tanto el escudo, el cerro, sus centros ceremoniales y los pueblos, fueron trazados así” (Abraham Noriega, Cerro del Chimalhuache, 1 de noviembre de

²² Esta definición es tomada de Alonso, María (1999). «I. Denominación y toponimia.». *Chimalhuacán. Monografía municipal*. Toluca, Estado de México: Instituto Mexiquense de Cultura, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A.C., p. 13

2018), por lo que el pictograma se construye con los elementos cerro y escudo (figura 35).

Figura 35. Glifo del Chimalhuache, tomado del Mapa Quinatzin (detalle)



Fuente: [link](#)

Desde el punto de vista peirciano, este signo también opera como un legisigno-icónico-remático, conformado por la convención que articula un montículo de color verde en la base con un escudo en la parte alta, para construir un nombre propio; siendo el montículo y el color el aspecto icónico, en tanto que la rodela sobre este se transforma en adjetivo (rema) como posibilidad cualitativa.

Desde la perspectiva materialista de Reznikov, el signo transmite la información a través del tiempo y el espacio en un mínimo de elementos gráficos (cerro y escudo) que evocan en la memoria del observador: el pueblo, el municipio y el cerro, el cual se puede

apreciar al oriente de la Ciudad de México desde ciertos ángulos; y también es un medio para transmitir la información en el espacio pues en cada lugar que aparece este símbolo, se relaciona al mismo con el municipio, el pueblo ancestral o el cerro.

El sistema sígnico en el que se encuentra inserto este pictograma posibilita que se produzca y reproduzca en términos económicos, técnicos y psicofísicos; siendo de uso común en ámbitos políticos como emblema de gobierno, el cual aparece en espacios y soportes tan distintos como la papelería oficial hasta páginas electrónicas, diseminando así la significación del glifo.

Por otro lado, la dimensión emocional del signo interpela a los habitantes de los barrios originarios, generando un sentido de origen anclado en el apego a la tierra natal como espacio vívido, y condensándose en un geosímbolo entre los pobladores que sienten un aprecio por el cerro, sobre el que han vivido por más de 800 años.

La distancia mnemotécnica entre el cerro, el pictograma y su difusión en medios impresos y electrónicos, representa además tres formas de memoria diferenciadas por los tipos de interacción: memoria explícita (objetos, animales), memoria semántica (formas, abstracciones, símbolos), y memoria icónica (multimedios, televisión), de acuerdo con Candau (2006:44-48), cuyas interacciones son presenciales, mediadas o mediatizadas. De esta manera, el glifo no solo representa al cerro sino al pueblo ancestral y al municipio, construyendo desde el presente, un pasado que se proyecta al futuro.

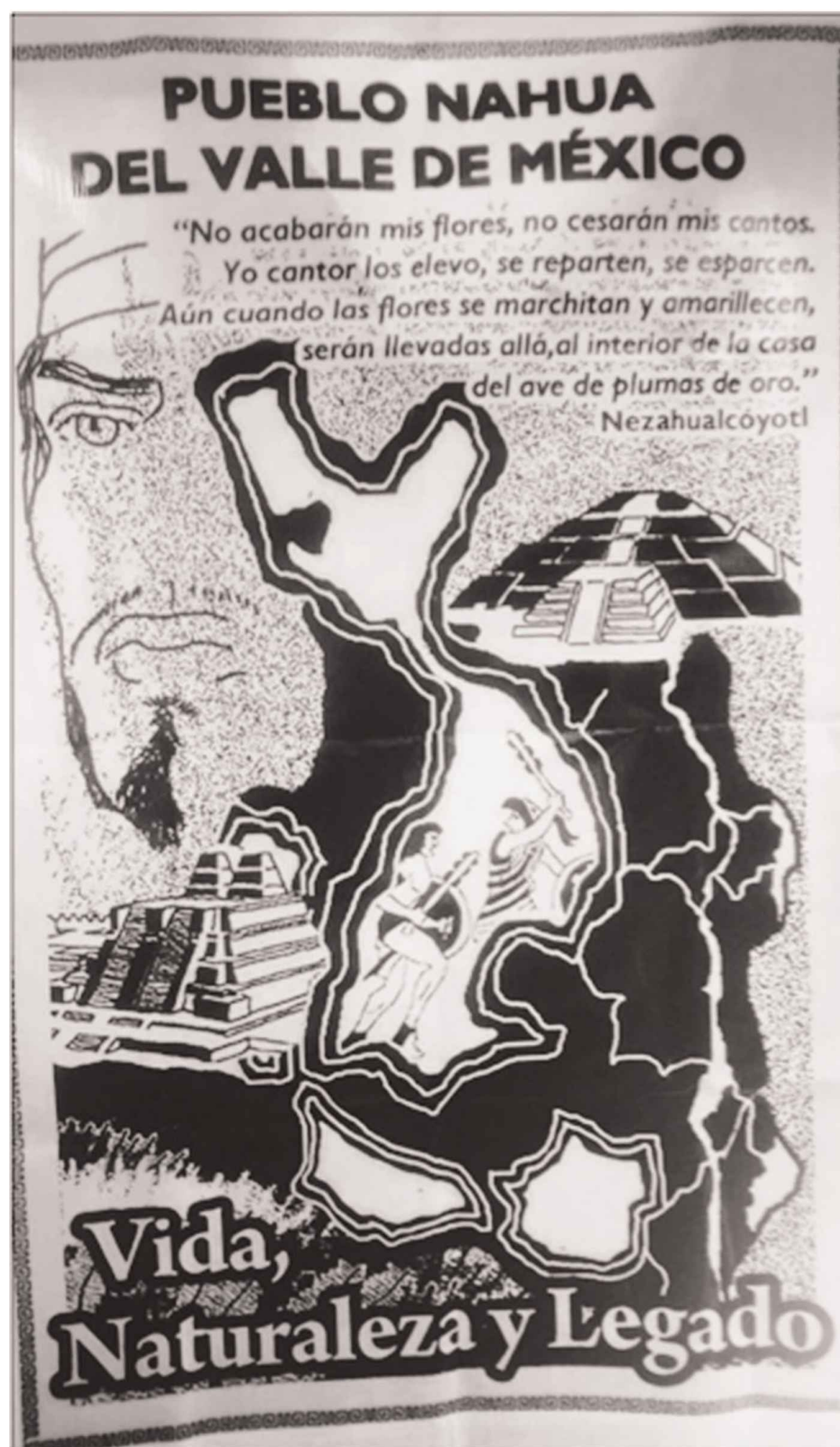
El lago de Texcoco y sus orillas imaginarias

La superficie original del lago alcanzaba los 2,000 km cuadrados, con la llegada de los europeos y con el desarrollo de la sociedad

criolla y la modernidad mestiza, sus aguas lograron desecarse casi totalmente, dejándolo en un embalse de poco más de 1000 hectáreas. A pesar de ello, se ha podido mantener cierto equilibrio ecológico y sociocultural entre los pueblos ribereños.

La defensa del lago ha sido una de las prioridades de estos pueblos, así como de los colectivos involucrados en la defensa territorial, entre los que se distingue la CPOOEM, con una de las imágenes emblemáticas que ha mantenido durante los últimos años, en las que aparece el lago como base de la vida ecológica y sociocultural de la región (foto 74), retomando imágenes del pasado mesoamericano.

Foto 74. Lona haciendo referencia al Pueblo Nahua del Valle de México, exhibida por la CPOOEM durante sus actividades y participaciones. 21 de febrero de 2020. Oscar Ochoa



En la lona aparecen los mensajes discursivos: “Pueblo Nahua del Valle de México”, y un poema en el que se lee: “No morirán mis flores, no cesarán mis cantos. Yo cantor los elevo, se reparten, se esparcen. Aún cuando las flores se marchitan y amarillean, serán llevadas allá, al interior de la casa, del ave de plumas de oro. Netzahualcōyotl”; y en la base se lee: “Vida, Naturaleza y Legado”.

Por otro lado, el mensaje visual en blanco y negro se articula desde un rostro que muestra a medias, el mapa del lago antes de su desecación con dos pirámides: el Templo Mayor de México Tenochtitlan y la Pirámide del Sol de Teotihuacan, ubicadas en los lugares correspondientes de las ciudades, y al centro dos guerreros peleando.

La imagen conforma, desde la semiótica peirciana, un sinsigno-icónico-remático ya que esta imagen posee un conjunto de cualidades cuya percepción produce la presencia en la mente de otros objetos (el mapa del lago, las pirámides y el retrato de Netzahualcóyotl), materializando varios cualisignos; los que, al articularse, forman una serie de proposiciones con respecto de la cultura nahua clásica.

En términos de la semiótica reznikoviana de corte materialista, la articulación de numerosos signos se convierte en portadora de información que se ha fijado en ella a través de tal juego, por su carácter sensorial que remite a la riqueza biocultural que emerge del lago.

Esta imagen como transmisora de información en el espacio, comunica lo relacionado con la región texcocana en menor grado que entre los lugareños; sin embargo, existen referentes de toda índole que permiten comprender generalidades sobre la ubicación geográfica, procesos ecológicos, sociales y políticos regionales, en donde quiera que esta lona es presentada, como parte de las actividades de la CPOOEM.

A su vez, en términos temporales, el lago en su dimensión sígnica transmite información que ha permanecido en el tiempo como la referente al asentamiento que le da su nombre: Texcoco. A su vez,

esto deriva en información sobre las culturas originarias asentadas en sus márgenes, al igual que en ciertos nombres y procesos que lo marcaron históricamente, como Netzahualcóyotl el emperador amante de las artes y la ciencia, que llevó a Texcoco a la Triple Alianza; la fundación de Tenochtitlán en un islote ubicado al poniente del lago; la invasión española y la posterior caída del imperio azteca, entre otros datos, que se mantienen en el tiempo como parte de los significados del lago.

Todo lo anterior forma parte de un sistema sígnico en que el lago condensa una diversidad de dimensiones ecológicas, históricas, políticas, culturales y otras, que sintetizan y estabilizan la mayor parte de información con un mínimo de signos y reglas; con respecto a las características materiales del soporte y la imagen (tinta sobre vinil), estas lentamente han circulado en las redes sociodigitales en las que el colectivo tiene participación, representando con cierta facilidad su identificación desde el punto de vista psicofísico.

En el ámbito emocional, esta semiosis representa con cierto grado el carácter y la actitud ética y estética de los productores de esta: un carácter sobrio y austero (reflejado en la tonalidad bicromática), un tanto adusto y férreo, que llega a lo combativo (los guerreros al centro lo simbolizan); y que encierra dentro de esta imagen un poema de Netzahualcóyotl, las palabras sutiles sobre nuestro paso por la tierra.

En términos generales, la defensa territorial ha representado precisamente una lucha ardua y desgastante, que guarda en su interior una forma de ver, pensar y sentir la vida; un encuentro con lo aleatorio de la existencia desde el mundo indígena y campesino.

El lago como símbolo, construye espacios y rescata tiempos

perdidos, los cuales son reconstruidos en una disputa por la memoria que pueblos y colectivos mantienen en todos los frentes (social, cultural, histórico y político), desde un *continuum* en que la memoria aparece “como un proceso de producción de sentido que se manifiesta a través de la multiplicidad de sistemas semiótico-discursivos” (Ricuarte, 2014:46) y que articula distintas materialidades en una semiótica de la memoria, en el que se privilegia lo visual por la vastedad e inmediatez de sus informaciones.

Conclusiones

La pertinencia de la estesis como dimensión comunicativa de los seres vivos en su relación con el entorno resulta de gran utilidad, específicamente cuando se recupera su condición biológica extensa a todo ser vivo; y decolonial, extensa a todo pueblo; dejando la categoría de estética y sus criterios eurocentrados a un lado, al trastocar sus fundamentos clásicos del tiempo<->espacio para aproximarnos a un cronotopo distinto, donde el tiempo rige sobre el espacio (tal como lo advertimos en el capítulo IV) y no al revés, como ocurre en las sociedades netamente urbanas y modernas.

A su vez, la presencia del Tercer Oculito como zona de no resistencia en las interacciones entre el Sujeto y el Objeto, representa el espacio de potencialidades en las que emergen los estímulos sensoriales que impactan la frontera porosa del Sujeto que se denomina sensibilidad. Esta frontera que delimita y conecta al mismo tiempo, posibilita a los seres vivos abreviar de lo sensorial como base para la adquisición inmediata de las emociones y posteriormente, del conocimiento.

Esta sensibilidad como base de las emociones tiene, desde la óptica transdisciplinaria, su fundamento en el estado-T que es el vínculo permanente y constante entre la actualización o tendencia a la identidad y a la potencialización o memoria latente de aquello que todavía no es. Tal estructura presente en todo ámbito de la Realidad aparece también en el ser humano, y por ello la estesis como abertura al mundo es la zona de los intercambios estésicos y semióticos; pues en esta zona fluyen la información y la conciencia en niveles correspondientes para cada sujeto en relación con el objeto de su experiencia.

El tiempo relacional de lo cotidiano entre estos pueblos, asienta la experiencia desde los términos de una estructura triádica, que articula conocimientos, emociones y voluntades. Así, los trabajos del campo, del lago y del hogar tienen un peso tan importante como los rituales, al moldear la conciencia individual-colectiva.

Los performances sociales y culturales se fundan en el establecimiento de tiempos y espacios excepcionales, que de igual forma afectan la sensibilidad de los participantes, buscando intercambios con otros niveles de Realidad. Los intercambios estésicos van desde un simple ramo de flores hasta elaboradas formulaciones rituales que solicitan la comunicación con otras entidades; al igual que fortalecen los vínculos entre los participantes de las mismas. Quedando de manifiesto que el conocimiento y la voluntad se involucran para la continuidad de estas expresiones, ya que sin estas dimensiones no podrían realizarse estos rituales.

Desde la memoria de la cultura, se puede comprender que hay procedimientos de almacenamiento y transmisión de textos (comunicaciones complejas que tienen por lo menos una doble

codificación), que sufren un proceso de recuperación y ocultamiento a lo largo del tiempo; y que, para el caso de la región acolhua, se expresan en elementos del territorio como el lago, los cerros y, sobre todo, la Madre Tierra.

Por otro lado, ciertos textos han quedado sumergidos en las profundidades de la cultura, lo que causaría disonancia con el pasado que se construye desde una postura reivindicativa de los valores ancestrales, como la alianza prematura de la élite texcocana con los españoles a su llegada o la recuperación del lago por parte del gobierno federal, después de su total desecación hacia la mitad del siglo XX; sin que esto refleje un desconocimiento de los hechos sino un ejercicio de poder en los mecanismos del discurso, específicamente en la memoria discursiva.

Un elemento fundamental en los movimientos de la memoria de la cultura es la referencia al lago y a las zonas ribereñas como ombligo del país, puesto que recuperan una simbología cosmogónica que, de nueva cuenta, marca al territorio como zona de intercambios entre los niveles de Realidad; siendo el ombligo además de la tierra natal y origen de un pueblo, el eje vertical que comunica a los niveles superiores e inferiores del cosmos, donde el mundo es punto de encuentro y lugar de observación en el cenit; lo cual coincide con las ceremonias realizadas en el Cerro de Tepetzinco y los discursos enunciados por los pobladores para considerar a este territorio como sagrado, característica esta que se suma a las geográficas y ecológicas.

En términos de la configuración cultural de esta región, se puede afirmar que la semiosfera de la resistencia acolhua contiene al territorio y a los bienes naturales que lo conforman en la parte de su

núcleo, además de las fiestas patronales y mayores, del carnaval, de la gastronomía local, del trabajo comunitario y del arte callejero producido en esta región, como los estratos que se articulan al núcleo con relativa coherencia, en los cuales ingresan ciertos textos, traducidos desde mecanismos de fronteras semióticas externas e internas.

Por su lado, los estratos relacionados con la imposición de proyectos de desarrollo urbano como el NAICM; la violencia desatada por los grupos de choque externos o enquistados en las estructuras de poder local; la imposición de símbolos ajenos a la cultura local como el Guerrero Chimalli; o la invasión de tierras, se ubican en la periferia de esta semiosfera originando parte del desorden y alteraciones de la propia semiosfera.

Este desplazamiento del territorio a la parte nuclear de la semiosfera no es accidental, pues obedece a las presiones y despojos anteriores a los que han sido sometidos estos pueblos, y que, bajo la crisis actual del neoliberalismo, han adoptado una actitud defensiva del territorio; en tanto que es marco de posibilidad de existencia ecológica, social, cultural, histórica y política de los mismos.

Por otro lado, las expresiones políticas y artísticas que en parte se relacionan con la defensa territorial, se pueden observar bajo la dinámica de explosiones culturales que se enmarcan en los procesos graduales de la cultura local. Tales explosiones no podrían apreciarse bajo la óptica de una invención científica, sino más cercana al arte; el cual fue permeando en cierto sentido los performances sociales que provocan la irrupción de nuevas identidades en el imaginario colectivo, como lo fue en su momento la aparición de mujeres y hombres portando machetes, paliacates y sombreros, así como de

consignas en defensa de la tierra.

Otra de las expresiones inéditas en torno a la defensa territorial es el arte callejero que irrumpiría en las calles de Atenco, epicentro del movimiento, con soportes tan diversos como el grafiti, el estencil y el cartel; cuyos contenidos referentes a la lucha armada, la defensa de la tierra y personajes revolucionarios, obligarían al transeúnte a detener la mirada en estas producciones y leer las calles de otra manera.

En este mismo sentido, la infinidad de murales recordarían a personas que fallecieron en el movimiento, como Alexis Benhumea, quien falleció durante la represión ocurrida en mayo de 2006. Así, la articulación de objetos “reales” con la gráfica bidimensional evidencian otra forma de producción artística de calle que obliga a jugar con la óptica para hacer coincidir los objetos y las figuras de formas distintas a las comunes. Debe aclararse que estas producciones no emergen en contextos aislados, sino que provienen de procesos culturales de largo aliento, en los cuales se inscriben. En términos de la semiótica visual, la producción de arte callejero analizada en este capítulo se manifiesta a través de murales y grafitis; los cuales recuperan desde lo visual, ciertos textos que la memoria de la cultura permite retomar de manera explícita, y en otros casos, implícitamente.

El mural del Auditorio Municipal y que sirve de emblema para el FPDT, resulta importante en términos de su complejidad, pues no solo representa elementos de la memoria colectiva local, sino que expresa en cierta medida las condiciones sociales y políticas en las que emerge el movimiento en defensa de la tierra: el asesinato de Digna Ochoa y la huelga de la UNAM, hechos que se articulan con personajes y símbolos de la cultura local y nacional. El análisis de

estas producciones desde los niveles denotativo-icónico y connotativo-retórico, permitió identificar que este mural construye una escena compleja, en la que se construye una narrativa secuencial de personajes y escenas que refieren al pasado y presente de estos pueblos.

Las múltiples referencias gráficas a Zapata y a la lucha agraria de inicios del siglo XX recuperan una parte de la memoria campesina de estos pueblos, en los que se dice, pasó Zapata en su marcha a Xochimilco para reunirse con Villa cuando ingresaron a la Ciudad de México. El estencil hace referencia a estos personajes, el cual está realizado en blanco y negro con fondo rojo, simbolizando la violencia del proceso revolucionario.

Otra de las técnicas utilizadas es el grafiti, el cual es utilizado con excelente ejecución en algunas obras de gran formato, como la realizada en las calles del centro de Texcoco, en el que aparece repetidas veces el dios de la lluvia Tláloc. En la escena, los elementos sugieren la casa del dios acuático, el Tlalocan. Desde los niveles de análisis propuestos, esta obra recupera las creencias mesoamericanas en torno a la morada de Tláloc como paraíso terrenal, almacén de las riquezas naturales y lugar de los muertos; lo que obliga a detener la mirada en un recorrido descendente. La calidad en la realización de las obras varía de una a otra, lo cual sucede en el grafiti plasmado en las calles de Chimalhuacán, en el que también se representa a Tláloc sobre el rostro de un bebé que duerme; pero en este caso, un análisis desde la cultura local puede tener otros sentidos, ya que la semiosis de esta obra se relacionaría con el sacrificio de infantes que caracterizaba a la región antes de la llegada de los europeos.

Por último, la producción de ciertos símbolos evidencia una

relación semiosis-cognición, que pasa por la lógica y la materialidad del signo en los que el razonamiento se une a la emoción y produce símbolos como los de una Madre Tierra que resguarda en su seno una mazorca de maíz como representación del sustento de los pueblos; un cerro para la celebración del paso solar por el cenit y otro que da nombre al municipio, ambos venerados y por ello cercanos a la gente local; y un lago cuyos márgenes se extienden más allá del espacio que actualmente cubren sus aguas, en un tiempo donde los pueblos ancestrales se miraban reflejados en su espejo.

Conclusiones generales

El cierre de esta investigación presenta las conclusiones principales que, a juicio de este autor, expone los aportes más significativos, los cuales se presentan en distintos ámbitos: en el epistemológico, en el teórico-metodológico y en el analítico. Desde el punto de vista epistemológico, la adopción de una postura compleja, transdisciplinaria y decolonial representa el mayor de los aportes, ya que permitió identificar en la memoria un proceso fundamentalmente colectivo, cuyos resultados son siempre distintos y, sin embargo, reiterativos.

Discursos, rituales, festividades, actividades de subsistencia en el campo y el lago, así como la continuidad de distintos ecosistemas, reflejan la recreación de informaciones que les permiten continuar como un todo; en tanto que sus componentes se mantienen relacionados entre sí con relativo equilibrio y con fronteras más o menos definidas, lo que se condensa de la siguiente manera:

Discursos que rememoran las prácticas antiguas de los habitantes de la ribera como la pesca, caza de pato, cosecha del

ahuautle y alga espirulina, extracción de la sal de tierra, la producción de poxi, etc.; otros rememoran los trabajos y alimentos del campo como la siembra del maíz, frijol, calabaza, la cosecha de los mismos y la elaboración de masa, pinole, tortillas; o bien, las huertas de árboles frutales, como tejocote, manzana y durazno en el somontano, y olivos en el cerro de Chimalhuacán.

Rituales que se realizan en puntos del territorio comunal, cuyo valor simbólico y funcional para los pueblos es fundamental, al tiempo que reconstruye el vínculo con el territorio, como el paso solar por el cenit en el Tepetzinco, en Atenco; el día de La Santa Cruz en los cerros de Coatmulco y Tlapahuetzia, en Texcoco; y las ofrendas en la Cueva del Chivo durante los equinoccios y pasos solares por el cenit, en el cerro del Chimalhuache, en Chimalhuacan; por otro lado, las visitas a los panteones en el Día de Muertos o al iniciar el carnaval, en San Miguel Tocuila, Texcoco y San Salvador, Atenco, respectivamente.

Festividades como el carnaval recuperan memorias relacionadas con el lago en Nexquipayac, Atenco, pues en este se escenifica la salida de los “arrieros” a pueblos vecinos para recordar el comercio que estos pueblos establecían con otros pueblos de la región, e incluso de otros estados como Tlaxcala, ofreciendo productos del lago como la sal, el tequesquite, el ahuautle, el pescado, las aves y otros productos. Por su lado, en Chimalhuacán, el carnaval permite a los pueblos, pero sobre todo a los habitantes de los barrios originarios, recorrer el territorio barrial estrechando lazos y reconstruyendo su dimensión espacial y emotiva.

Las actividades de subsistencia relacionadas con el campo y el lago recrean saberes y prácticas para el manejo de la tierra como los

abonos orgánicos; la siembra de nuevas especies como la espinaca de Nueva Zelanda que absorbe la salinidad de la tierra; técnicas novedosas como el agua de vidrio o la harina de piedra.

En otro sentido, los trabajos del lago se ejercen con menor frecuencia, pues la extracción de sal de tierra solo la realiza una persona (Maximino Nopaltitla), según lo relatado por vecinos de Nexquipayac, Atenco; así mismo, los cosechadores de ahuate y alga espirulina aparecen de manera discreta por las calles o plazas locales, según el propio trabajo de campo, ofreciendo su valioso y escaso producto cuya producción depende del lago y de las charcas y espejos de agua que se forman en la zona de inundaciones.

Sin embargo, en Chimalhuacán los productores de aceitunas y aceite de oliva mantienen en una relativa salud a los olivos, ya que muchos de los árboles están sembrados en jardines y huertas de vecinos con los cuales la familia Buendía tiene convenios, favorables para ambas partes.

Existen entornos naturales con memorias ecológicas diferenciadas, pues mientras en la montaña y el somontano, la memoria edáfica (ME) se conserva con relativo equilibrio y pocas perturbaciones, salvo en el cerro del Chimalhuache, en Chimalhuacán, donde la urbanización descontrolada ha cubierto un 70 por ciento aproximadamente de su área, dejando libre tan solo la parte más alta y la cima; en la parte lacustre, la perturbación de la memoria edáfica ha llegado a una degradación tal que en Chimalhuacán, a un costado del lago, existen basureros a cielo abierto. Por su lado, en la memoria atmosférica (MA) de la región, entre más alto es el ecosistema, menos perturbada se encuentra este tipo de memoria, pues la presencia de autos, industrias o grandes

asentamientos a esta altura es mínima. De acuerdo con el municipio, la perturbación de los suelos en las tierras cercanas al lago ha sido distinta, pues, aunque en Atenco el crecimiento urbano es constante, las tierras agrícolas cercanas al lago han visto poco perturbadas su composición.

En Texcoco el crecimiento urbano ha traído consigo la pavimentación de grandes extensiones de tierra, sobre todo a orillas de la autopista Lechería-Texcoco; y en el centro de Texcoco, en la zona de la montaña, el impacto es menor.

Sin embargo, en Chimalhuacán el crecimiento urbano descontrolado y los asentamientos irregulares, han perturbado de tal manera la memoria edáfica (ME) de la zona con basureros a cielo abierto, que provocan filtraciones al subsuelo; además, está el paso del Canal de la Compañía sin entubar y un parque vehicular creciente y viejo que perturba en gran medida la memoria atmosférica (MA) de esta zona cercana al lago, provocando enfermedades respiratorias y de la piel.

Un tema que debe resaltarse es la parcial reparación del ecosistema lacustre en el lago Nabor Carrillo, a partir de la memoria edáfica (ME) del subsuelo y de la memoria atmosférica (MA), que podrían resultar en la recuperación de la composición química y biológica del agua, como una especie de rescate de memoria lacustre (ML); la cual ha podido permitir la presencia de especies endémicas y migratorias como el alga espirulina y el ahuate o el pato golondrino; evidenciándose así una recuperación de informaciones a nivel edáfico, atmosférico y lacustre.

En este sentido, la memoria conserva, reconstruye y transmite informaciones a nivel social, histórico, cultural, político, semiótico,

biocultural, ecológico y discursivo, que reconstruyen la relación entre los pueblos y el territorio; ya que el proceso mismo de la vida ocasiona desgastes, desencuentros, colisiones, rompimientos y perturbaciones que son necesarios regenerar.

Otro aporte de esta investigación ha sido encontrar cierta correspondencia entre los principios complejos, transdisciplinarios y decoloniales con la cosmovisión de los pueblos acolhuas de ascendencia mesoamericana, entre cuyos elementos han podido encontrarse:

1) El modelo de la flor comunal que en su dinámica permite cierta recursividad, en tanto que no existe sujeto comunal en los pueblos acolhuas sin los elementos comunales que lo conforman: territorio, asamblea, poder político y fiestas, al tiempo que estos son creados por el sujeto comunal.

2) El pensamiento espiral<->recursivo de los pueblos acolhuas se expresa en principios recursivos como la espiral del tiempo<->espacio, que se manifiesta en el calendario agrícola-ritual.

3) Los cerros representan algo más que un lugar privilegiado para el intercambio de dones con los antepasados, los seres sagrados y la Naturaleza; ya que son un eje vertical que permite la comunicación con los otros niveles del cosmos: supramundo e inframundo, convirtiéndolos en una zona de no-resistencia entre los distintos niveles de Realidad; es decir, un lugar para el Tercer Oculto.

4) El territorio y muchos de los elementos que lo conforman, son sujetos con los cuales se entablan intercambios altamente ritualizados, al igual que con los espíritus, santos, ancestros, fuerzas de la Naturaleza y dueños del monte o del agua; construyendo

sujetos transdimensionales de los que da cuenta la complejidad, la transdimensionalidad y la decolonialidad.

Aportes analíticos y aplicaciones

Con base en el recuento de la lógica de exposición, se puede afirmar que los aportes analíticos de este estudio se centran en la construcción de categorías transdisciplinarias a partir de las premisas provenientes de cada campo cognitivo, pero sobre todo a partir de las interdefiniciones con las que cada premisa influye en las demás. En este sentido, las categorías transdisciplinarias resultaron de gran utilidad para comprender que hay procesos de gran alcance que atraviesan todos los niveles analizados de la Realidad. En consonancia con lo anterior, la tipología de las distintas formas de memoria permitió condensar a partir de la lógica de investigación, las correspondencias entre los procesos de integración y equilibrio (o memoria y olvido) de informaciones que conforman a los sistemas u organismos en cuestión (Cf. anexo II).

Debe mencionarse que el desarrollo de los diagramas en el anexo II, corresponden a la etapa final de la lógica de investigación, que se elaboró como una síntesis de los resultados de la investigación para participar en el III Congreso Internacional de Investigación Transdisciplinar en Ciencias Humanas, en mayo de 2019, en la Universidad Autónoma de Morelos, a través del Centro de Investigación Transdisciplinar en Psicología. La ponencia presentada tuvo buena aceptación y demostró que los resultados obtenidos eran pertinentes y necesarios dentro de la epistemología de la transdisciplinariedad.

En lo concerniente a la categoría de territorio que, desde el

enfoque ya explicado con anterioridad, es entendida como un entramado transdimensional que se ve influenciado por tres grandes dimensiones: geográfica, ecológica y antrópica, siendo esta última la que mayor peso ha cobrado en los últimos siglos por estar impactando a tal grado los ecosistemas terrestres y lacustres de la región acolhua, que ha pasado de ser un complejo biocultural agrícola y lacustre a uno urbano e industrial.

A su vez, el cronotopo como categoría transdisciplinaria se articula con la memoria y con el territorio, a partir de los distintos tipos de cronotopo que emergen de las actividades humanas, que se relacionan con ámbitos concretos, psicológicos y metafísicos, desde los cuales se establecen distintos puntos de vista, de acuerdo con los sujetos involucrados en las prácticas semiótico-discursivas.

La categoría de sujeto, de cara a la filosofía occidental, desde la perspectiva compleja, transdisciplinaria y decolonial, se expone como un *continuum* entre las oposiciones objetivas y subjetivas; pero también desde los ámbitos más racionales e irracionales, al igual que desde una postura antropocéntrica y ecocéntrica, advirtiendo una red que va más allá de lo humano.

En términos discursivos, las expresiones sobre la Naturaleza y el territorio como sujeto se expresan en los siguientes términos:

La Naturaleza puede ayudar a los campesinos

La tierra tiene memoria, el campesino puede hablar con la tierra para pedirle alimentos

Se pide a las fuerzas de la Naturaleza: lluvia y buena cosecha, además de impedir la construcción del NAICM

El lago es como un familiar cercano y se llora su desecamiento

Hay dueños del agua

Las prácticas rituales concentraron expresiones que demostraron un destinatario distinto al humano, las cuales se pudieron observarse en:

Ofrendas en cuevas (Cueva del Chivo, cerro del Chimalhuache, Chimalhuacán) que incluyen agua, alimentos, flores y veladoras dedicados a las deidades de la tierra y del cielo

Danzas que inician con un saludo a los rumbos del universo, en los cuales habitan dioses patronos

Ofrendas en la cima del cerro (Cerro del Tepetzinco, Nexquipayac, Atenco) con frutas, semillas, flores, ocote, instrumentos musicales, artesanías, agua y figurillas de barro

Misas, remozamiento de cruces, cohetones, comida y música ofrendadas a la Santa Cruz y a los cerros (cerros Coatemulco y Tlapehuetzia, San Jerónimo Amanalco, Texcoco)

Las expresiones semióticas, centradas en el arte callejero y rituales locales, se refieren a Tláloc y su morada: el Tlalocan, como elementos constitutivos de estas expresiones:

Rituales y danzas originarias en los que aparece la figura de Tláloc (la gente de la región dice que su contraparte femenina es Chalchiutlicue), como parte de los elementos ofrendados

Graffiti de gran formato donde aparece Tláloc de distintas maneras, en un lugar repleto de agua y peces (centro de Texcoco)

Graffiti donde aparece Tláloc y un bebé, acompañados por dos cráneos (centro de Chimalhuacán)

Mural donde aparece una mujer morena con una mazorca entre sus manos, simbolizando a la Madre Tierra, acompañada por la consigna “NUESTRA TIERRA ES NUESTRA MADRE, NUESTRO ATENCO NO SE VENDE” (centro de Atenco)

Esto permite afirmar que la categoría de sujeto entre estos pueblos va más allá de lo humano, y es a partir de esta categoría que se puede entender la cosmopolítica practicada por estos, en términos de los distintos intercambios establecidos con los dioses, santos, dueños de los manantiales, ancestros, el cosmos y la Naturaleza.

A partir de estos aportes se puede aseverar cierta articulación entre la complejidad, la transdisciplinariedad y la cosmovisión de origen mesoamericano, que encuentra relativa correspondencia en aspectos como la interacción entre dos fuerzas opuestas y complementarias que encuentran en puntos básicos del territorio, específicamente en los cerros, la interacción entre las fuerzas del cielo y del inframundo.

Una última reflexión merece el tema de la memoria en la ribera oriental del lago, la cual da título a esta investigación, que se presentó constantemente, incluso en la parte final de nuestra lógica de investigación. Muestra de ello fueron los casos presentados en las revisiones del corpus semiótico y discursivo, como el cambio del nombre en el emblemático mural del FPDT, que ahora se titula “Mural de la Dignidad y la Memoria”; mientras que el llamado a recuperar la “memoria histórica” por parte de la CPOOEM, durante la ceremonia del paso solar por el cenit en mayo de 2018, apunta a una cuestión que hunde sus raíces en las profundidades de la memoria de la cultura nahua local; la cual conserva cierta estructura en la palabra nahua como “Atenco”, ya que si bien hay una relación metafórica entre las partes del cuerpo humano y el cosmos, debido a ciertos complejos ideológicos que articulan el barrio como un microcosmos semejante al cuerpo humano (López Austin, 1996), sus implicaciones conceptuales son todavía más profundas.

Los labios y la boca en náhuatl, se llaman *ten(tli)*. Metafóricamente, el borde o la orilla de todas las cosas; pero adquiere otro valor figurado, enteramente abstracto: el de recuerdo, memoria. *Tenco*, “en la boca”, significa [también] “de memoria” [...] *Atenco* significa “en la orilla del agua”, o sea en la ribera, y el jeroglifo enseña una boca con los labios abiertos, rodeada hacia atrás por el signo del agua (Tibón, 1985:33).

Difícilmente podría obligarse a los pueblos ribereños y del somontano a olvidar el lago, si sus márgenes son también, en términos vivenciales, el origen de su memoria. La palabra viva, la oralidad como fuente de la experiencia, condensa razón y emoción como lo expresan la literatura académica y los vecinos, es el fluir de las aguas que, al igual que el tiempo, corre sin detenerse y cuando lo hace solo es para apreciarlo momentáneamente y retenerlo en la memoria. Puede decirse que estos pueblos son memorias, pero no como recuerdos anquilosados cercanos al olvido, sino como recreaciones dinámicas de ellos mismos y de su entorno, en el cual depositan gran parte de su identidad.

El análisis desde la perspectiva compleja, transdisciplinaria y decolonial para la memoria ha permitido elaborar un eje transversal entre los niveles social, histórico, cultural, biocultural, ecológico y discursivo en un *continuum* de los procesos mnemónicos más allá de lo humano; donde se pudo observar cierto isomorfismo entre los procesos de la memoria psicológica y la memoria colectiva de los procesos relacionados con 1) desarrollo, 2) organización, 3) integración, y 4) equilibrio:

Social. - Desarrollo a partir de la estructuración y diferenciación de las informaciones que los pueblos agrupan en

recuerdos sobre el territorio y su entorno natural, costumbres como el carnaval y las fiestas patronales, la gastronomía local centrada en los alimentos del campo y el lago, el trabajo colectivo del campo, el lago y el dedicado a las fiestas. Organización de los recuerdos en términos de una selectividad basada en motivos, intereses, disposición emocional, la cual se refleja en los intereses de los pueblos por conservar el territorio con especial énfasis en los cerros y el lago; una motivación impulsada por la conservación de sus costumbres como el carnaval y las fiestas patronales; y una apertura emocional que se centra en el amor a la tierra. Integración de la información por parte de los sujetos, con base en intereses, intenciones y emotividad, lo que pudo observarse en las formas rituales, desde las asambleas hasta las ceremonias más importantes, que exigen un trato especial a las expresiones semióticas y discursivas, en las cuales se evidenció un alto interés, intenciones claras y emociones eufóricas. Equilibrio, manifiesto en un proceso de olvido que elimina las informaciones en base a los mismos principios de integración (interés, intención, emotividad) que se observó en el abandono de lugares, como el Puente de los Bergantines (lugar donde zarparon los barcos que asediaron Tenochtitlan previo a su caída), o la siembra y pesca con la desecación del lago.

Histórico. - Desarrollo estructurado y diferenciado de recuerdos, centrado en la reivindicación del pasado de los pueblos que se enfoca en la ocupación ancestral del territorio por parte de estos, y en la reapropiación de lugares a partir de rituales y ceremonias como las realizadas en el Cerro del Tepetzinco, en Atenco, muy cerca de donde se construiría el NAICM. Organización del material mnemónico a partir de motivos, intereses y

emotividades, donde la motivación principal fue en determinados momentos la defensa del territorio, ocupando para tal efecto códices (Xólotl y Quinatzin) o la tradición oral. Integración de los recuerdos tomando como base intereses, intenciones y emociones es una de las actividades más importantes de los pueblos ya que en este proceso se muestra la voluntad de memoria (Nora, 2008) para reconstruir su pasado, a partir de discursos y documentos como la tradición oral que realza la figura de Netzahualcóyotl y de la ciudad de Texcoco. Equilibrio centrado en los mismos principios de intereses, intenciones y emotividades que se concretan en olvidos documentales como la alianza texcocano-española contra Tenochtitlan, a espaldas del tlatoani texcocano, que posiblemente deshonor a los lugareños, por ello el desinterés o la intención de ocultarlo, basados en una emoción disfórica (vergüenza) que motiva tal olvido.

Cultural. – Desarrollo articulado y diferenciado en distintos estratos del *continuum* semiótico local (semiosfera), que organiza las informaciones en un núcleo donde se hallan el territorio y estratos afines: carnaval, gastronomía, trabajos colectivos, fiestas patronales, arte callejero, mitos y leyendas, con una frontera externa en la que se encuentran estratos relacionados con la imposición de proyectos urbanos, de símbolos y de la violencia externa que llegó con la invasión de predios. Organización selectiva del material basada en motivos, intereses y emotividad de los sujetos, que da lugar a recuerdos que se van articulando al *continuum* semiótico-discursivo como la reconciliación (2019) entre las cuadrillas del carnaval “La Morenita” y “El Toro”, en Nexquipayac, pues años anteriores habían roto su relación. Integración de los recuerdos a partir de los mismos

elementos: intereses, intenciones y emotividad, que para el caso de los pueblos ribereños adquiere un sentido importante en la incorporación de nuevos recuerdos como los rituales (paso solar por el cenit en el Tepetzinco desde 2012) cuyos intereses, intencionalidad y emotividad se manifiestan en el discurso con la idea de mantener viva la tradición y reapropiarse del territorio, actuando siempre con profundo amor a la tierra. Equilibrio basado también en los principios de interés, intención y emoción, eliminando las informaciones que son irrelevantes, no convenientes o emocionalmente perjudiciales, como el remplazo de viudas “campesinas” por “viudas alegres” del carnaval.

Biocultural. - Desarrollo estructurado y diferenciado en el manejo y cuidado de los entornos naturales de acuerdo con cada ecosistema: aplicación de abono orgánico, siembra de vegetales apropiados en terrenos salinos, recolección de aceitunas sin lastimar los olivos, búsqueda de charcas y espejos de agua para la cosecha del ahuate, extracción de sal de tierra de las orillas del lago y cosecha del alga espirulina en la superficie de las aguas salino-sódicas del lago. Organización de los saberes y prácticas a partir de la selección motivada, interesada y emocional de estos saberes resguardados ancestralmente, como técnicas para la siembra, barbecho, cosecha, extracción de sal, tequesquite, caza de pato, etc., los cuales son atesorados con afecto, incluso aquellos saberes que en la actualidad ya no son funcionales como la pesca, entre los pescadores viejos como don Fernando Tomás. Integración de nuevos saberes es crucial en la continuación de las prácticas campesinas como la siembra de la Espinaca de Nueva Zelanda en Atenco o la producción de olivos por esqueje; implementado por las nuevas generaciones en

Chimalhuacán, en los que la motivación, el interés y emociones como la alegría o el amor son cruciales para el resguardo de estos saberes. Equilibrio basado en los principios de interés, intención y emoción, que eliminan aquellas experimentaciones que no dieron resultado y se dejan de lado, por ejemplo: algunos campesinos están dejando los agroquímicos como una forma de olvidar las formas industrializadas de sembrar.

Ecológico. - En concordancia con el enfoque decolonial, se reitera que, para los pueblos, los ecosistemas o ciertos elementos de los mismos son considerados sujetos, por lo que son dignos de considerarse como tales. Desarrollo estructurado y diferenciado a partir de las memorias edáficas (ME) que aglutinan toda la información que el complejo de tallos, raíces, hongos, bacterias, insectos y otros organismos aportan al suelo; siendo el más perturbado el lacustre que, sin embargo, ha recuperado de manera parcial su composición, al igual que la memoria atmosférica (MA) de la región. Organización selectiva de las informaciones que cada ecosistema conserva de acuerdo con su composición: montaña, somontano, llanura y lago, entre los cuales persiste la motivación básica de la sobrevivencia desde los microorganismos (alga espirulina) hasta los vertebrados de mayor talla (patos, garzas o águilas); además de la bacteria *Mycobacterium vaccae*, que genera en algunos organismos mayores la sensación de bienestar y alegría. Integración basada en los mismos principios de interés, intención y emoción, reconocida desde el momento que un organismo nace, se desarrolla y se reproduce, pues aprovecha la materia, energía y la información de otros niveles de vida: hongos, bacterias o insectos o pequeños mamíferos. Equilibrio que se basa en los mismos

principios que la integración, llegando a confundirse esta, pues la muerte de un organismo es aprovechada por otros niveles de vida, de los que brota nueva vida. Sin embargo, la urbanización ha representado la desaparición de toda relación entre organismos, poblaciones y comunidades trayendo consigo la ruptura de informaciones, y con ello olvidos permanentes que rompen todo ecosistema, como sucedió con la desecación del Lago de Texcoco.

Desde el punto de vista analítico, se han desarrollado modelos operativos que, en lo particular, permiten el análisis de los ejes y las rutas analíticas, y en lo general se articulan orgánicamente ofreciendo un panorama completo de la propuesta analítica para la memoria de los pueblos acolhuas en su defensa territorial.

Otro de los aportes lo representa la lógica de exposición que articula, desde el primer capítulo, los datos con los planteamientos teórico-metodológicos ofreciendo una perspectiva integral de la investigación, y evitando los cortes entre el planteamiento teórico-metodológico y los datos.

En este sentido, se exponen las conclusiones desde la lógica de exposición, cuyos alcances se advierten sugerentes para estudios más detallados sobre los funcionamientos de la memoria desde una óptica compleja, transdisciplinaria y decolonial.

1. La constante presión demográfica sobre el territorio de estudio ha derivado en una creciente urbanización, generalmente sin control, que se expresa en asentamientos irregulares, invasión de predios particulares, delimitación de terrenos federales y en proyectos costosos e inviables como el Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México. Todo lo anterior ha vulnerado el territorio comunal de los pueblos de esta región, los cuales han creado

expresiones relativamente articuladas en su defensa; entre las cuales el uso de la memoria es un elemento estratégico que recrea un sentido de identidad al interior, y genera un efecto político de unidad al exterior.

2. En términos decoloniales, el desplazamiento del territorio hacia el centro del modelo comunal ha evidenciado la importancia que este tiene para los pueblos en cuestión dada su condición de marco de posibilidades físicas, culturales y espirituales en el devenir de estas comunidades.

3. De igual manera, la consideración del pensamiento espiral-recursivo de los pueblos ancestrales revela ciertas correspondencias epistemológicas con la complejidad y la transdisciplinariedad, específicamente en términos cuánticos, donde materia y energía aparecen al mismo tiempo; pero tal vez, la condición transdimensional de la memoria, ejercida por los miembros de estas comunidades, sea uno de los hallazgos más relevantes de esta investigación.

4. La existencia de isomorfismos en términos restringidos, como la recursividad memoria<->olvido, o ampliados desde los procesos desarrollo, organización, integración y equilibrio, evidenció la existencia de ciertos mecanismos para los distintos niveles de análisis social, cultural, histórico, biocultural, ecológico y discursivo, que operan de manera similar a los de la mente; lo que concuerda con el postulado de Morin, en el sentido que el cerebro humano en su proceso evolutivo “integrara e interiorizara en él, no solo los estreñimientos del entorno -como la alternancia día / noche, las estaciones, etcétera- sino también, en cierta forma hologramática, las estructuras fundamentales de la eco-organización” (Morin, 1999:69).

Por lo que se puede afirmar que la memoria es un proceso transdimensional presente en toda relación entre los sistemas y su entorno, que permite su coherencia y continuidad en el tiempo y espacio.

5. La construcción de una categoría transdisciplinaria de memoria resulta relevante en el reconocimiento de formas particulares en que opera la codificación (integración) y eliminación (equilibrio) de las informaciones que conforman un sistema en un nivel particular.

En lo social, la codificación o integración de informaciones, se realiza mediante la construcción de informaciones en un mismo lenguaje (en el caso de San Jerónimo Amanalco, Texcoco, el náhuatl) que identifican a los sujetos desde su actividad o pertenencia, como el compartir cargos y participaciones en los bailes del carnaval, los puestos de fiscal y la mayordomía en las fiestas. Desde lo histórico, el esfuerzo consciente e interesado por recuperar un pasado, real o ficticio, para darle un trato especial, a partir de documentos como los códices Xólotl y Quinatzin, dándole sentido de origen a los pueblos, en su motivación por compartir una forma de vida del campo y el lago. En lo cultural, mediante la recuperación de informaciones complejas que han quedado sumergidas en lo profundo de la cultura como los rituales del paso solar por el cenit, la invocación de los dioses ancestrales y el reconocimiento del territorio como el centro de origen para estos pueblos. En lo biocultural, a través de la transmisión de saberes relacionados con el manejo y cuidado de los ecosistemas en las actividades de subsistencia local como la siembra y cosecha de maíz y otras hortalizas, o la obtención de bienes y alimentos (sal, tequesquite, ahuate, alga espirulina, etc.) del lago y sus márgenes, manteniendo cierto equilibrio con el entorno. En lo

ecológico, la integración se realiza mediante el complejo de raíces, tallos, hongos y otros organismos que aportan su información, construyendo redes de información en el subsuelo que permiten la reaparición de espejos de agua, ríos torrenciales, o flora de temporal; y hacia el lago, la llegada de aves migratorias y autóctonas. Lo anterior, expresa el carácter colectivo de la construcción de estas memorias.

En términos de la eliminación o equilibrio, como dinámica del mismo proceso, las informaciones se pierden, olvidan o quedan sumergidas a partir de procesos como el aislamiento y el rompimiento de los vínculos en lo social, llegando incluso al suicidio de algunos sujetos, como lo expresa Juan Ramírez de Acuexcomac. En un sentido histórico, el efecto de la ideología dominante logra que muchas de las veces, en la mayor parte de la población impere el desinterés por la recuperación del pasado, expresándose en la poca afluencia que tuvieron las muchas convocatorias de los pueblos por recuperar los rituales o recordar la represión de 2006. Desde lo cultural, el poder tiene un papel relevante, ya que la ideología dominante puede ocasionar que algunos textos queden relegados en lo profundo de la memoria, como ocurrió con el estilo de vida campesino y agropecuario de la región. En términos bioculturales, la creciente vida moderna originó que las generaciones más jóvenes se formaran en oficios y profesiones urbanas, y con ello, los pueblos abandonaran los trabajos del campo y del lago casi por completo. En lo ecológico, esta urbanización trajo consigo la desaparición de una gran extensión de los ecosistemas endémicos que perturbó las relaciones entre estos, ocasionando una amnesia casi total de la vocación lacustre de la región. Esto evidencia la pérdida de

informaciones u olvidos de manera colectiva que permiten la integración o codificación de nuevas informaciones, cuando es originada por el propio nivel; pero cuando el olvido (eliminación o desequilibrio) es ocasionado desde el exterior, ocasiona- por lo general- una perturbación del sistema que deriva muchas de las veces en su extinción.

Lo anterior explica que, aunque la categoría de memoria se construyó sobre premisas provenientes de diversos campos cognitivos, esta representa más que la sumatoria de sus rasgos, pues el carácter complejo de esta categoría articula las interacciones conceptuales de una premisa con las otras, a partir del estudio empírico de cada sistema.

6. Al igual que la categoría transdimensional de memoria, utilizada a lo largo de toda la investigación, el desarrollo de la categoría de territorio atraviesa tres grandes dimensiones: la geográfica, la ecológica y la antrópica, como un entramado transdimensional en el que las interacciones en cada una de estas, afecta a las demás.

La dimensión geográfica expresa su impacto en aquellas que desde la conformación de los relieves y suelos sirven de base para los distintos ecosistemas y pueblos que se han asentado en la región: suelos forestales de poca profundidad con bastante materia orgánica en la montaña, suelos de mayor profundidad, pero menos materia orgánica en el somontano, y tierras salino-sódicas de gran profundidad con casi nula presencia de materia orgánica en la zona lacustre.

A su vez, la dimensión ecológica manifiesta su influencia en las otras dos permitiendo que individuos, poblaciones, comunidades y

ecosistemas de la montaña, somontano, y llanura lacustre, interactúen a partir del intercambio de nutrientes, energía e informaciones, al tiempo que estos intercambios han sido analizados y utilizados por los pueblos con la finalidad de obtener de los diversos ecosistemas alimentos y servicios.

Por su lado, la dimensión antrópica ha impactado tanto en las otras dos, que la transformación de suelos y relieves ha modificado la condición lacustre de la cuenca; además la actividad humana ha perturbado a tal grado los ecosistemas, que muchos de ellos han quedado casi extintos como el sistema de lagos, que han quedado reducidos al mínimo por el crecimiento urbano.

7. La actividad humana en la Cuenca de México, específicamente desde el contacto europeo, ha estado vinculada directamente con las dimensiones y la vida del Lago de Texcoco; estableciéndose una relación entre los modelos económicos adoptados por los distintos regímenes de gobierno: coloniales, liberales, posrevolucionarios, neoliberales y la percepción e intervención que estos han tenido sobre el lago:

a. En la Colonia inicia el proceso de desecamiento del Lago de Texcoco, tras varias décadas de inundaciones y derrumbes, y culminan los proyectos de desagüe hacia Ecatepec por la zona de Nochistongo, que tendría varios percances y miles de muertes antes de su concreción; estas obras siempre resultaron insuficientes, por estar enfocadas principalmente a dotar de tierras a las haciendas cercanas a la capital (1607-1629).

b. Durante el periodo liberal, con la desamortización de tierras, inicia la transformación del trazo colonial de la urbe y con ello la ampliación de las obras del Canal de Huehuetoca y la desecación de

los lagos en la zona periférica de la ciudad, particularmente en la zona oriente; no sin presentar problemas de hundimientos y derrumbes, en obras como El Gran Canal y El Túnel de Tequixquiac durante el porfiriato (1885-1910).

c. Los gobiernos posrevolucionarios tuvieron que resolver hundimientos en el Túnel de Tequixquiac hacia la tercera década del siglo XX, con la construcción de un segundo túnel que inició sus operaciones 16 años después, presentando también problemas de hundimientos a los seis meses, y obligando a retomar el primer túnel (1930-1946).

d. Durante la segunda mitad del siglo XX, la construcción del Drenaje Profundo representó cierto alivio a las inundaciones constantes que sufría la ciudad; además, el desecamiento total del Lago de Texcoco derivó en el nacimiento del nuevo municipio de Netzahualcóyotl y colonias periféricas de la urbe, albergando a gran parte de la población de migrantes que se sumaron a la fuerza de trabajo durante el periodo de industrialización por sustitución de importaciones (1940-1980). Y es a finales de este periodo que se recupera parte del lago con la construcción del Lago Nabor Carrillo y con ello cierto equilibrio ecológico en la zona oriente.

e. A inicios del siglo XXI, con el modelo neoliberal los gobiernos de Vicente Fox (2000-2006), Felipe Calderón (2006-2012) y Enrique Peña Nieto (2012-2018), intentan construir en los terrenos del Lago de Texcoco el NAICM, lo que representó un feroz atentado contra la vida del lago y detonó la organización y actuación de dos relevantes movimientos por la defensa y la conservación del territorio.

La anterior periodización representa un ciclo de fluctuaciones en la adopción de modelos económicos inscritos, casi todos ellos, en la

lógica del capital; y la intervención que los gobiernos tuvieron en el lago, reduciéndolo, extinguiéndolo y recuperándolo, salvo en el último periodo, donde los pueblos y colectivos se organizaron, se enfrentaron y resistieron la represión para lograr detener la construcción del aeropuerto.

8. Aun cuando se ha cancelado el NAICM, algunas de sus obras asociadas han continuado (específicamente el tramo Ecatepec-Pirámides-Peñón-Texcoco de la autopista Tuxpan-México), lo que implica que continúa la invasión de tierras comunales y particulares, reactivando un escenario complejo de conflictos entre empresas, gobierno y pueblos. Sin embargo, la complejidad resultante de estos conflictos no hace sino evidenciar el carácter transdimensional del territorio, ya que los pueblos reclaman rescatar y conservar entre otras cosas: el fuerte vínculo ancestral con su tierra, la sacralidad y condición viva del territorio, además la importancia ecológica y económica para toda la cuenca.

9. El territorio como marco de posibilidad concreta de existencia para los pueblos, resulta fundamental para la construcción y asimilación de un tiempo y espacio propios, que rigen muchas de sus actividades agrícolas y rituales con base en el calendario heredado ancestralmente. El cronotopo calendárico marca una recursividad tiempo<->espacio, condensado en el calendario agrícola-ritual, que separa la temporada de secas y de lluvias, donde coinciden actividades de subsistencia y festividades; pero sobre todo es un cronotopo que permite el contacto con lo sagrado, como se manifestó en la ceremonia del paso solar por el cenit en el cerro de Tepetzinco.

10. Inicialmente, la construcción de la categoría transdisciplinaria de cronotopo resulta importante, ya que abarca

premisas que van desde la física hasta la literatura, pues la asimilación de las estrechas interrelaciones tiempo-espaciales atraviesan nuestra percepción, en tanto que seres vivos, vertebrados y mamíferos pertenecientes a la especie homo sapiens, son miembros de una cultura específica que condiciona en parte esa forma de experimentar el tiempo y el espacio.

Un aspecto de gran relevancia resultó la presencia del cronotopo como una construcción humana, pero también el cronotopo integra orgánicamente al ser humano, estableciéndose una recursividad cronotopo<->humano, ya que no existe uno sin el otro.

11. La relación Naturaleza<->cultura, desarrollada a lo largo de siglos por los pueblos ribereños y de la montaña, se refleja en un cronotopo distinto al de las sociedades urbanas y en la memoria biocultural, al conservar un gran complejo de saberes en torno al manejo del bosque, el somontano y el lago. Este corpus de saberes se refleja en calendarios que articulan estaciones y ecosistemas, y en prácticas que aprovechan bienes y servicios naturales, manteniendo el equilibrio entre el entorno y los pueblos, así como ciertas prácticas rituales que expresan la sacralidad del vínculo entre la Naturaleza y estas culturas. El cronotopo calendárico que nace de las actividades relacionadas con el campo y el lago se divide en:

a. Tiempo de secas

i. Campo: inicio de la cosecha de maíz de temporal / selección de semilla (noviembre), petición de lluvias, inicio de (mayo).

ii. Lago: extracción de tequesquite, sal de tierra, alga espirulina y caza de pato (noviembre-abril).

b. Tiempo de lluvias

i. Campo: siembra de temporal (junio), cosecha y recolección de aceitunas (agosto).

ii. Lago: cosecha de ahuate, gusano de fango para peces (tubi), (mayo-octubre)

Estas actividades, aunadas a las festividades comprendidas en los periodos correspondientes, derivan en la vivencia de un cronotopo cuyos tiempos se relacionan con el espacio y los sujetos de manera particular; transformando el espacio en festivo, ritual o de trabajo, al igual que los sujetos adquieren otra personalidad (como en el carnaval), asumen responsabilidades (fiscales, mayordomos, cajeros) o trabajos (sembrando, cosechando, cazando); lo que permite observar cómo el espacio se subordina al tiempo, el cual genera nuevas memorias en cada cambio estacional.

12. En articulación con lo anterior, las memorias ecológicas (M) del bosque, somontano, y planicie lacustre, se han visto mayormente sometidas a un proceso de intervención humana donde las heridas son más grandes que las cicatrices, y donde las memorias edáficas (ME) de cada tipo de suelo, y las memorias atmosféricas (MA) de cada ecosistema, se ven cada vez más alteradas por la actividad humana. Es a partir de estas condiciones medioambientales que los pueblos mantienen las prácticas propias que los siguen vinculando con el territorio, como el culto a los cerros a principios de mayo (Cerro de Tepetzinco en Nexquipayac, Atenco; cerros de Coatemulco y Tlapahuetzia en San Jerónimo Amanalco, Texcoco, y Cerro del Chimalhuache en Chimalhuacán), el culto a los muertos en noviembre (Panteón de San Miguel Tocuila, Texcoco y de San Salvador, Atenco) o la gastronomía local (tortitas de ahuate, mixmole, tamales de tlapique, pato en mole, etc.) que aún conserva

ciertos ingredientes locales que se obtienen del lago, el somontano o el bosque.

La gastronomía no solo permite la nutrición de los cuerpos, sino del alma a través de la comensalidad, que fortalece vínculos y reanima las memorias colectivas en torno a la mesa; los sabores, olores, texturas y colores, al igual que el lenguaje, constituyen algunos de los marcos sociales que contienen y conducen los recuerdos colectivos que forman parte del patrimonio cultural representado en la cocina local.

13. El vínculo con el territorio, expresado en el culto a cerros y muertos, así como otras prácticas semiótico-discursivas, genera una diversidad de cronotopos que se superponen, predominando uno sobre los otros, entre los que se pudieron advertir algunos de carácter topográfico, presente en los informes de especialistas (el peritaje antropológico levantado en San Salvador Atenco, o la demanda penal-ambiental interpuesta por el Movimiento de Abogados Insumisos Zapatistas (MAIZ) por los daños ecológicos que ocasionó el aeropuerto; otros de carácter psicológico, que emergen a partir de las memorias que los sujetos ofrecieron (los recuerdos terribles de la represión que relata Juan Ramírez de Atenco, los oníricos paisajes que relató doña Rosa Valverde de Chimalhuacán); y metafísicos, estos últimos en los intercambios con las deidades y las fuerzas de la Naturaleza (las ofrendas realizadas en la Cueva del Chivo en Chimalhuacán, los rituales de la Santa Cruz y del paso solar por el cenit en los cerros, al igual que la ceremonia realizada frente al Monolito de Tláloc), todas ellas van dirigidas a entidades inmateriales o a fuerzas de la Naturaleza. Es a partir de este último tipo de cronotopo que emergen los intercambios entre humanos y

fuerzas naturales o dioses, facilitando el flujo de los dones, y estableciéndose así una zona de no-resistencia entre los niveles de Realidad habitados por los humanos y los pertenecientes a las entidades no humanas.

14. La articulación del culto a los cerros y muertos, desde la memoria colectiva mantenida por estos pueblos, guarda cierto vínculo con las memorias biocultural y ecológica, toda vez que rechaza la presencia de más aviones que vuelen sobre esa región, pues atenta contra la vida de las aves migratorias y endémicas; al igual que rechaza la urbanización de esas tierras, que impide la realización de los trabajos del campo y del lago. Lo que repercute positivamente en las memorias ecológicas, puesto que, de la salud de los suelos, del lago y de la atmosfera, depende la continuidad de los ecosistemas en cuestión (montaña, somontano y planicie lacustre).

Así, la idea del Tlalocan, presente en la memoria de la cultura local, adquiere un sentido amplio, ya que los cerros y las cuevas son acceso directo a este lugar que es paraíso terrenal, almacén que resguarda las riquezas naturales, lugar de los muertos, etc., por lo tanto, el cuidado del territorio se vincula directamente con el cuidado del Tlalocan.

15. En el mismo orden de los intercambios, el ofrecimiento y aceptación de dones, aparece el concepto de cosmopolítica en un sentido amplio, ya que desde las prácticas semiótico-discursivas de estos pueblos se establecen alianzas con el entorno natural y con las fuerzas que lo dominan, con los antepasados y las deidades tutelares que prodigan protección y sustento para estas comunidades; las cuales, en agradecimiento, corresponden con ofrecimientos de comida, bebida, fruta, flores, pólvora, velas y, posiblemente, vidas

animales; esto condensa las ofrendas en términos de materia y energía, que se despliegan en formulaciones rituales altamente formalizadas y en la generación de cronotopos metafísicos.

Desde los rituales más terrenales como el carnaval en San Salvador, Atenco, el cual dio inicio en el panteón, ofreciendo el primer baile a los carnavaleros que ya no están con nosotros, hasta las ofrendas más formales como las que diligentemente recogieron los jóvenes previo a la celebración del Día de Muertos, en San Miguel Tocuila, Texcoco; o los cohetones lanzados al cielo, las flores, arreglos y limpieza de las cruces en los cerros de San Jerónimo, dirigidos a propiciar la lluvia; o el humo de copal, las danzas, la música y la ofrenda depositada en la cima del Tepetzinco, hasta la la discreta y austera depositada en la Cueva del Chivo, fueron rituales ofrecidos para generar un espacio<->tiempo de comunicación con lo sagrado.

16. La participación en estos rituales, al igual que toda actividad en la que se involucra la comunidad, construye en términos vivenciales parte de la experiencia que moldea permanentemente la identidad de estos sujetos; para lo cual resultó de gran utilidad elaborar un modelo desde la antropología y la transdisciplinariedad, donde se reconocen las aristas de la experiencia en términos de la relación entre actividad psicológica y construcción social: emoción-valor, fin-voluntad y sentido-cognición, las cuales se entienden no solo como dinámicas constitutivas del ser humano, sino como expresiones de la Realidad inscritas en él, a partir de la estructura ternaria observable desde la transdimensionalidad: estado T-centro emocional, homogeneidad-centro motriz y heterogeneidad-centro intelectual. Lo que permitió identificar:

a. Valores anclados en emociones eufóricas como el amor y la alegría por el trabajo campesino y del lago (en los discursos expresados por César del Valle, Juan Ramírez, Heriberto Salas, Fernando Tomás González), que les permiten gozar el tiempo presente. Las expresiones en los bailes de carnaval (toreras, viudas, charros, tlaxcaltecas) que expresan emociones potenciadoras del espíritu.

b. Fines u objetivos explicitados en la decisión de mantener un estilo de vida ligado al campo (César del Valle manifiesta que desean continuar como campesinos y vincularse con la Naturaleza, Juan Ramírez expresa que su deseo es mantener su relación con la tierra; o en términos políticos, los colectivos del FPDT y la CPOOEM declaran su voluntad de mantener el estilo de vida ligado al campo), lo que demuestra su proyección en el futuro y su aspiración por continuar manteniendo la preservación del territorio comunal.

c. Sentidos o conocimientos que expresan saberes estructurados para el campo (en la cosecha de maíz, frijol, quelites, etc.), otros relacionados con el lago (cosecha de ahuate y alga espirulina, extracción de sal de tierra, caza de pato), y otros más del somontano (siembra de huertas frutales y producción de alimentos, dulces y otros derivados como el aceite de oliva), todos ellos provenientes de la reflexión analítica del pasado y autorreferentes a los propios sujetos.

17. En este sentido, la experiencia colectiva permite observar la emergencia del homo complexus en tres de sus manifestaciones fundamentales de la vida colectiva en el *continuum*:

a. Faber<->ludens. - En la fabricación de trajes, vestuarios y elementos que posteriormente utilizarán para el juego del carnaval

(viudas, toreras, máscaras, trajes de charros, trajes varios de las andancias); en el remozamiento de las cruces de los cerros, en los que hay juegos mezclados con el trabajo.

b. *Functionalis*↔*aestheticus*. – En la preparación de alimentos, logística desarrollada para las celebraciones, ceremonias, rituales (Santa Cruz, Paso Solar por el Cenit, Mayo Rojo, Día de Muertos) en los que el desborde de detalles, adornos, música, fotografías, danzas y olores comunican más allá de lo pragmático.

c. *Oeonomiucs*↔*consumans*. – Expresado en el acopio de recursos y dinero (los cajeros de cuadrillas y comparsas, aportaciones familiares, grupales e individuales para celebraciones de todo tipo) para después dilapidarlos conspicuamente.

18. Por otro lado, la expresión más compleja de la cosmopolítica ancestral es el *altépetl*, el cual atraviesa varios niveles de la Realidad y todavía se manifiesta en las estructuras, prácticas y discursos de los pueblos. Los niveles manifiestos en estas expresiones colectivas pasan por el cosmos, el planeta, el territorio, la sociedad y la política local, de lo que pudo observarse la siguiente relación entre los sentidos documentados, sus definiciones y la expresión semiótica o discursiva en los pueblos acolhuas:

a. *Nivel cósmico (Tlalocan mítico)*: eje cósmico de fuerzas opuestas y complementarias – Discurso que expresa razones cósmicas por las cuales el aeropuerto no será construido ahí y la Naturaleza los ayudará (conversatorio en Atenco, 2017)

b. *Nivel planetario (Altépetl ancestral)*: Cruce de los rumbos y centro del mundo de los pueblos – Discursos sobre el lago y la región como cuna de la Nación y ombligo del país (conversatorio en Atenco, 2017 y discurso de la CPOOEM, 2018)

c. *Nivel sagrado / religioso (Cerro sagrado)*: morada del dios, santo o espíritu, referencia del paso de los astros, lugar de los muertos – ofrendas, rituales y discursos solicitando buen tiempo y cosecha (cerros Chimalhuache 2018; Coatmulco y Tlapahuetzia, 2019, C; Tepetzinco 2019, Monolito Tláloc, 2019)

d. *Nivel ecológico (Territorio)*: resguardo de la riqueza natural, refugio de fauna y flora – discursos y actos políticos en defensa del territorio (Chimalhuacán 2017-2019; Atenco, 2018; Texcoco, CDMX, 2019)

e. *Nivel social (Formación sociopolítica)*: formación sociopolítica – elección y sucesión de fiscales, mayordomos; tradición oral y leyendas (Chimalhuacán 2017; Texcoco, 2018; Atenco, 2019)

f. *Nivel político (Interlocutor del poder)*: origen del poder y la autoridad – Uso de códigos, y la tradición oral (Peritaje Atenco, 2015; Demanda penal-ambiental usando el código Xólotl, 2017)

En síntesis, el altépetl articula todos estos niveles sin perder sus demás atributos, siendo un núcleo que puede incluso expresarse de manera gráfica, es la expresión transdisciplinaria y compleja de una categoría ancestral que unifica recursivamente Naturaleza<->cultura y atraviesa todos los niveles de Realidad expresados por los pueblos.

19. Como parte de esta política, que se articula con algunos movimientos indígenas a nivel nacional e internacional, la defensa del territorio también se relaciona con el cuidado y participación de la mujer, lo que se observó en muchos ámbitos de la vida colectiva local, expresado en la participación de las mujeres en todas las actividades sociales o políticas (conversatorios (FPDT, 2017; CPOOEM, 2018); cargos cívico-religiosos (fiscales en San Jerónimo

Amanalco, 2018) liderazgo de movimientos (Centro de Chimalhuacán, 2019).

20. Desde la superficie semiótico-discursiva que se registró durante el trabajo de campo se pudieron analizar cierto número de materialidades como la social, la histórica, la del poder y la cultural, las cuales permitieron identificar la consolidación, desarrollo y confrontación de sujetos, como entidades políticas.

a. El ejercicio del poder sobre el discurso en determinadas coyunturas se manifestó en los colectivos FPDT y CPOOEM, cuyos estilos políticos los diferencian y oponen en determinados aspectos.

b. En este sentido, los discursos se ven respaldados por las posturas y las alianzas que cada uno guarda con respecto del actual gobierno y del sistema económico y político, colocándose uno como grupo de presión y gestión en la esfera local, en tanto que el otro se ubica en el plano antisistémico y anticapitalista con influencia en la Cuenca de México.

21. En el ámbito discursivo, la actividad interdiscursiva e intersemiótica de los pueblos acolhuas permitió la aparición y ocultamiento de ciertos enunciados que en su dimensión diacrónica generaron el efecto de memoria discursiva. Las enunciaciones emergentes se relacionaron con la importancia social, histórica, cultural y ecológica del lago (Atenco, 2017; Texcoco, 2017-2019; Chimalhuacán, 2017, 2019).

22. En el ámbito de la semiótica de la cultura, se identificó una semiosfera particular, en una frontera externa con filtros traductores plurilingües que traducen todo texto que ingresa del espacio extrasemiótico circundante. Las características de la semiosfera local que se detectaron a partir del trabajo de campo fueron las siguientes:

a. La semiosfera particular detectada, que denominamos “semiosfera de la resistencia acolhua”, posee un núcleo conformado por textos relacionados con el territorio (el cual se configura a partir de cerros, montañas, ríos, lago, tierra), así como estratos vinculados a este: carnaval, fiestas patronales, arte callejero, gastronomía y trabajo comunitario, pues en todos ellos se observan textos relacionados con elementos propios del territorio.

b. En la periferia de esta semiosfera, con menor orden estructural y menor coherencia semiótica, se ubican elementos semióticos que representan hasta cierto punto un desorden para la propia semiosfera: símbolos impuestos como el Guerrero Chimalli, la violencia generada por grupos de choque, la invasión de tierras comunales, la imposición de proyectos urbanos desligados de las comunidades, y la imposición de una historia que no tiene sentido para los pueblos locales.

23. Desde la memoria de la cultura, emergen comunicaciones complejas cuyo origen se puede rastrear en la cosmovisión mesoamericana y colonial. Esto se pudo comprobar en los discursos y semiosis que a lo largo de la investigación aparecen y otras que resultaron puntuales:

a. El altépetl es posiblemente el texto más evasivo y profundo de la semiosfera local, al que se pudo acceder desde la síntesis de sus múltiples evocaciones, descritas anteriormente.

b. Otro más definido es el de la tierra como una madre, la cual se muestra en todo momento como una dadora generosa del sustento para los humanos (mural de Atenco, 2018; discurso de Juan Ramírez, 2018, y consignas del FPDT, 2018).

c. Entre los textos que conforman la memoria de la cultura están ciertos personajes míticos como La Sirena, muy conocida en Chimalhuacán, donde se fusionan el lenguaje discursivo y el escultórico, que se observan reflejados en esculturas como las del jardín de la familia Buendía (Chimalhuacán)

d. Un texto más es el lago y la zona cercana como ombligo (centro) de la nación y cuna del país (conversatorio en Atenco, 2017; discurso de la CPOOEM, 2018), lo que evidencia además una voluntad de memoria; cruzando en este punto, al igual que en el anterior, la memoria de la cultura con la memoria histórica.

e. Como todo proceso de memoria, el olvido o inmersión temporal de textos, se hace evidente en la memoria de la cultura mediante el ocultamiento de las alianzas de la élite texcocana con los españoles al momento de su llegada; o la recuperación del lago, que ahora es un embalse artificial, por parte del gobierno hacia finales de la década de 1970.

24. En términos de las prácticas performativas y artísticas, se advierte una explosión cultural desde ciertos usos de elementos del campo (paliacates, sombreros y machetes) que distinguieron al movimiento; así como de la expresión gráfica en los muros de estos pueblos que acompañó al movimiento en defensa de la tierra (Plaza central de San Salvador, Atenco, 3 de mayo de 2018). Estas expresiones se enmarcan en el proceso gradual de largo aliento que es la cultura campesina e indígena de la región, y que sirve de base para cualquier expresión cultural que detone los sentidos mediante creaciones novedosas.

25. Desde la semiótica visual, el análisis del arte callejero producido en las calles de estos pueblos, posibilitó reconocer

semiosis creativas que hunden sus raíces en la cultura ancestral pero también en la cultura contemporánea. Los murales, esténciles y grafitis exponen elementos propios que se articulan y expresan en narrativas complejas.

26. Desde la semiosis generada en el emblemático mural pintado en 2001, en el Auditorio Municipal de Atenco (hoy nombrado “Mural de la memoria y la dignidad”), los héroes revolucionarios invitan al observador a la lucha, pero también son acompañados por miembros de la comunidad que recuperan parte de la cultura local, como el carnaval o los trabajos del campo. En esta obra emergen distintos niveles de sentido, siendo el más profundo el retórico.

27. Por otro lado, la presencia constante de Tláloc en murales (calles del centro de Texcoco, 2018) muestran al dios en diversas formas: 1) como un mascarón de piedra que mira de frente, 2) como otro mascarón colorido que mira hacia la izquierda, 3) como un tocado en la cabeza de un hombre que también mira a la izquierda, 4) este hombre posee anteojeras representando al dios; en esta escena acuática donde hay peces y flores, simbolizando la vida, una mujer llena su cántaro mientras que otra lo lleva a cuestas, representando el lugar de los muertos, lo que es otra de las funciones del Tlalocan, morada de Tláloc. Sin embargo, otro mural donde un rostro infantil duerme plácidamente en presencia del dios acuático y de un par de cráneos (calles del centro de Chimalhuacán, 2019) permite pensar en un sentido terrible: el del sacrificio, pues como se ha descrito en la investigación, los niños eran inmolados en el remolino de Pantitlán para propiciar la lluvia.

28. El análisis de los símbolos relacionados con el territorio, desde la relación semiosis-cognición, permite reconocer que el proceso cognitivo emerge de los procesos lógicos que desencadena cada semiosis, y de la transmisión de información en el tiempo y el espacio que produce la semiosis. Lo anterior no resulta de un simple proceso mental, más bien encuentra su correspondencia emocional logrando un anclaje de sentido en cada proceso cognitivo, identificado para cada símbolo:

a. El pictograma del Cerro de Tepetzinco en Nexquipayac, Atenco, es la reconstrucción del topónimo que incluye la partícula “tzin”, que además de indicar un diminutivo, confiere un sentido reverencial; por lo que este sentido coincide con el discurso de Felipe Álvarez del FPDT (16 de mayo de 2018) al expresar el amor que tienen por la tierra y lo que ha significado en términos de sufrimiento, su defensa.

b. A su vez, el glifo tomado del Códice Quinatzin con el que se construyó el topónimo de Chimalhuacán, representa una expresión de lo que es el altépetl en su acepción de formación sociopolítica, es decir, un pueblo, y que como expresa Abraham Noriega (noviembre de 2018): “el escudo es el cerro” formando un geosímbolo, y así un lugar de apegos para sus habitantes.

c. El último símbolo es el mapa del ancestral lago de Texcoco (sistema de cinco lagos) que representa la riqueza natural y cultural de la región lacustre, representando además guerreros mexicas, pirámides y el rostro de Netzahualcóyotl, ubicándose en la parte superior un poema del mismo tlatoani texcocano. Esta estrategia apela a la sensibilidad del observador, centrado en la belleza de lo que alguna vez fue la cultura acolhua.

Prospecciones y posibilidades de una postura compleja, transdisciplinaria y decolonial

La articulación epistemológica complejidad-transdisciplinaria-decolonialidad, se advierte como una base propicia para los estudios de una Realidad cada vez más compleja, interrelacionada e influenciada por múltiples dimensiones, y que desde una lógica formal no estarían vinculadas con la vida humana. Pero al momento de redactar estas líneas, la humanidad atraviesa por una pandemia provocada por un virus, que de acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS) es de origen indefinido aún²³, que está obligando a grandes sectores de la población mundial a aislarse por meses para evitar la propagación del COVID-19, derivando con ello múltiples transformaciones sustanciales en lo social, económico, cultural, político y ecológico, por mencionar solo algunos.

En el corto plazo, la aplicación de la categoría transdisciplinaria de memoria y el núcleo epistemológico del cual emerge, son la base para una siguiente investigación relacionada con los “tiemperos” o “graniceros”, definidos estos como especialistas que controlan las temporalidades del granizo, así como los fenómenos climatológicos relacionados con la lluvia y el viento²⁴; investigación en la que se abundará sobre el tema de la semiosis natural, el conocimiento de la lectura del tiempo y la acción humana para intervenir en la

²³ De acuerdo con la página de la OMS, este pertenece a una extensa familia de virus, cuya cepa y enfermedades asociadas eran desconocidos hasta antes de que estallara el brote en Wuhan (China) en diciembre de 2019. Información tomada de <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>, consultada el 23 de abril de 2020.

²⁴ Definición propuesta por Juárez Becerril, Alicia, 2015, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central México*, México, UNAM-IIH.

meteorología local.

Posiblemente estudios como estos, abran camino hacia nuevas formas de comprensión que nos permitan respetar e interactuar equilibradamente con la Naturaleza. Ya que la racionalidad moderna a ultranza nos ha conducido hasta los límites de una globalización atomizadora que nos coloca frente a la problemática sin respuesta de una biosfera que se encuentra al borde del colapso; y nos ubica en indefensión ante una crisis sanitaria que atenta contra las bases mismas de la civilización occidental. Por lo que tal vez, podamos suscribir junto con Urs von Balthasar, su máxima: “Hemos fracasado, sobre los bancos de arena del racionalismo, demos un paso atrás y volvamos a tocar la roca abrupta del misterio” (Sábato, 1998: 91). De esta manera, deseo cerrar esta investigación con dos textos ancestrales relacionados con el agua, los cuales nos podrían permitir dar un sentido más profundo, tal vez sagrado, al rol del agua en los mitos cosmogónicos; con el propósito de transmitir la emoción que significa comprender el fenómeno de la vida, y así lograr que germine la consciencia que nos permita cuidar y preservar la vida misma.

La creación del universo

He aquí el relato de cómo todo estaba en suspenso, todo tranquilo, todo inmóvil, todo apacible, todo silencioso, todo vacío, en el cielo, en la tierra. He aquí la primera historia, la primera descripción. No había un solo hombre, un solo animal, pájaro, pez, cangrejo, madera, piedra, caverna, barranca, hierba, selva. Solo el cielo existía. La faz de la tierra no aparecía; solo existían la mar limitada, todo el espacio del cielo. No había nada reunido, nada junto. Todo era invisible, todo

estaba inmóvil en el cielo. No existía nada edificado. Solamente el agua limitada, solamente la mar tranquila, sola, limitada. Nada existía. Solamente la inmovilidad, el silencio, en las tinieblas, en la noche. Solo los Constructores, los Formadores, los Dominadores, los Poderosos del Cielo, los Procreadores, los Engendradores, estaban sobre el agua, luz esparcida.

Popol Vuh (1993)

El nacimiento del mundo

Al comienzo de toda la existencia había una Calabaza. Ella llenaba tiempo y el espacio. Ella era la Totalidad.

Separada horizontalmente por su mitad, su tapa formaba el Cielo y su copa la Tierra. El cielo era macho y contenía el Agua. La tierra era hembra y sus entrañas incubaban el fuego. Así la calabaza completa era el Cielo, la Tierra, el Agua y el Fuego.

La vida nació de la iniciativa que, un día, envió su Agua sobre la superficie de la Tierra. La tierra acogió la primera Lluvia que, con su frescor hizo germinar las plantas. Estas se metamorfosearon, unas en animales, otras en hombres. El Cielo y la Tierra puestos en contacto por la lluvia hicieron surgir el rayo, que desató el impulso primordial, poniendo en movimiento perpetuo el Cielo y la Tierra, así como el Agua y el Fuego que contenían.

BIBLIOGRAFÍA

Abreu, E. (1997). Canek. Yucatán, Biblioteca Básica de Yucatán / Gobierno del Estado de Yucatán

Alejos, J. , (2017). “Íikin y k’eex. Cronotopos del ritual terapéutico maya”, en Estudios de Cultura Maya, Vol. 49 (pp. 247-271), México, UNAM.

Álvarez, T. (2009). “Algunos ejemplos de mitos genesiacos subsaharianos: ¿magia o religión?”, en Oráfrica, revista de oralidad africana, No. 5, pp. 113.130.

Báez-Jorge, F. (2002) “Dioses, héroes y demonios: avatares de la mitología mesoamericana”, en González, Yólotl, La palabra y el hombre, Veracruz, Gobierno del estado de Veracruz.

Bajtín, M. (2003). La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais. Madrid, Alianza Editorial.

_____, 1989, *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus.

_____, 1982, *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI.

Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso*. Imágenes, gestos, voces. Barcelona, Paidós.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.

Bartra, R. (2006). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE.

Birrichaga, D. y Salinas, M. (2016). *Cartografía hidráulica del Estado de México*, Toluca, SEGEM / Colegio Mexiquense / Colegio de Michoacán.

Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial.

Broda, J. (2013). "Ritos Y Deidades Del Ciclo Agrícola" En *Arqueología Mexicana*, Vol. 21, No. 120, (pp. 54-61), México, Raíces.

_____. (2001). "Ritos mexicas en los cerros de la cuenca: los sacrificios de niños", en Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Montero, Arturo (coords.) *La montaña en el paisaje ritual*. México, ENAH / UNAM / BUAP.

Cabrera, Virginia, 2016, "El nodo territorio-epistemología. Ausencias, presencias e implicaciones", en Cabrera Virginia y Licona, Ernesto. *Para pensar el territorio. Elementos epistemológicos y teóricos*. Puebla, BUAP.

Calleros, J. (2015). "El valor estratégico ambiental del noroeste de la Sierra Nevada (2014)", en *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, Año 10, No. 19, (pp. 35-47), Chapingo, UACh.

Callois, R. (1994). *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México, FCE.

Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Nueva visión.

Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona, Anagrama.

Carreón, J. (2007). *Nahuas de Texcoco*, México, CDI.

Castro, T. y Salcido, A. (2006). "Influencia de la contaminación de la zona metropolitana de la Ciudad de México en tres sitios perimetrales" en García-Colín Scherer, Lepoldo y Varela Ham, Juan Rubén (comps) *Contaminación atmosférica V*. México, El Colegio Nacional.

Consuegra, N. (2010). *Diccionario de psicología*, Bogotá, Ecoe Ediciones.

Contreras, C. (1998). "El crecimiento urbano de la Ciudad de

México y el desecamiento del Lago de Texcoco”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No.76, Vol. XIX. (pp.133-140), Zamora, Colmich.

Courtine, J. (1981). “Analyse du discours politique”, en *Langages*, núm. 62, París, Didier/Larousse.

Cruickshank, G. (1989). “El caso Texcoco: una alternativa para la Cuenca de México” en Guerra, Luis Manuel y Mora Rodríguez, *Judtih Agua e Hidrología en la Cuenca del Valle de México: antecedentes, diagnósticos, perspectivas y alternativas*. México, INAIE-Fundación Friedrich Ebert.

David, H. (2013). *Walden o la vida en los bosques*, Madrid, Errata Naturae.

Díaz, J. (2015). “La urbe contra los pueblos” en <http://www.subversiones.org/archivos/116571.html>

De Garine, I. (2016). *Antropología de la alimentación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

De Jonghe, E. (1905) “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”, en *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série. Tome 2, (pp. 1-41), Paris.

De la Torre, R. y Gutiérrez, C. (2011). “La neomexicanidad y los circuitos *new age*”, en *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 183-206, Paris. Éditions EHESS.

Delgado, D. (2015). “Impactos en el tejido social y el medio natural de la región Atenco-Texcoco: repercusiones del NAICM”, en *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, Año 10, No. 19, (pp. 24-34), Chapingo, UACH

De Sousa, B. (2010). *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, CLACSO.

Díaz, R. (1997). “La vivencia en circulación. Una introducción a la

antropología de la experiencia”, en *Alteridades*, Vol. 7, No. 13, México, UAM-Iztapalapa.

Duverger, C. (1983). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México, FCE.

Duvignaud, J. (1990). *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*. Barcelona, Icaria Editorial.

_____. (1983). *El sacrificio inútil*. México, FCE.

Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.

Eagelton, T. (2006). *La estética como ideología*. Madrid, Editorial Trotta.

Edelman, G. (2004). *Wider than sky. The phenomenal gift of consciousness*. New Haven, Yale University Press.

Einstein, A. (1993). *El significado de la Relatividad. Sobre la teoría especial y la teoría general de la Relatividad*. Buenos Aires, Planeta-Agostini.

Eco, U. (1978). *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen.

Escurra, E. (1990). *De las chinampas a la megalópolis. El medio ambiente en la Cuenca de México*. México, FCE.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA.

Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid, Editorial Tecnos.

Flamarion C. (2001). *Ensayos*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Foucault, M. (1999). *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.

_____. (1984). “Los espacios otros”, en *Architecture, Mouvement, Continuité*, no. 5 (pp. 46-49) Paris, Groupe Moniteur.

_____. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid, Las ediciones de la Piqueta.

_____. (1979). *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.

García, M. (2000). "La complejidad biosocial de la alimentación humana", en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, No. 20, (pp.35-55), Donostia, Eusko Ikaskuntza.

García, R. y Moragas, N. (2018). "Historia y arqueología de la formación del altépetl en la Cuenca de México durante el Posclásico Medio" en *Revista Española de Antropología Americana*, No. 47 (pp. 219-238), Madrid: Ediciones Complutense.

García, R. (2007). "El altépetl como formación sociopolítica de la Cuenca de México. Su origen y desarrollo durante el Posclásico Medio", en *Arqueoweb: Revista sobre Arqueología en Internet* 8 (2), consultado en: <https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/garcia.pdf>

Gavilán, D. (2012). *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago, Ñuke Mapüforlaget.

Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Giménez, G. (2000). "Territorio, cultura y migraciones", en R. Ortega, *Globalización y regiones en México*, (pp. 19-33) México, FCPS-UNAM.

_____. (1999). "Territorio, cultura e identidades, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. V. Núm. 9, (pp. 25-57), Colima, Universidad de Colima.

Gómez, P. y Mignolo, W. (2012). "Estéticas decoloniales. Sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca" en Gómez, Pedro y Mignolo, Walter, *Estéticas decoloniales*. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

González, J. (1992). “De la Conquista a la Reforma Agraria: tenencia de la tierra y manejo de recursos”, en *Estudios de cultura nahua*, vol. 24 (pp. 443-454), México, UNAM.

Good, C. (2001). “Oztotempan: el ombligo del mundo” en Broda, Johanna; Iwaniszewski, Stanislaw y Montero, Arturo (coords), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH / UNAM / BUAP.

Grosfoguel, R. (2007). “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas” en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (comps) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores / UC / IESC / PUJ

Haidar, J. (2006). *Debate CEU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México, UNAM.

_____. 1995, “El campo de la semiótica visual. De los sistemas a las prácticas semióticas”, en Gimete-Welsh Adrian y López Rodríguez, Juan Manuel (coords). *Semiótica. Memoria del curso 1995*. México, UAM-Azcapotzalco.

Halbwachs, M. (2004a). *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

_____. (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos Editorial.

Hawking, (2015). *Brevísima historia del tiempo*. Barcelona, Editorial Planeta.

Herrera, C. y Olaya, V. (2011). Ciudades tatuadas: arte callejero, política y memorias visuales, en *Nómadas* núm. 35 (pp. 99-116), Bogotá, Universidad Central.

Hoffman, D. (2009). “The Interface theory of perception”, en

Dickinson, Sven et al, (editores) *Object Categorization: Computer and Human Vision Perspectives*, Cambridge University Press.

Husserl, E. (1990). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona. Crítica.

Ivanov, V., Toporov, V. y Memetinski, E. et al. (2002). *Árbol del mundo. Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*. La Habana, Casa de las Américas / UNEAC.

Iwaniszewski, S. y Vigliani, S. (2010). “El calendario de horizonte y la identidad hopi: una propuesta de interpretación”, en Fournier, Patricia y López Aguilar, Fernando, *Patrimonio, identidad y complejidad social: enfoques interdisciplinarios*. México, INAH-ENAH.

Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y destrucción*. La Rioja, Pepitas de calabaza.

Kalevi, K. (2003). “Thomas A. Sebeok and biology: Building biosemiotics”, In *Cybernetics and Human Knowing*. Vol. 10, no. 1, (pp. 7-20)

Kant, I. (1928). *Crítica de la razón pura*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

Knauft, M. (1993). *South Coast New Guinea. History, comparison, dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press.

Legorreta, J. (2006). *El agua y la Ciudad de México. De Tenochtitlan a la megalópolis del siglo XXI*. México, UAM-Azcapotzalco.

Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Ediciones Paidós.

León-Portilla, M. (2006). *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. México, UNAM.

_____. (2003). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, UNAM.

_____. (1987). *Trece poetas del mundo azteca*. México, NAM-III.

Leroi-Gouhran, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

Licona, E., Castillo, A. y Brietzke, A., et al. (2017). "Territorio y redistribución de bienes ofrendados el Día de Muertos en San Miguel Canoa, Puebla" en *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, Vol.24, No. 69 (pp. 207-228), México, ENAH.

Licona, E., Torres, L. y Urizar, L, et al. (2011). Hacia una visión compleja del territorio: la territorialidad, en Cabrera Virginia y Licona, Ernesto. *Para pensar el territorio. Elementos epistemológicos y teóricos*. Puebla, BUAP.

Linares-Zarco, J. (2017). Nezahualcóyotl, de ciudad dormitorio a polo de desarrollo de la región Oriente del Valle de México. En *Paradigma Económico*, 5(2), (pp.117-144). Toluca, UAEMEX.

López, A. y López, L. (2009). *Monte Sagrado, Templo Mayor*, México. INAH / UNAM

López, A. (1999). *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.

_____. (1996). *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM.

Lotman, I. (1996) *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Valencia, Cátedra.

Madrigal, B., Alberti, P. y Martínez, B. et al. (2015). "La Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua" en *Cuicuilco*, Vol. 22, No.63, (pp. 29-61), México, ENAH.

Mandoki, K. (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosáica II*. México, CONACULTA / Siglo XXI.

Mandujano, H. (2010). *Reconvención industrial, cambios institucionales y desarrollo urbano en México (1980-2000), estudio de caso;*

ciudades de Aguascalientes y Querétaro. México, UNAM-Porrúa.

Marcus, G. (2018). "Etnografía Multisituada. Reacciones y potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000", en *Etnografías contemporáneas. Revista del Centro de Estudios en Antropología*, Año 4, No. 7 (pp. 177-195) San Martín, Universidad Nacional de San Martín.

Martínez, B. 2016, *In atl, in tepetl, (el agua, el cerro): desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac (1856-1911)*, México, UNAM.

Martínez, J. (2020) ¿Quesqui nahuamacehualme tiitztoque? en León-Portilla, Miguel, *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México, UNAM.

Marx, K. (1983). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I / Vol. 1. Libro primero. México, Siglo XXI.

Maturana, H. y Varela, F. (2003). *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo*. Buenos Aires, Grupo Editorial Lumen.

Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos.

Mcgregor, S. (2012) "Place and Transdisciplinarity", en *Transdisciplinarity and sustainability*, Basarab Nicolescu (ed), Lubbock, TheAtlas publishing.

Mignolo, W. (2010). Aiestesis decolonial, en *Calle 14*, Vol. 4, No. 4(pp. 11-25), Bogotá, Universidad Distrital Francisco José Caldas.

Mondragón, C. (2016). "Personas partibles, sociedades fractales. Reflexiones en torno a escala y complejidad en Vanuatu", en Alcántara Rojas, B. y Navarrete Linares, F. (coords.) *Los pueblos amerindios más allá del Estado*, México, UNAM.

Montenegro, R. et al. (2004). *Biología evolutiva humana*, Córdoba, Editorial Brujas.

Morin, E. (2003). *El Método. La humanidad de la humanidad*. Madrid, Cátedra.

_____. (2002). *El Método. La vida de la vida*. Madrid, Cátedra.

_____. (2001). *El Método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

_____. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del Futuro*, Paris, UNESCO.

_____. (1986). *El Método. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra.

Netzahualcóyotl. (2011) "Cantos" en León-Portilla, Miguel *Cantares mexicanos: Vol. I*. México, UNAM.

Nicolescu, B. (2012). "Transdisciplinarity: The Hidden Third, between the Subject and the Object", en *Human and Social Studies*, vol. I, no. 2, 2012. pp. 13-28.

_____. (1996). *La Transdisciplinarietà. Manifiesto*. Mónaco Ediciones Du Rocher.

_____. (1985). *Nous, le particle et le monde*, Paris, Le Mail.

Nora, P. (2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Montevideo, Ediciones Trilce.

Olives, T. (2011). Acompañados por el viento: creando entornos educativos que favorezcan el trabajo colaborativo, en *REIRE, Revista d'Innovació i Recerca en Educació*, Vol. 4, núm. 2, 96-111.

Ortiz, C. y Gutiérrez M. (2015). "Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México: limitaciones de los terrenos del ex Lago de Texcoco", en *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, Año 10, No. 19, (pp. 11-23), Chapingo, UACH.

- Palerm, A. (1980). *Antropología y Marxismo*. México, Nueva Imagen.
- Palerm, A. y Wolf, E. (1972). *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, SEP.
- Pálsson, G. (2001). "Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo", en Descola, Philippe y Pálsson, Gílsi (coords.), *Naturaleza y Sociedad*. México, Siglo XXI.
- Payno, M. (2019). *Los bandidos de Río Frío*, México, Editorial Porrúa.
- Picas, J. (2010). "Cosmopolítica como «cosmoética»: del universalismo occidental a las políticas de un mundo-común", en *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*, No. 42, (pp. 55-72), Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC.
- Pinheiro, S. (2017). *Agroecología 7.0*. Sao Paulo, Juquira Candiru Satyagraha.
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid, Greda.
- Peirce, Ch. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____. (1987). *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Editorial Taurus.
- Pérez, E. (2004) *Si fuera sombra, te acordarías*. México, INBA-CONACULTA.
- Raynaud, G.; González, J. y Asturias M. A. (Trad.). (2009). *El Popol Vuh* (el libro del consejo), México, UNAM.
- Rendón, J. (2003). *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*. Oaxaca.
- _____. (2011). *La flor comunal. Explicaciones para comprender su contenido y comprender la importancia de la vida comunal de los pueblos indios*. Oaxaca, CNEII.
- Reznikov, L. (1970). *Semiótica y Teoría del Conocimiento*, Madrid,

Alberto Corazón Editor.

Ricuarte, P. (2014). "Hacia una semiótica de la memoria", en *Enclaves del Pensamiento*, Vol. VIII. No.16 (pp.31-54), México, ITESM.

Robin, R. (1977). *El campo semántico de la feudalidad en los Cahiers de Doléances Generales de 1789*, en *Estudios de Historia Social*, núms. 2-3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

_____. (1976). *Discourse politique et conjoncture*, en *L'analyse du discours*, Montreal, Centre Educatif et Cultural.

Sábato, E. (1998). *Antes del fin*, Buenos Aires, Seix Barral.

Schechner, R. (1988) *El teatro ambientalista*. México: Árbol Editorial.

Sebeok, T. (2001). *A Sign is Just a Sign*. Bloomington: Indiana University Press.

_____. (1996). Signs, bridges, origins, in J. Trabant (Ed.), *Origins of Language* (pp. 89–115). Budapest: Collegium Budapest.

_____. (1980). Looking in the destination for what should have been sought in the source. In T. A. Sebeok & J. Umiker-Sebeok (Eds.), *Speaking of Apes: A Critical Anthology of Two-Way Communication with Man* (pp. 407–427). New York: Plenum Press.

Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?*, Guatemala, Editorial Cara Parens.

Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona, Paidós.

Tibon, G. 1983, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*. México, FCE.

Toledo, V. y Barrera N. (2008). *Memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, Icaria Editorial.

Torop, P. (2017). "Semiotics of cultural history", en *Sign Systems Studies* 45(3/4), (pp. 317–334), Tartu, University of Tartu Press.

Torres, C., Gutiérrez, C., y Gutiérrez, E., et al (2016). “Manejo agronómico de los Vertisoles en México: una revisión”, en *Terra Latinoamericana* 34 (pp.457- 466)

Turner, V. (2008) *Antropología del ritual*, (Ingrid Geist comp.), México, ENAH-INAH.

_____, (1985) *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, The University of Arizona Press.

Turner, V. y Bruner, E. (Eds.). (1986) *The anthropology of experience*. Chicago, University of Illinois Press.

Vázquez, V. (2018). “Género y arrebato de tierras: el caso del nuevo aeropuerto internacional de Ciudad de México”, en *Región y sociedad*. Vol, 30, No. 73. Hermosillo, Colson.

Vázquez, R. y Barrera, M. (2015). “Aestesis decolonial y los tiempos relacionales. Entrevista a Rolando Vázquez”, en *Calle 14*, Vol. 18. No. 11 (pp. 76-94), Bogotá, Universidad Distrital Francisco José Caldas.

Vergara, A. (2016) “Del espacio al territorio y al lugar y viceversa. Apuntes metodológicos”, en López, Vargas, Lilia V.C; Figueroa, Castelán, José Rodolfo (Coords.) *Territorios y espacialidades. Abordamientos disciplinares*. Puebla, BUAP-ICSYH.

Wieviorka, M. (2018). *El antisemitismo explicado a los jóvenes*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Wolff, W. (1969) *Introducción a la psicología*. México, FCE.

Wright, Ch. (2016). *Lectura del náhuatl*. México, INALI.

Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.

ANEXOS

I. Glosario

Acolhuacan: región previa al contacto europeo establecida en el oriente del actual Estado de México habitada por los acolhuas, cuya capital fue Texcoco.

Comensalidad: concepto que remite al comer y beber juntos en torno de la misma mesa, es el espacio simbólico en el que el grupo social comparte y transmite sus valores y sentidos sociales.

Complejidad: epistemología que busca analizar y reflexionar sobre determinados aspectos de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento a partir de los principios recursivo, dialógico y hologramático.

Comunalidad: concepto originado en las comunidades oaxaqueñas que se refiere a lo que define la inmanencia de la comunidad. Es un concepto etnopolítico que se refiere a la fortaleza de las esferas de la comunidad.

Comunalismo: paradigma ecológico que no considera separación entre sociedad y naturaleza, destacando la contingencia y el diálogo entre ambos dominios, de manera metafórica como una relación personal íntima.

Cosmograma: representación plástica o del universo, la cual puede representar las ideas cosmogónicas de un pueblo.

Cosmopolítica: concepto que se construye a partir de las visiones que los humanos tienen sobre el cosmos, considerando las relaciones con otros elementos que lo conforman.

Cronotopo: conexión de relaciones espaciales y temporales asimiladas en un objeto u evento descrito por un observador.

Decolonialidad: corriente latinoamericana de pensamiento que

analiza la matriz del poder colonial que bajo el capitalismo global se mantiene en formas de conocimiento reafirman la relación dominador-dominado.

Desruralización: proceso por el cual una sociedad rural va perdiendo sus estructuras económicas, sociales y políticas, para integrarse al mundo urbano.

Dialogicidad: principio de la complejidad que asocia dos términos complementarios y antagonistas a la vez.

Engramación: codificación de informaciones en un proceso o sistema.

Estesis: proceso de sensibilidad que implica a todo ser vivo como sujeto abierto a su entorno.

Evenencial: aquello que tiene como referencia y horizonte los eventos.

Geosímbolo: marcador espacial a modo de signo que expresa y constituye una identidad.

Heterocronía: en términos foucaultianos se refiere a la existencia de tiempos distintos en uno o varios espacios.

Heterofonía: multitud de voces, yendo más allá de lo humano, lo que incluye las voces de seres de distintas dimensiones.

Heterotopía: desde la mirada foucaultiana es la interconexión de distintos espacios en la concreción moderna de los sitios.

Hologramaticidad: principio de la complejidad que inscribe la información del todo en la parte que forma al todo.

Holoscópico: aquello cuya imagen es construida desde distintos puntos de un sistema.

Interdefinición: proceso por medio del cual los factores directa o

indirectamente determinan el funcionamiento de un sistema complejo distribuidos en niveles estructuralmente diferenciados mediante dinámicas propias

Interdiscursividad: relación infinita que un texto mantiene con otros textos, contemporáneos o anteriores.

Intersemiosis: coexistencia de producciones similares semióticas en diferentes sistemas sígnicos.

Isomorfismo: Relación de correspondencia entre dos objetos, estructuras o sistemas.

Neguentropía: concepto antagónico a la entropía, para definir la tendencia a regular el comportamiento de la materia buscando provocar en ella una propensión al orden.

Noosfera: conjunto que forman los organismos inteligentes, así como el medio que habitan.

Recursividad: principio de la complejidad que relaciona productos y efectos que son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce.

Tercero incluido : lógica que permite comprender que dos términos (A y no-A) excluyentes en un nivel de Realidad, puedan ser incluyentes en otro nivel, siendo ambos (A y no-A) al mismo tiempo.

Tercer Oculto: zona de no resistencia o vacío entre el Sujeto y el Objeto, la cual permite su interacción al tiempo que ambos preservan sus diferencias.

Transdimensionalidad: condición de lo que atraviesa múltiples dimensiones a la vez.

Transdisciplinarietàad: corriente de pensamiento que busca comprender a partir de lo que está entre, a través y más allá de todas

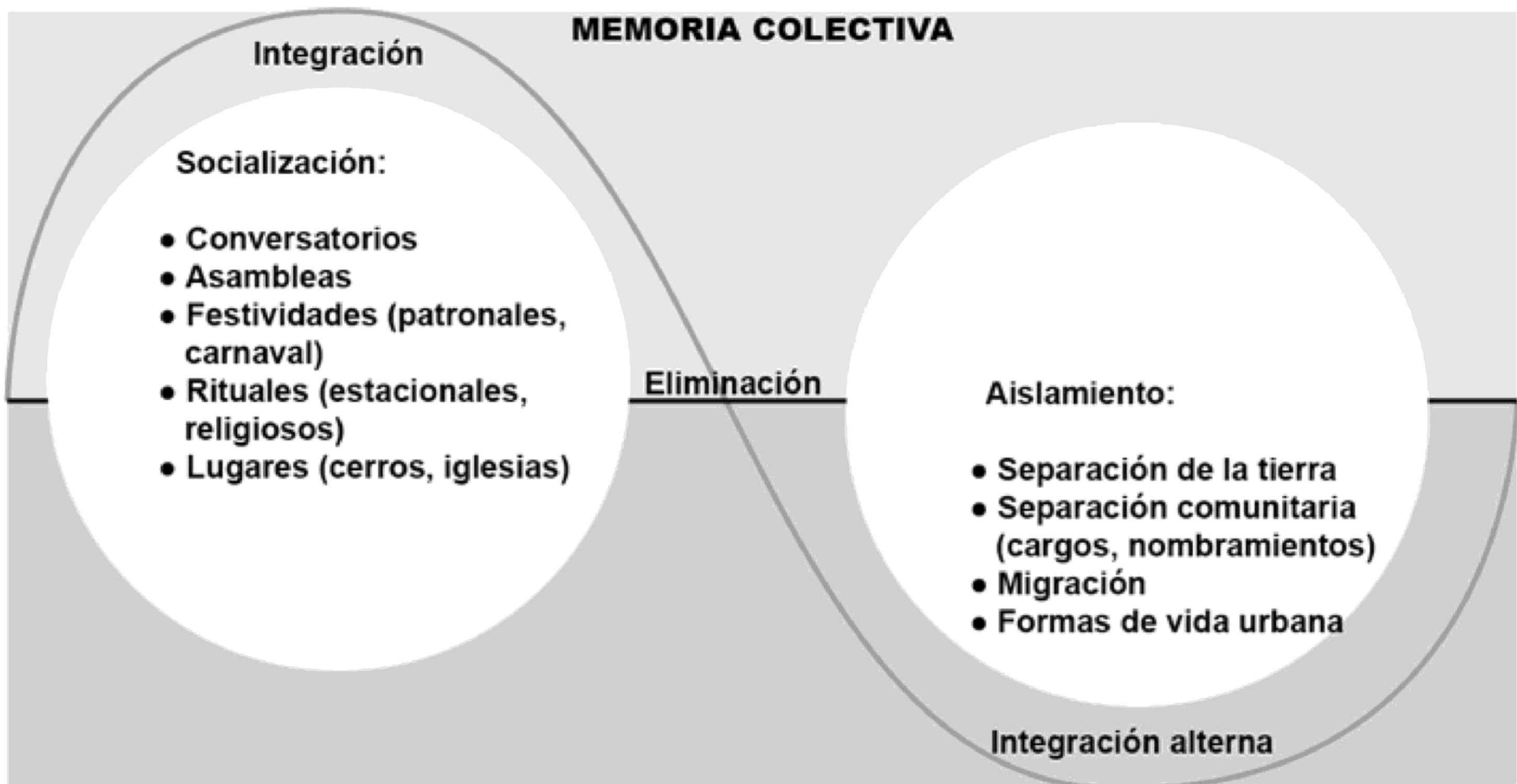
las disciplinas. Sus pilares son los niveles de Realidad, la lógica del tercero incluido y la complejidad.

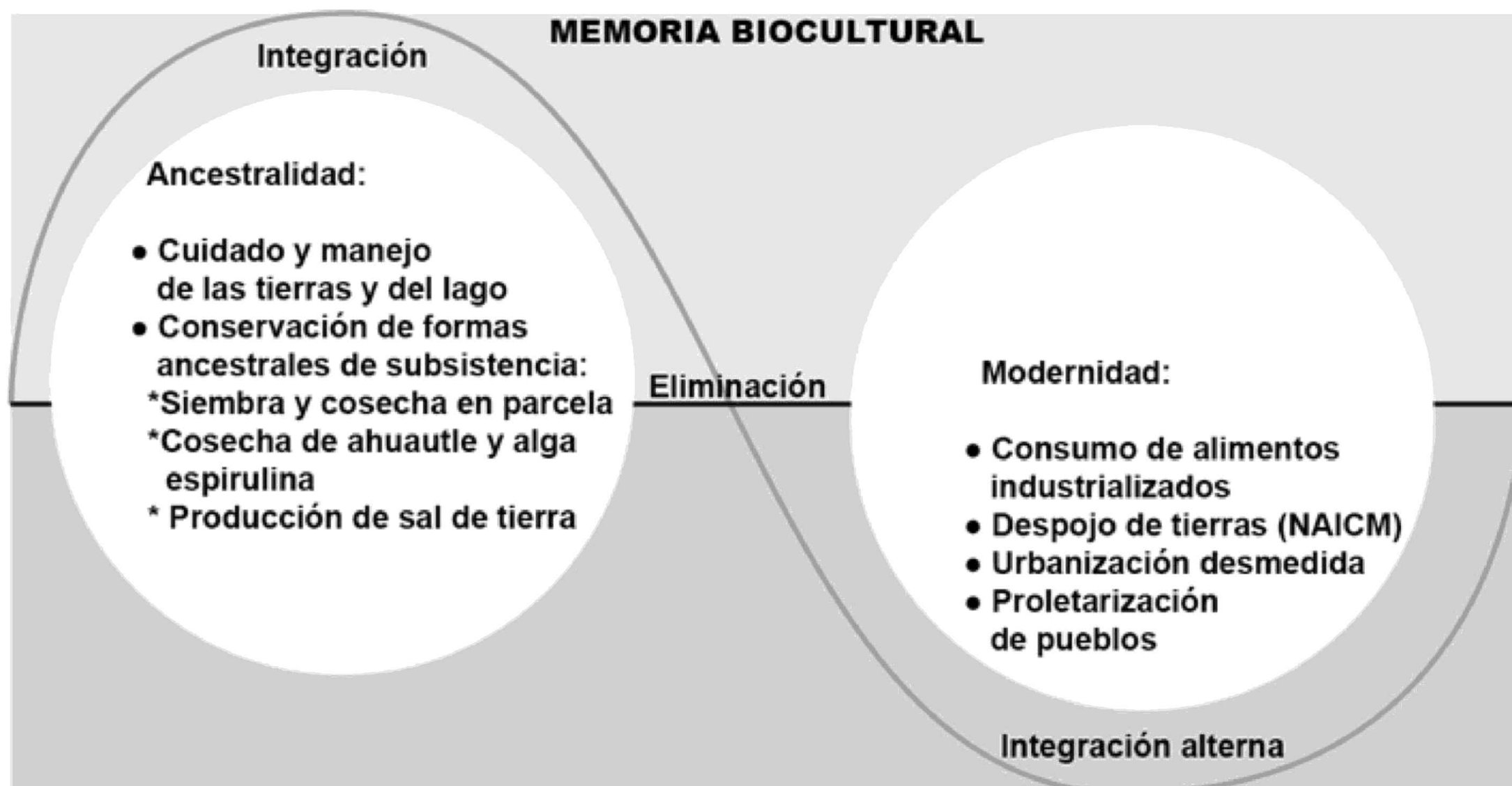
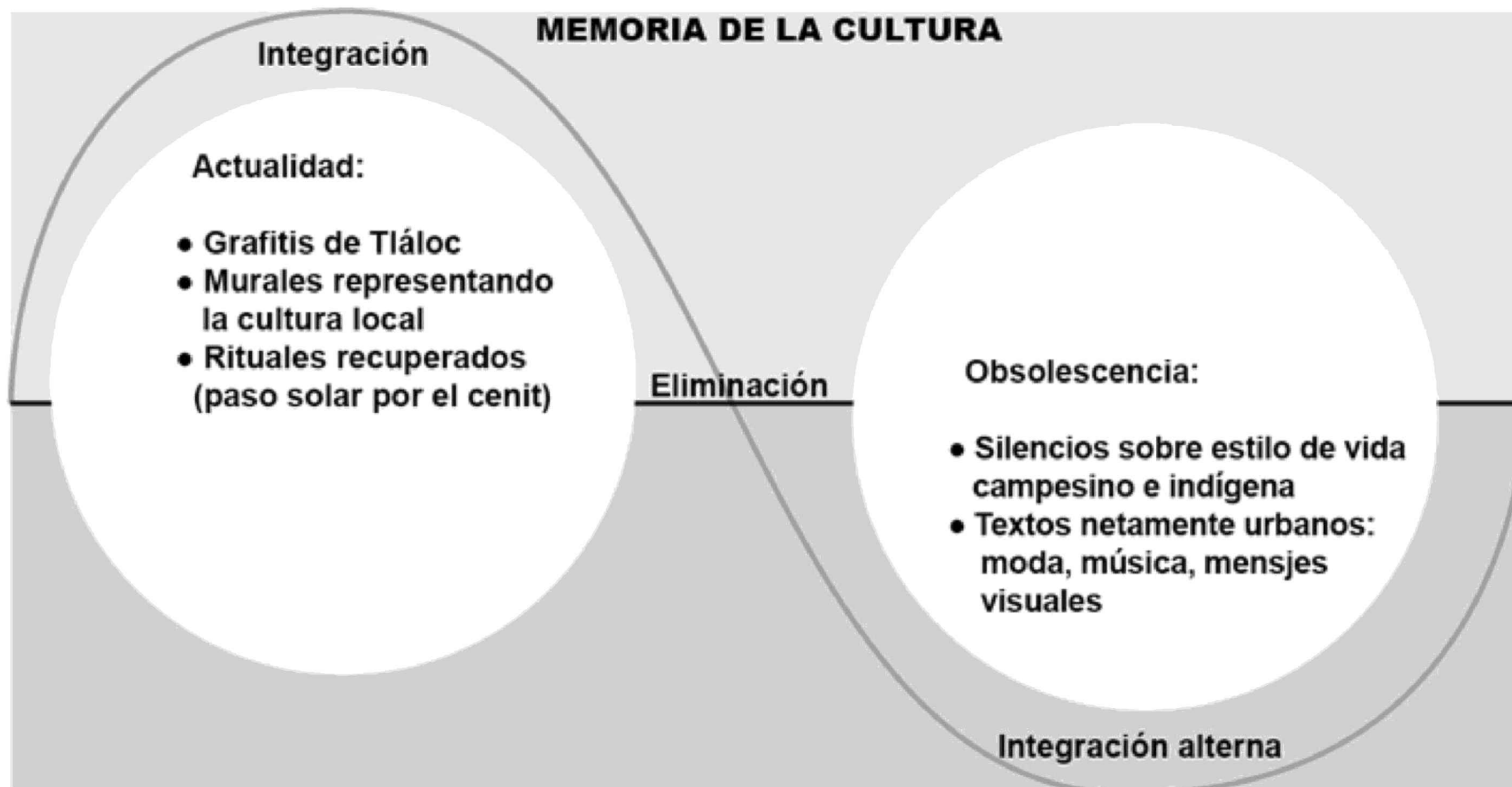
II. Lista de siglas y acrónimos

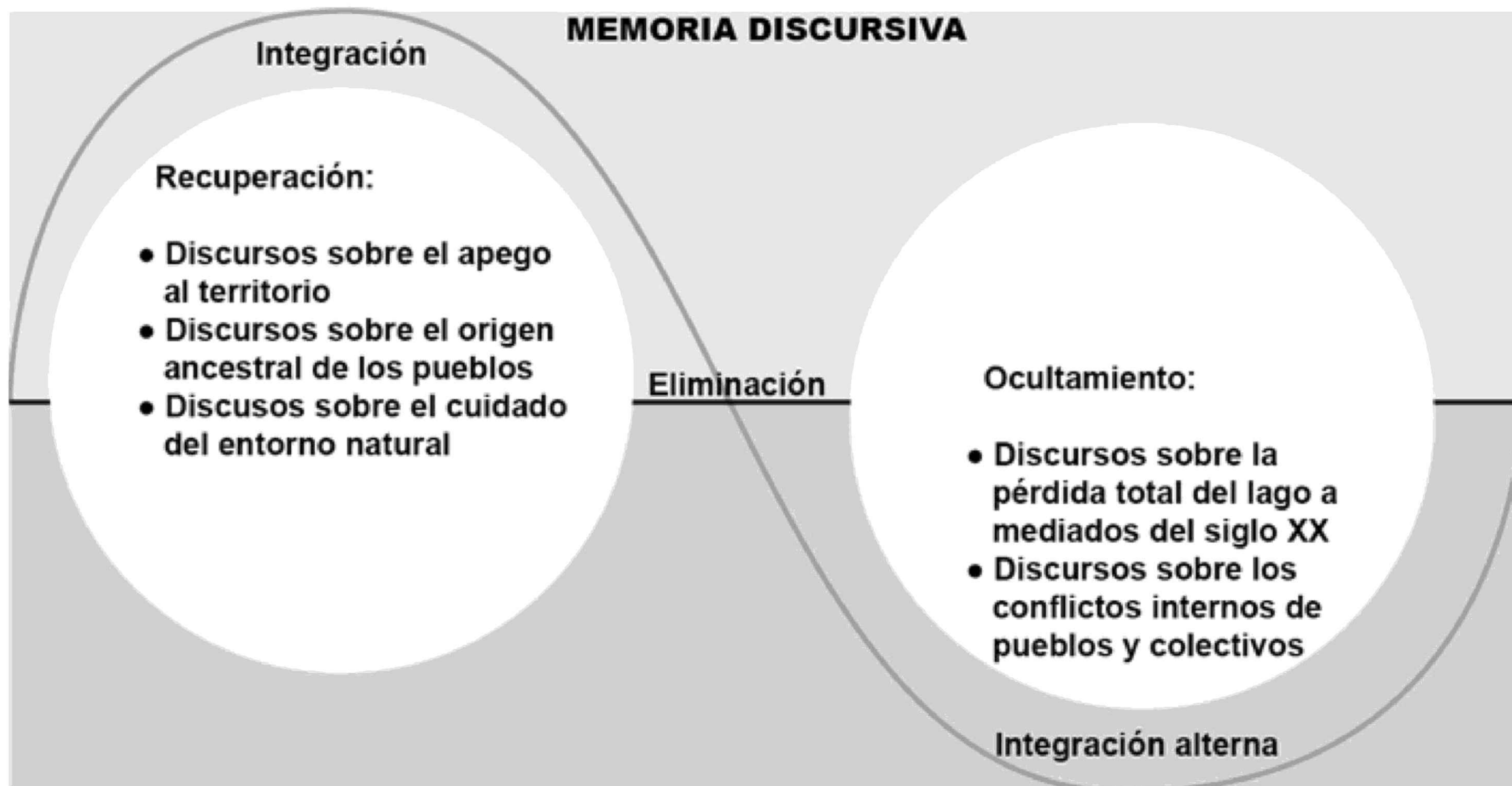
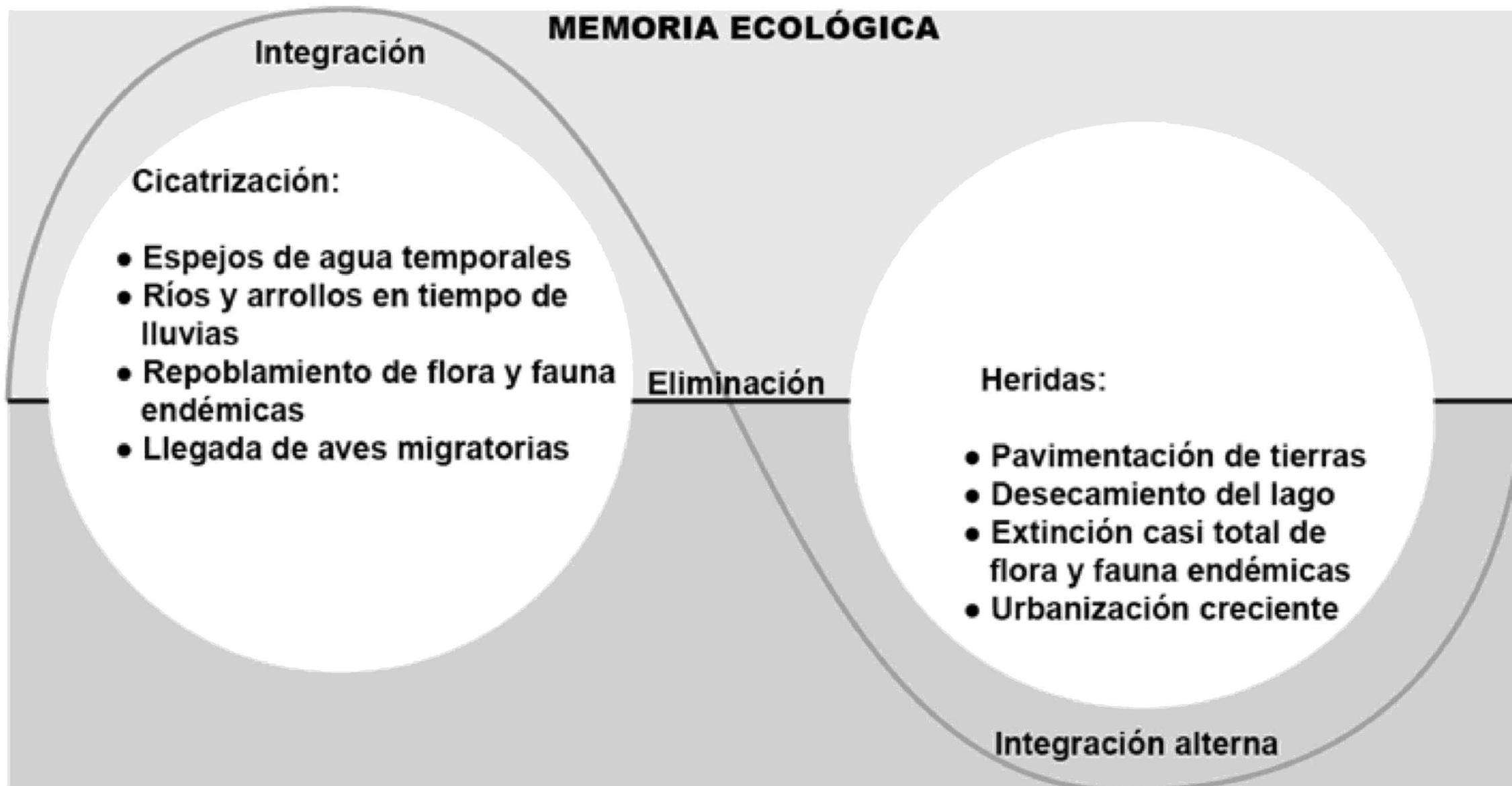
AD.	Análisis del discurso.
ADN.	Ácido Desoxirribonucleico.
AI.	Aparatos Ideológicos del Estado.
CADER.	Centro de Almacenamiento de Desechos Radiactivos.
CDMX.	Ciudad de México.
CERAO.	Centro Estratégico de Recuperación Ambiental del Oriente.
CGH.	Consejo General de Huelga.
CIG.	Concejo Indígena de Gobierno.
CLETA.	Centro Libre de Experimentación Teatral y Artística.
CNI.	Congreso Nacional Indígena.
CNTE.	Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación.
CONAGUA.	Comisión Nacional del Agua.
CPOOEM.	Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México.
EZLN.	Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
FD.	Formaciones Discursivas.
FI.	Formaciones Imaginarias.
FPDT.	Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra.
FPFV- México Siglo XXI.	Frente Popular Francisco Villa-México Siglo XXI
M.	Memorias ecológicas.
MA.	Memoria Atmosférica.
MAIZ.	Movimiento de Abogados Insumisos Zapatistas.
ME.	Memoria Edáfica.
ML.	Memoria Lacustre.
MORENA.	Movimiento de Regeneración Nacional
NAICM.	Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México.

OIT.	Organización Internacional del Trabajo.
OMS	Organización Mundial de la Salud.
PAN.	Partido Acción Nacional.
PINFRA.	Promotora y Operadora de Infraestructura S.A. de C.V.
PRD.	Partido de la Revolución Democrática.
PRI.	Partido Revolucionario Institucional.
SCT.	Secretaría de Comunicaciones y Transportes.
SEMARNAT.	Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
SITUACH.	Sindicato Independiente de Trabajadores de la Universidad Autónoma de Chapingo.
SME.	Sindicato Mexicano de Electricistas.
TSGN.	Teoría de la Selección de Grupos Neuronales.
UNAM.	Universidad Nacional Autónoma de México.
ZMRELT.	Zona de Mitigación y Rescate Ecológico del Lago de Texcoco.
ZMVM.	Zona Metropolitana del Valle de México

III. Gráficas de la recursividad memoria-olvido en los distintos niveles de Realidad analizados







IV. Corpus analítico

El siguiente corpus se divide en dos grandes bloques: semiótico y discursivo. El semiótico, conformado por fotografías tomadas en las jornadas de trabajo de campo, así como algunas otras seleccionadas de páginas de internet de los colectivos con los cuales se realizó la mayor parte del trabajo etnográfico. Las fotos se agruparon en tres segmentos, correspondientes a los municipios donde se efectuó la investigación; con estas fotografías se elaboró un pequeño video que se subió a YouTube, al cual se accede mediante el siguiente enlace para mayor facilidad del lector.

Corpus semiótico (versión electrónica - Canal de YouTube)

El segundo bloque, el discursivo, se divide en tres grandes bloques, uno por cada municipio, en los que se incluyen los discursos de los colectivos en la defensa del territorio, Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT) para Atenco, y de la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM) para Texcoco, debido a la actividad predominante de estos colectivos en dichos municipios.

En este sentido, el corpus quedó conformado por un color asignado a cada municipio y colectivo, así como por un par de letras a cada municipio para identificar por color y letras el discurso en cuestión, quedando en el siguiente orden: Atenco-FPDT(At): azul; Texcoco-CPOOEM (Tx): rojo; y Chimalhuacán (Ch): verde.

Corpus discursivo

o Sujetos del discurso

Vecinos, habitantes de Atenco y miembros del FPDT

Vecinos, habitantes de Texcoco y miembros de la CPOOEM

Vecinos y habitantes de Chimalhuacán

o Objetos discursivos

Cada objeto discursivo está diferenciado por un color de fondo:

Territorio (cerros, lago, tierra, bosque, ríos, agua, barrios, demarcaciones.)

Alimentos y productos locales (ahuautle, sal de tierra, alga espirulina, tequesquite, maíz, frijol, calabacitas, romeritos, quelites, pato, pesacado.)

Oficios y trabajos del campo y del lago (siembra y cosecha en la tierra, cosecha y extracción de alimentos del lago, pesca)

Fiestas y celebraciones (fiestas patronales, fiestas mayores, carnavales, comparsas, cuadrillas, ofrendas, rituales.)

Seres y lugares míticos (leyendas, relatos, lugares y personajes míticos o sagrados)

Represión y resistencia (enfrentamientos, tortura, violencia policiaca, militar y paramilitar / oposición al aeropuerto y obras asociadas, formas de defensa del territorio)

Atenco (At)

Conservatorio con Sebastiao Pinheiro, Ejido el Paraíso, Atenco, 28 de agosto de 2017 (fragmento)

César del Valle

El Proyecto del Aeropuerto ha dividido a la comunidad, pero la tierra es necesaria para la vida en lo que fue el Lago de Texcoco. Hace un año hubo un espejo de agua: el Lago de Xalapango, pero ya no.

Los daños ecológicos de los cerros de Teotihuacán para relleno, y de las minas de Texcoco con lodos tóxicos. En el campo no se necesita dinero para vivir como en la ciudad.

Vecino de Tocuila, Texcoco (No proporcionó su nombre)

Hay amparos y suspensión de actividades, sin embargo, siguen las obras en todos los pueblos. Hay corrupción en los gobiernos con los representantes ejidales

Las obras han sido empujadas por golpeadores, jóvenes drogados, autoridades locales y cuerpos policiacos. Por lo tanto, hemos considerado un repliegue estratégico para evitar las confrontaciones.

Vecino de Acuexcomac, Atenco (No dio su nombre)

La situación es pareja en todos los pueblos, la autopista permite ver los avances del proyecto. La suspensión de actividades no se respeta. En Acuexcomac, las asambleas no resuelven la destitución del comisariado ejidal que ha sido comprado por las autoridades; muchos grupos se han formado a partir de esto, pero luchan por sus

beneficios.

La naturaleza nos puede ayudar, esperamos un milagro y **este lugar es sagrado**, encierra una historia y un simbolismo, y es el ombligo del país. **Hay agresiones contra los ejidatarios**, pero este proyecto no va a funcionar por razones obvias y cósmicas.

La lucha ahora sigue en lo legal y en lo informativo, pero **el gobierno ha mandado matar las águilas y a toda ave del lago con cuadrillas de soldados**.

Dr. Edmundo Godinez (Profr. Chapingo)

Hace un año, el 16 de agosto inició el primer conversatorio, con Pinheiro y Vandana Shiva. Las universidades están sufriendo una asfixia presupuestal. Los estudiantes necesitan salir de las aulas e involucrarse con el campo. La espiritualidad de la tierra no existe entre la gente y menos entre los “pensantes”.

El paraíso permanece como un **campamento en resistencia**, y debemos recordar que sin lucha no hay victoria. Chapingo no se va de la región gracias a la **lucha de los pueblos originarios**. Pero se necesita cambiar de paradigma.

Sebastiao Pinheiro (obsequiando semillas de Espinaca de Nueva Zelanda a los presentes, la cual absorbe la salinidad del suelo).

Esta es un área donde el hombre obtiene su alimento de la tierra, el agricultor. El campesino tiene una función ultrasocial y produce el alimento de todos. El campesino produce el alimento que no existe en la naturaleza, es vital para la sociedad, y en esto se parece a las sociedades animales hacen su alimento: termitas, hormigas y humanos.

El campesino produce un valor supremo; no hay sobrevivencia sin su trabajo. Las grandes corporaciones tienen como enemigo al campesino. Hay un significado vital en la relación tierra-cultura.

La semilla descubierta por Cook, es la Espinaca de Nueva Zelanda que combate la desnutrición y absorbe la sal de la tierra; es una planta comercial, una hortaliza. El proyecto es reunir abuelo y nieto para que siembren la espinaca. En 120 días la puedes cosechar y se puede multiplicar, en un año se pueden sembrar otras leguminosas y cultivos varios.

Nosotros organizados podemos conquistar La tierra. La industria de los alimentos dice que producen alimentos, pero no es cierto, es la **familia campesina** la que produce los alimentos. La diversidad en la alimentación es también cultural, la alimentación es cultural y también produce identidad.

El sol transforma en alimentos su luz. Hay una metáfora oro-sudor del sol y alimentos –sudor del campesino. México es el país con la mayor cantidad de fuerza campesina. Y la crisis del capital llevará al campesino a posicionarse económica y políticamente como un ser autónomo – la síntesis del biopoder abarca desde lo popular y campesino. La **espinaca** que van a **sembrar** va a mejorar la tierra.

César del Valle

La solidaridad vincula más y mejor a los seres humanos. **Estas iniciativas son esperanza**, y como dice Sebastiao, los **campesinos** son imprescindibles. Nos queremos mantener como **campesinos**, nos queremos seguir vinculando con la naturaleza [...] Rebeldía y resistencia son los mejores frutos.

Vecino Tezoyuca, Estado de México

Los pueblos están siendo devastados por las minas, también hay devastación de los cerros. Desde el norte del Estado de México hasta Hidalgo están devastando cerros y territorios, despojando con las leyes. El aeropuerto es un proyecto infructuoso e inútil que provoca estragos en la salud, la flora, la fauna y el territorio, en un radio de 150 km a la redonda.

Sebastiao Pinheiro

La megaminería en México está generando y adquiriendo mapas. El rendimiento que no obtenga en el territorio, el campesino tendrá que pagar las “pérdidas” que no obtenga la empresa. No hay gobiernos sino administradores corporativos.

Agente de la Comisión de Bosques, ante el comentario de Trinidad - Trini sobre el teozintle (muela de burro) como ancestro del maíz.

El teozintle es resistente al suelo salitrado, a la plaga y las sequías. Sus hojas están más cubiertas de sílice, tiene muchos minerales y proteínas. También funciona en este tipo de suelos. Se debe buscar en las semillas propias la respuesta a nuestras problemáticas. La resistencia nace en los pueblos organizados.

El trabajo colectivo en el campo (mano vuelta, tequio, etc.) permite sostener a las comunidades, esa es la experiencia del zapatismo histórico; y se reparte el producto entre los agricultores, las familias, combatientes y líderes. Se tiene que organizar la resistencia y sostenerla con el alimento.

Sebastiao Pinheiro

El **maíz** no está terminado y el **teozintle** es el **maíz** del futuro, del mañana, no es una plaga. El **teozintle** tiene una gran cantidad de silicio y permite la absorción del calcio.

El uso del **agua** de vidrio (elaborado con ceniza del fogón, cal y agua) es una técnica para aportar silicio a las plantas y las hace resistentes a las plagas, el frío y las sequías.

Ricardo Ovando (Vecino de Tecámac)

Hay un proyecto de **agua** potable, y **este proyecto es una forma de resistencia** a los proyectos de urbanización de la Megalópolis.

Nos oponemos al megaproyecto que perjudicará a los pueblos y beneficiará a las trasnacionales. El **aeropuerto implica una urbanización salvaje**; un ejemplo es la refresquera Peñafiel que pretende **dejarnos sin agua**. También **luchamos contra los proyectos inmobiliarios**.

Los pueblos originarios son los únicos que pueden cuidar el **territorio**. El ejemplo es la iniciativa ciudadana de **agua** para los pueblos; **organizados** bajo la premisa de **agua** para la vida vamos a **conformar una red de sistemas comunitarios del agua**.

Cesar del Valle

Necesitamos construir esas redes a partir de la misma situación. Un filósofo dijo que al futuro tenemos que embarazarlo, y eso es lo que tenemos que hacer. Tenemos que embarazar el futuro.

Sebastiao Pinheiro (comunicación personal al terminar el conversatorio, camino a casa de Nieves).

La entropía como desgaste o degradación, en el inframundo se transforma en valor, sabiduría y espiritualidad. La totalidad de la energía es la entalpía.

- **Trinidad Ramírez - FPDT (Fragmento del discurso pronunciado en el kiosco del jardín central de Texcoco, durante la recepción de María de Jesús Patricio Martínez, 24 de noviembre de 2017)**

En el Frente hay cabida para todas las expresiones, hay laicos, católicos y protestantes, hay gente de todas las expresiones y entre ellos hay partidistas y no partidistas.... El CNI y el EZLN lanzan tu representatividad [Marichuy] que está **acelerando un proceso de lucha**. Este proceso tiene un alto significado porque está **impulsando la organización de los pueblos** por lo que para nosotros representa un apoyo, un compromiso revolucionario.

Juan Ramírez Romero (entrevista en sus tierras de Acuexcomac, 5 de abril de 2018)

Yo soy mecánico industrial pero a la edad de 40 años ya no te contratan en las fábricas entonces me estoy dedicando a **sembrar**, por ejemplo ahorita tenemos **frijol, maíz y cilantro**, **nos estamos dedicando a lo que es el campo**, de hecho mi sobrino y mi hermano siempre se han dedicado a esto, yo desde que era niño me dedicaba a la **tierra** porque mi hermano y yo teníamos dos caballitos y anteriormente el tractor rastraba y nosotros con la yuntita **hacíamos los surcos y regábamos** con el **pozo de aquí de San Bartolo, el López Portillo**, entonces ya **se regaba la tierra** y **barbechábamos con la yunta** y **sembrábamos maíz**, desde los 12 años empecé a trabajar aquí y

siempre he vivido aquí en este municipio de **Atenco**.

Lo que me platicaba mi papá de cuando era niño era que siempre tenían la **caza del pato silvestre**, pero aparte de eso en las zanjas había mucha **agua** y había muchos **pescados**, había **carpas, acociles** y **de eso vivían y de la siembra que da el campo**, a mí ya no me tocó ver la desecación del **lago**.

Yo le guiso a mi mamá, mi mamá ya tiene 97 años y yo hago su comida, luego le hago **bisteces** con **nopales, frijoles**, con lo que **sembramos** aquí en la **tierra**, ahorita **molimos maíz rojo** y tenemos **pinole**, luego le hago su **atolito** a mi mamá, porque cuando éramos niños ella nos daba todo lo que daba la **tierra**: **elotes**, los **quelites**, el **quintonil**, cuando estaba la **cosecha** de **maíz** mi mamá nos hacía **atole de elote** con **masa**, su **piloncillo y canela**, me imagino yo que nuestros abuelos comían de todo lo que les daba la **tierra**, por eso duraban muchos años, su mamá de mi mamá duro 105 años, ella tomaba su **pulquito**.

Aquí **esta región se vio afectada** cuando decretaron lo del **aeropuerto**, por ejemplo lo que es la entrada del **pueblo** en la comunidad lo que pasó es que las compañeritas que elegimos como **delegadas** de nuestra comunidad, al principio decían que iban a trabajar, nosotros las apoyamos y ya que ganaron **cambiaron** y se hicieron compañeras del presidente municipal, han estado trabajando hasta que llega el momento en que se hicieron los caminos que llegan al aeropuerto y dieron ellas el permiso para que pasaran los camiones cargados del material, entonces lo que pasa es que ellas se dieron cuenta de que sus casas se están cuarteando, entonces de nuevo piden ayuda hacia nosotros, lo que es el movimiento en defensa de la tierra, entonces **la gente las ignora** por

cuestión de lo que hicieron, entonces ellas solas cerraron el paso, colocaron en la entrada, en la carretera las mantas "se prohíbe el paso del transporte pesado" y así fue como ya no entraron en el pueblo, pero siguieron entrando en la comunidad de Acuexcomac; entonces estos compañeros sacaron un amparo, yo platiqué con uno de estos compañeros, entonces lo ganaron por eso fue esa razón de que ellos rascaron para que ya no pasen, inclusive también rascaron lo del río, colocaron costales de tierra para que no pasaran por ahí los tráileres pesados.

Hay varias festividades, por ejemplo la primera festividad del pueblo es la del Divino Salvador el 6 de agosto, acaba de pasar la fiesta del Señor de Esquipulas, primero fue el Carnaval, después el Señor de Esquipulas, el Carnaval es variado siempre cae el Miércoles de Ceniza o un día antes que es martes, puede caer a mediados de febrero o a finales, o a principios de marzo, y ahorita viene la fiesta del pueblo del Divino Salvador que es el 6 de agosto, el comisariado celebra el día de San Isidro y andan visitando los pozos en toda la comunidad.

Yo Salí de santiaguero 20 años, en la fiesta de marzo y en la fiesta de agosto, yo era encargado, era Santiago, Pilato, primer soldado y así diferentes papeles que desempeñé en esas fiestas.

Hay varias leyendas, pero ahorita no las recuerdo. Bueno, una leyenda es que cuando no había casas, un chismoso, yo pienso que fue por meter miedo, me dice, oye que crees, que en la pasada de tu papá viene las brujas, unas bolas de lumbre y se van hasta donde es el borde de Santa Rosa y se vuelven a regresar y hacen aquí su orgía según él, entonces le digo a mi hermano el más chico, él es doctor, le digo oye ya me platicó ese compa que así y así y tú qué crees, vamos

a ver si es cierto, y entonces veníamos con nuestros machetes bien afilados y dijimos ahorita las vamos a sacar, a la chingada de aquí, a las **brujas**, pero no vimos nada. También hay otra que en el parque según salía el **charro sin cabeza**, o sea varios lo vieron, yo nunca lo vi, pero si se escuchaba ese mito, yo trabajé en el parque 3 años cuando nuestra planilla de comisariado ganó, entonces en la alberca grande había un lugar que la gente decía -No, aquí hay algo, porque sentí que **me jalaban hacia abajo** y ya no podía uno salir-, varias personas que llegaban nos decían que **había algo como un imán y que los jalaba hacia abajo** y en ese lugar estaba hondo como de unos 2 metros de profundidad y nos decían los que iban al balneario que **en esa esquina había algo que jalaba a la gente**.

En la temporada de **maíz**, cuando se empieza a **cosechar**, se siembra en principios de mayo, ya terminando la cosecha, **sembramos avena** y en el otro lado **sembramos cilantro**, **terminando de levantar el cilantro** en ambos lados se **siembra avena**, aquí se da todo lo que se siembre, más adelante hay un compañero que sembró una hectárea de **tomate**, ahorita está la plantita de unos 10 cm. **Usamos fertilizantes** por ejemplo ahorita mi sobrino **fumigó la avena** para que diera más semilla y creció, ahorita lo que se requiere es que la caña de la **avena** esté gruesa y sirva en más abundancia para el **forraje**, para eso se le echó su **fumigada**. Cuidamos la **tierra** en situación de que en ocasiones cuando **tenemos abono** de animalitos como la vaca y el caballo se lo ponemos a la **tierra** para que nos dé más cosecha. Yo digo que la **tierra** sí tiene memoria, porque se imagina todo lo que comemos nosotros, no solo nosotros sino todo el mundo, sin la **tierra** no comeríamos.

Siempre he estado yo en el movimiento en defensa de la tierra,

cuando entró el batallón de los granaderos, la policía municipal, estatal y federal y también entró el ejército vestidos de civiles, cuando venían entrando al pueblo yo tuve un momento para dialogar con el jefe de los granaderos y yo le dije: mire señor, nosotros no queremos pelear, queremos estar en paz, así que retire a sus hombres, retire a su batallón y no hizo caso y ahí fue cuando sucedió el primer enfrentamiento y cayeron ellos como también nosotros, eso fue el 2 de mayo del 2006, ya el 3 de mayo fue cuando entraron de lleno y todas las calles las tapizaron de soldados y granaderos, lo que es la Carretera de Lechería-Texcoco, todos los pueblos estaban llenos de granaderos y del ejército y ellos estaban vestidos de civil, en esa ocasión el 4 de mayo entraron a las 5:30 de la mañana y pues sí nos enfrentamos, claro cómo eran 10 a 1, claro que nos reprimieron pues fácil.

Ahorita ya no estoy participando porque fui muy golpeado y me pregunto yo para otra represión ya no voy a aguantar otra golpiza, pero no porque tenga miedo, sino que ya no puedo correr como anteriormente. El movimiento en defensa de la tierra sigue, pero ya legalmente, con el amparo de cada comunidad, así es como se están defendiendo ahora las tierras, las pocas que ya quedaron, la zona donde están haciendo el aeropuerto ya es una zona donde hace muchos años ya la habían vendido y actualmente pues ya las reconoció el gobierno, esas personas que vendieron toda esa región ya murieron, ya están bajo tierra y pues nos dejaron ese conflicto, por ejemplo los de aquí del pueblo cuando decían que ya estaban pagando a mil pesos el metro, entonces varios vendieron, y un huevón por ahí dijo -ya con este dinero que tengo no voy a trabajar dos años y voy a poder vivir dos años- pero y después, qué va a

hacer cuando se le acabe el dinero, y las demás personas, no es por hablar mal, pero me imagino que han estado mal económicamente o que no tenían un techo, ahora tienen buen techo, buenas casas, se compraron su carrito, se compraron su tráiler y hasta ahí quedó de lo que vendieron la tierra y ya se les acabó el dinero, algunos ya se murieron y uno se suicidó después de vender su tierra, era de aquí del municipio.

Yo pregunto a los compañeros de **Tocuila**, cómo ves a la gente que vendió su **tierra** y me dicen que todos los que vendieron su tierra de ahí, que poco a poco se están muriendo, yo creo que hay una relación de las personas con la **tierra** porque por ejemplo yo le comento a un familiar ya vendí la **tierra**, ya me acabe el dinero y vuelvo otra vez con la **tierra** y le digo que me dé de comer, voy otra vez a cosechar, ¿qué me dirías tú? Oye pues si ya vendiste la **tierra** y otra vez vas a **pedirle de comer a la tierra**, ese es un mensaje de parte mía, como hombre, como un hombre luchador que quiere a la **tierra**, siempre me ha gustado **trabajar en el campo**, a pesar de que trabajé mucho tiempo en las fábricas, de 1975 al 2006 he trabajado como mecánico industrial, pero siempre me ha gustado **cultivar** la **tierra**, aquí más adelante tengo mi hectárea y ahí es donde había **sembrado** 80 **árboles frutales** pero no pude cuidarlos, venia cada tercer día y dejé de venir una semana y cuando vi, todos mis **árboles** me los arrancaron, y por ejemplo ahorita no hay **árboles** en las demás parcelas solo en la nuestra, tenemos **árboles** bien hermosos porque todo el tiempo estamos trabajando y estamos en la sombra, algunos en otras hectáreas ya desean tener estos **árboles**.

Sobre la represión de mayo de 2006

Entraron y a todos nos madrearon ese día, a mí me rodearon los granaderos al tenerme a 2 metros de distancia, a mí solo, eran como unos 5 mil para 1 hombre, cuando me tenían a la mano dijo un cabrón -duro con este cabrón porque nos hemos encontrado al más valiente- y que me surten feo, me golpearon pero muy gacho, al modo de que me incrustaron dos petardos en el pulmón, y cuando yo les dije ya basta cabrones fue cuando me dejaron, yo estaba tirado y llega un soldado y puso sus pies en medio de mí y les dijo - ya no le hagan nada, ya está bien madreado- me quitaron la playera y me la pusieron alrededor de la cabeza para que no viera la gente como estaba de golpeado y me llevaron caminando del centro del pueblo a la carretera, entonces yo ya estaba moribundo, y me dejan del otro lado de la carretera, y yo escucho la ambulancia, yo pienso en escaparme pero me pregunto cómo, porque estábamos rodeados de la entrada del pueblo hasta Acuexcomac, entonces lo que hice fue tomar mucho aire y dejé de respirar cuando estaba la cruz roja cerca de mí, y escucho que dice un granadero a ver revisen a este herido porque está muy golpeado y dice uno de la ambulancia -ya se nos peló- y dice otro güey -ya nos cargó la chingada- y dijo otro que me llevaran al hospital para ver si reaccionaba y así fue como me llevaron.

Según recuerdo fue a un hospital nuevo que está sobre la carretera junto a un lado de la tienda comercial, ahí está el nuevo seguro del IMSS, y salió el doctor y dice -está muy grave este hombre, tienen que llevarlo a otro lugar pero urgente porque si no, se va a morir- entonces llegó un helicóptero y ahí me subieron, ya en el camino medio abrí un ojo y entonces veo que está solo y que la puerta del

helicóptero estaba a un paso y yo pensé, con la sangre todavía caliente, ahorita se lo va a cargar la chingada a este güey, entonces voy recorriéndome para aventarlo y había otro güey en mi cabeza y dice - ya está reaccionando- y así fue cuando ya no hice nada, porque dije: si lo aviento me va a matar este perro, yo pensaba lo aviento y me voy sobre el piloto y lo desmadro, y ya cuando el helicóptero vaya abajo me aviento, ese era mi pensamiento con la sangre caliente, pero ya no hice nada.

Entonces llegamos al hospital Valle de Chalco y ahí fue a donde me fueron a aventar estos güeyes, ya estando ahí estaba yo bastante grave, me dice el doctor: te vamos a tener que intervenir quirúrgicamente porque vienes muy grave, traes dos proyectiles en el pulmón derecho y necesitamos la autorización de un familiar tuyo, y yo dije pero si todos están hasta Atenco, cómo van a venir, yo autorizo que me intervenga, cúreme doctor, así que nada más puse mi huella porque ya no podía firmar porque ya no tenía fuerzas, entonces todavía estaba cuerdo cuando me dijo -nos tardamos dos horas en sacarte los proyectiles- y le dije doctor enséñeme uno para ver como son y él me dijo -no, no, para qué los quieres- pero yo alcancé a ver que eran como del tamaño de una moneda de 5 pesos, y las agarro el doctor y las aventó al cesto de la basura, entonces con la sangre caliente traté de pararme y agarrar un proyectil, entonces ¡saco! ahí fue cuando perdí el conocimiento, traté de levantarme pero ya había perdido el conocimiento.

Después cuando volví a la cordura, ya llevaba ahí cuatro días, yo le pregunté al doctor: qué tiempo tardó la intervención quirúrgica y me dijo que fueron dos horas, y que si yo hubiera llegado cinco minutos después, ya no la hubiera contado, porque esos proyectiles

llegaron a mi pulmón y al llegar mi pulmón se encogió, yo no sentí cuando me dispararon, pero creo que fue de cerca, porque si hubiera sido de lejos yo creo me hubiera atravesado, haz de cuenta a unos 10 ó 15 metros me hubiera agujerado, me atraviesa. Ya en el hospital después del cuarto día ya recordé, llegaban unas muchachitas, yo creo que estaban practicando enfermería y a una de ellas le dije – disculpe señorita, ¿tiene hermanos?- y me contestó que sí, que tenía dos, y le digo que si no me podría traer una ropita de ellos, que porque ya me había avisado la doctora que me podía ir pero que no tenía ropa, le pedí alguna ropa vieja para poder irme, y esta muchachita va y les avisa a los granaderos que estaban ahí cuidando y que entran, eran tres y me dicen –con que te quieres escapar, ¿verdad?- y yo con mi cabeza y cara hinchadas, ya no les dije nada, y me siguieron diciendo que ellos estaban en la puerta, que me estaban cuidando y que si salía me iban a matar, y desde ese momento, en la mañana, medio día y noche me iban a amenazar de muerte; escuché y medio vi, porque tenía toda la cara hinchada, a un pequeño, así, un chavito que iba con el uniforme y con las botas, así vestido de granadero, de policía, al caminar arrastraba los pies porque no le quedaban los zapatos y así pasó.

Después llegó la trabajadora social de ahí del seguro y me dice – joven usted ya está curado, ya se va a ir a su casa, así que queremos que nos dé la dirección de un familiar suyo- y le digo: y cómo sé que usted me está diciendo la verdad, a lo mejor en el momento en el que yo le diga la dirección de un familiar mío le va a decir a la policía que me agarren, y ella me dijo que no, que porqué le decía yo eso, y le dije que porque tres veces al día, todos los días me vienen a amenazar de muerte y me contestó – pero porqué, cómo es posible- y

yo le dije -pues no sé, usted es la que les da permiso para que entren-, entonces le habló al vigilante que abre la puerta y le dice que porqué los dejen entrar y que le contesta que ellos le dijeron que iban a entrar a no sé qué hacer, y ella le dijo -ahorita agarras tus cosas y te me largas de aquí- y lo corrió al vigilante.

Ya después salí de ahí y me fui a la casa de un familiar y nos andaban buscando y a raíz de que no nos encontraban, mi papá estaba fuerte todavía, estaba cuerdo, todavía estaba chavalón, y me imagino yo que lo golpearon y de eso murió, ya cuando a mí me agarraron en casa de mi primo, un viernes, porque iba a tener la fiestecita de su niñita, que me agarran y sí me detuvieron, ya me llevan y llegaron a un lugar porque nos vendaron, no sabíamos qué camino llevaban, al llegar a una delegación de policía se paran y nos cambian a otro vehículo, de ese vehículo ya nos llevaron a Texcoco, ahí en la madrugada nos sacan nuevamente y en el patio hicieron una rueda con los autos, nos enfocaron y nos colocaron armas y nos sacaron fotografías, ya cuando estuvimos en el penal, nuestros abogados nos decían que los policías que nos detuvieron decían que nosotros éramos asesinos, y que nos habían agarrado porque les habíamos prometido un dinero, que 25 mil pesos, y que nos habían agarrado por robo en un auto, y ya terminando de hacer su declaración los policías, yo le dije a la abogada -yo en ningún momento robé un carro, ni soy asesino, ni les ofrecí dinero a estos policías corruptos porque no tengo dinero y no sé ni manejar carro, porque no tengo carro, así que como es que dicen que yo traía manejando ese carro robado o que me robé- y ya, ahí estuve 2 años en el penal, en el Molino de las Flores, en Texcoco, así le dicen, herido, 7 meses con mi herida, y ya después los abogados nos

sacaron libres, y así pasó.

Felipe Osorio (Integrante de la cuadrilla de carnaval El Toro, Nexquipayac, Atenco, 4 de marzo de 2019)

La leyenda es que había **unas piedras que parecían un sillón** y decían que eran los sillones donde apreciaba el **lago** el **Rey Nezahualcóyotl**. No pues ya, como las han saqueado se han perdido. Todavía, ya como que se fue cubriendo con tierra y este [...] se ve más pequeño. Pero todavía existe esa piedra.

Y la otra leyenda es [...] historia, **leyenda de espanto** o no sé qué, pero platicaban de niños que en ese **cerro también Tepetzingo** que, en la noche del último día del año, se abría una **puerta en la noche y que era una cantina** y que se escuchaban nada más que **sonaban muchas monedas, se oía mucho dinero, se oía relajó**, pero nadie se atrevía a entrar y quien llegaba a entrar, se cerraba la cantina y ya no salía. Esa es más leyenda que todo. Por eso siempre ha sido el saqueo de esos **cerros** porque dicen que hay dinero ahí, o sea que esa leyenda pues la sabemos todos los que somos nativos de aquí del pueblo.

Pues sí hay muchas leyendas de aquí, pues, crearon una leyenda que tenía [...] que **Nezahualcóyotl tenía una novia**. Mire, le han comentado que **Nezahualcóyotl** paseaba por sobre la orilla de la **laguna** y que estaba enamorado de **una hija de un cacique de Acuexcomac** y pasaba por aquí y cuando pasaba y como el cacique no estaba de acuerdo, se la ocultaba, se la escondía, pasaba y decía que *nexquipayac*, no la hallaba, no la halla y de ahí la composición del nombre, porque la iba a ver y no la haya, de ahí viene la composición de Nexquipayac. Por eso se llama Nexquipayac, era una situación

amorosa porque es lo que hemos sabido. Pero hay personas que están más preparadas, están estudiadas y podrían informarles más acerca de eso.

¿La Sirena? No. Aquí se hablaba mucho de que **cuando sacaron a los españoles** de allá de la Ciudad de México, **el oro, lo venían regando porque lo traían las canoas** y dicen que ahí [...] por eso ahora **en el aeropuerto dicen que encontraron oro, barras de oro.**

Las viudas cambiaron su vestimenta, anteriormente eran mujeres, bueno, el hombre vestido de mujer con el rebozo de antes y el bebé colganLasdo porque se murió el marido y la dejó embarazada o la dejó viuda con los “chilpayates”, toda de negro, hasta abajo. Ahora evolucionó, **ahora ya son las viudas alegres**, exactamente. Minifalda, sexys, exacto. ¡Ese es un cambio radical!

Las viudas pertenecen algunas, a la **organización “del Toro”**. Anteriormente las **viudas** pertenecían a **“La Cuadrilla”**. Muchos años, nada más existía **“El Toro” y “La Morenita”**. Un compañero de nosotros tenía una máscara de madera, pero en lugar de parecer viejo, parecía mujer, la máscara parecía de mujer. Entonces dijimos bueno... A un señor se le ocurrió, se llamaba... no recuerdo el nombre, pero le decía Atecon, se le ocurrió decir: “Bueno yo voy a salir de **viuda** [...] la **viuda** de fulano de tal”. Salió de **viuda**. De ahí salieron **las viudas**, de ahí se crearon las **viudas**. Pertenecían a la **cuadrilla “La Morenita”** pero se crearon las **viudas**.

En un enojo el señor, “de cuetes”, se enoja porque piensa que ya lo están haciendo menos como compañero “¡Saben qué! Yo me voy a la otra” y se fue a la otra. Entonces a la hora que él se va, como él empezó las **viudas**, las personas que salían ya con él se van para allá. Se separa, las **viudas** se separan de la **cuadrilla “La Morenita”**.

Entonces queda balanceado, porque nosotros tenemos a "La Cuadrilla" y a "La Arriería" y "El Toro" tiene "El Toro" y "Las Viudas", queda balanceado: dos y dos. Te digo, todo está amarrado. Muchas veces te pueden decir, familias [...] Nosotros tenemos la familia Cornelio, la familia Vázquez, la familia Nopatitla, familias grandes [...] familia De La O, son familias ya grandes que todas están aquí unidas. En la otra te puedo decir familia Martínez, familia Delgadillo, familia Casarreal, la familia Jiménez, que son de la otra escuadrilla. El pueblo estaba dividido en dos, en la plaza, si te puedes dar cuenta, la plaza está en alto y ahí para allá es un nivel, y bajando hacia acá es otro nivel. Entonces eran, los de arriba contra los de abajo.

La cuadrilla "La Morenita" que era la de abajo, contra la cuadrilla de "El Toro" que era la de arriba. Así era [...] Muchas cosas, te digo, todo va amarrado, muchos jóvenes [...] yo el otro día me tocó ver, andaban entrevistando en el día del carnaval, mi hijo me enseñó, le digo "Pregúntales a los muchachos: ¿Qué significa el carnaval? No sé" ¿Por qué? Porque no tenemos nada [...] o sea si yo se lo cuento a mis hijos, mis hijos, lo van contar a su manera. Igual mi compañero lo va a contar a su manera. No tenemos cómo demostrar a partir de aquí y a partir de estas bases este es nuestro carnaval. Eso sería todo.

Carta abierta a Slim (Blog del FPDT - Atenco, tomado de: <http://atencofpdt.blogspot.com/2018/04/carta-abierta-al-senor-carlos-slim.html>, 18 de abril de 2018)

Señor Carlos Slim:

Al dar una rueda de prensa respecto al nuevo aeropuerto, usted nos obliga a replicarle.

Usted se ha metido en nuestras tierras, en nuestra historia y nuestras vidas y no nosotros en la suya.

Usted dice que con el aeropuerto se trata de crear trabajo. Habla de miles de empleos. Nosotros decimos que no es el capital el que crea al trabajo, sino el trabajo el que crea al capital. Legiones de obreros y asalariados a su servicio, lo han encumbrado hasta el tercer lugar en la lista de los hombres más ricos del planeta. Es usted la prueba viva de que es el trabajador el que crea la riqueza y no la riqueza al trabajador. Usted lo único que quiere es hacerse más rico con el aeropuerto, no nos venga con cuentos de que solo quiere generar empleos.

Usted dice que hace cinco años se tomó el acuerdo de construir el aeropuerto, que incluso esto empezó desde Fox. Nos parece que su ignorancia es falsa. Pero por si las dudas, nosotros le informamos que desde hace 17 años echamos abajo ese decreto expropiatorio de nuestras **tierras** y desde entonces no hemos dejado de luchar por defenderla de gente como usted, ambiciosa y sin escrúpulos, que por todos los medios posibles nos la quieren arrebatar.

Usted dice que cancelar el aeropuerto frenará el desarrollo de todos. En nuestro México más del 60% son pobres, difícilmente tienen para comer. ¿Usted piensa que ellos son viajeros frecuentes de avión? ¡A veces no tienen ni para un boleto del metro! Otro 30% lo

constituye una clase media en franco proceso de seguir perdiendo lo que, con trabajo y enmiendas del neoliberalismo, habían conseguido. ¿Usted creé que importan sus alimentos y ropa por transporte aéreo? Millones de mexicanos jamás han puesto un pie en el aeropuerto, y muy probablemente nunca lo hagan. Pero usted se burla y afirma que habrá "bienestar para 5 millones de habitantes", que será "un paradigma detonador de desarrollo fantástico", que "es solo comparable con el canal de Panamá".

Salinas dijo que el TLC nos llevaría al primer mundo, y el único que llegó al primer mundo fue usted. No nos venga ahora con la misma cantaleta. En el torneo mundial de los ricachones, usted quiere regresar al primer lugar y para eso quiere su aeropuerto. Un aeropuerto que no será del y para el pueblo, sino para usted y sus semejantes.

Usted dice que "si hay corrupción en lo del aeropuerto se debe castigar" No señor Slim, ha habido más que corrupción y sin castigo. En lo que usted llama "lo del aeropuerto", ahí mataron a Alexis Benhumea y Javier Cortés y golpearon y violaron sexualmente a varias de nuestras compañeras. Ahora conteste ¿Y por qué no hay ni un asesino ni violador en prisión?

Peña Nieto en su campaña para la presidencia confesó que él orquestó ese operativo. Y usted, sin recato ni vergüenza, se favorece y beneficia de esas acciones represivas e invierte su dinero para que, en nuestras tierras ensangrentadas por el gobierno, se construya el aeropuerto, su aeropuerto.

Y así, usted habla de que ya ha colocado inversiones por varios millones de pesos. ¡Caray señor Slim! Nosotros hemos puesto los muertos, las violaciones y torturas, los presos, los perseguidos.

Hemos invertido sangre, lágrimas y vidas.

¿Con todo su dinero puede usted pagar todo el **daño** que nos han hecho?

¿Puede con su dinero lograr la reparación de una **vida segada**?
¿Puede cotizar en su Inbursa el costo de reparación a una **mujer violada**, o un **hijo arrebatado**?

¿Quién ha invertido más, usted o nosotros?

No señor Slim. Hay de inversiones a inversiones. Y justamente por eso, de una cosa estamos absolutamente seguros: **NUESTRA INVERSIÓN NO SERÁ EN VANO.**

Porque mientras usted, en su rueda de prensa, se muestra agitando y blandiendo su chequera; nosotros, desde nuestras tierras, **nos encontramos blandiendo el machete de la dignidad.**

Usted se cree invencible y eso está a prueba.

Usted es un millonario, uno de los más ricos del planeta. Nosotros solo campesinos, amas de casa, empleados, artesanos, pero por nuestras venas aun corre la sangre de ZAPATA, que al llegar a nuestro corazón en cada palpitar repite su grito de batalla: **TIERRA Y LIBERTAD.**

Así es señor Slim. Se trata de otro capítulo en la lucha del **dinero contra la dignidad.** Y la historia nos enseña que al final de los tiempos, lo único **invencible es la dignidad.**

Atentamente:

Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra - Atenco

Y todos los pueblos vecinos del campo y la ciudad que hoy **luchan y se levantan** contra el Aeropuerto de muerte.

Felipe Álvarez -FPDT (Fragmento del discurso pronunciado previo a la ceremonia por el paso solar por el cenit, en el Cerro de Tepetzinco, en Nexquipayac, Atenco, 16 de mayo de 2018)

La defensa de esta tierra nos ha costado llanto, sangre, nos ha costado muchas cosas. **Esta tierra es sagrada para nosotros**, y creemos que ustedes al estar aquí la consideran de esa forma. Como sabrán ustedes, somos miembros del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y cada uno aquí, hay muchas **organizaciones haciendo presencia con nosotros** ¿sí? Y bienvenidos, les damos esa bienvenida que nos sale de aquí adentro, no nos sale del pensamiento, nos sale del alma, del corazón. Y sabemos todos, el propósito, el objetivo por el que venimos y vienen, y felicidades.

Por aquí, nos encontramos nomás ahorita gente de **Nexquipayac** y de **Atenco**, de **Acuexcomac**, de **Tezoyuca**, sí? El compañero Ignacio del Valle, la compañera es de **Acuexcomac**... Alicia Galicia, el compañero Tomás, el compañero Octavio, el compañero Ramón, Filemón, y hay compañeros de aquí de **Nexquipayaca**, bueno [...] somos parte del FPDT a los cuales nosotros mismos les damos la bienvenida, camaradas. De aquí en adelante, yo si me gustaría que comenzara no se quien camaradas ¿tú hermano? quien presente a los compañeros que nos visitan, fuera la bienvenida, camarada, nosotros como Frente de Pueblos de aquí de **Nexquipayac** los estamos recibiendo de todo corazón.

Declaración #Yo prefiero el lago (Plaza de la República, CDMX, 25 de octubre de 2018)

Al pueblo de México:

A los pueblos del mundo:

A nuestras hijas e hijos, nietas y nietos:

A nuestros abuelas y abuelos:

Los pueblos de la orilla del **agua**, los pueblos guerreros de **Teotihuacan, Tepetlaoxtoc, Acolman, Temascalapa, Tezoyuca, Texcoco, Chalco, Ixtapaluca, Amecameca** y los pueblos y barrios de la ciudad de Tenochtitlan, hoy ciudad de México, ofrendamos nuestro corazón y gratitud a ustedes hermanas y hermanos de la patria mexicana y de otras patrias de esta casa común, llamada **TIERRA**.

Hoy se condensan nuestros llantos y puños, nuestros amores y guerras pan de cada día de estos últimos 17 años (y quinientos años más de lucha y sangre contra la colonización). Hoy **volvemos a traer la palabra** de la vida, de la **tierra**, de sus hermanos **cerros** y pájaros, del **agua**, de los **cielos** azules, de los hermanos **árboles**, guerreros firmes ante las peores tempestades. Hoy como cada día de lucha **honramos la vida** de aquellas mujeres y hombres que ya están sembrados y que partieron soñando el lago de ellos y sus nietas y nietos. Hoy queremos decirles a todos, otra vez, **firmes y claros** que **NO SOMOS COMPRABLES, NO NOS VAMOS A TRAICIONAR NI A NUESTROS HIJOS NI A NUESTROS NIETOS**.

Asumimos de pie y de frente este momento histórico que nos concedió la vida, y lo asumimos claros de que pertenecemos a todos los que ayer lucharon y nos liberaron de los grilletes de los magnates y hacendados y colonizadores de todos los tiempos. Asumimos de frente y de pie a la historia que queremos escribir y tomamos nuestro machete, nuestro paliacate, nuestras manos, nuestras flores, nuestras lenguas y formas de mirar el universo para ratificar nuestra

militancia por la vida y la dignidad.

Como un búmeran, la historia nos pone un desafío otra vez como lo hizo con nuestro General Emiliano Zapata, Francisco Villa, como lo hizo con las mujeres y hombres tatarabuelos nuestros que **prefirieron luchar** y morir de pie, antes que correr la vergüenza de condenar a sus hijos a vivir esclavos. No tenemos más opción que **vencer** cuando se trata de elegir la vida. No tenemos permiso a la derrota cuando se trata de subrayar que los dueños del dinero no son dueños ni de nuestras vidas ni del mundo, incluso, no son dueños de la riqueza que los pueblos de abajo producen con su trabajo. No tenemos más opción que **luchar** este día, 25 de octubre, mañana, pasado mañana y el resto de los días, si queremos **recuperar el Lago de Texcoco**, pero, sobre todo, si queremos **recuperar nuestro poder de decidir** desde abajo **cómo queremos vivir** a lo largo y ancho de este país violado por los que hoy se desgarran cínicamente.

Llamamos a todas las mexicanas y mexicanos a **participar activamente** en la **Consulta Nacional** que tendrá lugar estos 4 días del 25 al 28 de octubre, para ratificar nuestro repudio al PRI, al PAN, a lo más podrido del PRD y los miserables camaleones que, desesperados ven tambalearse sus negocios que han hecho con nuestro **territorio** y salen a secundar a los banqueros, a los medios especialistas en la mentira.

NO SE CONFUNDAN NI UNOS NI OTROS. Los pueblos nos mantenemos críticos ante la realidad que vivimos y ante cada medida que vaya tomando el nuevo gobierno, pero jamás nos vamos a aliar a la derecha hipócrita que hoy sale a condenar una consulta que, en efecto, pudo ser perfectible. **NO SE CONFUNDAN SEÑORES DUEÑOS DE LA VILEZA:** los pueblos que ustedes tanto

desprecian, no somos sus aliados. Ningunos de ustedes dijo nada cuando desaparecieron a nuestros 43 estudiantes, ni dicen nada ante la guerra que desataron y ya cobra miles y miles de desaparecidos y asesinados. Ninguno de ustedes se desquicia como ahora, cuando asesinan y violan a nuestras hermanas mujeres a lo largo y ancho del país. Ninguno de ustedes pide micrófonos para solidarizarse con nuestros hermanos migrantes latinoamericanos que heroicamente claman su derecho de tránsito en este mundo, y no dicen nada porque son ustedes mismos quienes expulsan año con año a medio millón de nuestros compatriotas a aquellas fronteras norteamericanas. Impensable que alguno de ustedes sea capaz de consultar al pueblo cuando se ha tratado de imponer la privatización de nuestros derechos, de los patrimonios de la nación, de la soberanía y dignidad frente al imperio norteamericano.

¡NINGUNO DE USTEDES dijo nada, nada! cuando su cachorro Enrique Peña Nieto ordenó **encarcelar, asesinar, perseguir, allanar, condenar y torturar sexualmente a decenas** de mujeres el 3 y 4 de mayo de 2006 en San Salvador Atenco. ¡Vaya indignación más falsa! Mejor digan que quieren seguir mandando e imponiendo en México, mejor digan que sus millonarios negocios están en turbulencia, mejor digan que tienen miedo de perder otra vez como ya ocurrió en 2002, cuando se estrellaron sus aviones impunes e ilegales en las mismas orillas de dignidad que hoy **SEGUIMOS DICIENDO NO AL AEROPUERTO EN TEXCOCO**.

Al final de estos días la vida política de este país vuelve a debatirse entre los mismos que desde arriba nos han sometido y humillado, y los de abajo que tendremos que decidir **armarnos de valor** para **levantar la cabeza** y **arrancar** lo que nos han arrebatado. El futuro de

México está en la orilla del **agua**; el destino y rumbo que tomen otros megaproyectos de muerte están al filo de estos días. Por eso llamamos a todo el movimiento social mexicano e internacional, llamamos a los pueblos con **memoria y conciencia** de clase a cerrar filas, a hacer trincheras. LOS DE ARRIBA NO PUEDEN SEGUIR MANDANDO SOBRE NUESTRAS VIDAS, pero mucho depende de nosotros tomar lección del camino andado y creer que juntos podemos derrotar al mismo enemigo.

El lunes próximo pasaremos a otra etapa en esta lucha ardua por la vida y el **Lago**. En el escenario que sea, la lucha por la vida, no encontrará descanso hasta conseguir que el aeropuerto de muerte se cancele de manera definitiva. Lo dijimos ya y lo volvemos a reiterar: la lucha por la vida no tiene vigencia ni necesita el permiso de nadie para ejercerla.

Nos preguntamos: ¿ES POSIBLE GANAR ESTA BATALLA? Y nosotros mismos nos respondemos y respondemos a nuestros hijos mirándolos a los ojos: SÍ, SÍ **PODEMOS GANAR, SÍ PODEMOS DERROTAR A LOS DE ARRIBA** Y LO HAREMOS POR USTEDES, PORQUE SI HEMOS DE HEREDARLES ALGO, SERÁ HUMILDAD PARA TOMAR DE LA MANO A OTROS HERMANOS, SERÁ LIBERTAD PARA CRECER EN UN PAÍS QUE USTEDES TENDRÁN QUE AMAR Y DEFENDER DE TODA DESHUMANIZACIÓN, SERÁ LA DIGNIDAD DE HOMBRES Y MUJERES TRABAJADORAS POR MÁS FUTUROS DE FRENTE Y DE PIE JUNTO A LA HISTORIA.

¡Peña Nieto quiere el aeropuerto, ¡NOSOTROS DECIDIMOS LUCHAR Y VIVIR DE PIE!

¡Carlos Slim quiere el aeropuerto, ¡NOSOTROS DECIDIMOS

**TRABAJAR LA TIERRA, RECUPERAR EL CAMPO Y REVIVIR
EL LAGO!**

**¡Los de arriba quieren seguir mandando ¡NOSOTROS HEMOS
DECIDIDO QUE SE VAYAN, PORQUE ES LA HORA DEL
PODER DEL PUEBLO QUE LUCHA, SIEMBRA Y TRABAJA!**

**¡Los de arriba quieren sumisión, NOSOTROS QUEREMOS
AGUA, JUSTICIA, TIERRA Y LIBERTAD!**

¡ZAPATA VIVE, LA LUCHA SIGUE!

#YO PREFIERO EL LAGO

¿Y USTEDES?

Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra

Pueblos Unidos Contra el Nuevo Aeropuerto

Plataforma Organizativa Contra el Aeropuerto y la Aerotrópolis

**Maximino Nopaltitla, (Fragmento de entrevista sobre la
obtención de sal de tierra, en exposición de artesanos, Texcoco, 14
de septiembre de 2019)**

Pues ahorita **estamos sacando la tierra**, pero fuera de una barda
perimetral que hay, de lo que está, según el proyecto del aeropuerto,
tiene una barda perimetral, entonces nosotros tenemos chance de
sacar tierra en otro lado, pero por ahí mismo. **Antes íbamos [al lago]
a un lado a sacar**, pero como había mucha **agua** no se podía, nomás
en las orillas. De ahí **acarreamos la tierra al taller** que está ahí en la
casa.

**Juan Hernández, campesino (Fragmento de entrevista sobre
la cosecha del ahuate, en exposición de artesanos, Texcoco, 14 de
septiembre de 2019)**

Sí, la **técnica** normal que es: **se corta el pino o el pasto y se mete**

al agua, y tiene una duración de un promedio entre diez a quince días, según cómo esté; si está bueno, diez días lo dejamos, si está más o menos unos 15 días, en tiempo de lluvias, es por temporadas...

Texcoco (Tx)

Tomás Jiménez Corona (Discurso en el kiosco del jardín central de Texcoco, durante la recepción de María de Jesús Patricio Martínez, 24 de noviembre de 2017)

Si este viejo ahuehuate me pudiera responder...

Le preguntaría por aquellos campesinos que se daban a la pesca de carpas e insectos, también a la caza de aves migratorias, las cuales provenían del norte, por miles y por cientos y que han llegado a esta parte, como los alcatraces, las garzas, el pato golondrino, el bocón, la zarzeta, la gallareta y los chichicuilotos.

También le preguntaría por los abuelos de antaño, aquellos pescadores de los pueblos de la ribera del lago, que en torno a una fogata narraban su historia, sus vivencias y sus leyendas, como la de Chimalhuacán, la de Tlecoatl, la serpiente de fuego, la de la Sirena y el Remolino de los Sacrificios, o La Cueva del Talcoyote, la de Boyeros, el Paseo de Netzahualcóyotl, y la de Texcoco, del Teocalli de Netzahualcóyotl donde él veneraba

al Señor que está lejos y está cerca a la vez,
el Gran Tloque Nahuaque.

También, el Ahuejote y el Sauce Llorón de Tocuila,
o los Amantes de Nexquipayac y Atenco, y la Vasija de Sal,
y también la Leyenda de la Canoa y la Tortuga de Santa Isabel Ixtapa.

Todo eso le preguntaría a este viejo ahuehuete.

O por la profecía de los sacerdotes de Huitzilopochtli,
que un 13 de agosto de 1521 fueron asesinados por los invasores
españoles,

y que uno de ellos profetizó que, aunque todo se derrumbase,
llegaría el día en que de las entrañas de la tierra resurgiría
majestuoso su templo,

esa profecía se ha cumplido en parte, pero también dijo que el Valle
del Anáhuac retomaría su cauce.

Gracias

**Gabriela Vega Téllez -CPOOEM (fragmento del discurso
en el kiosco del jardín central de Texcoco, durante la recepción de
María de Jesús Patricio Martínez, 24 de noviembre de 2017)**

...La Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del
Estado de México en Defensa del Agua, la Tierra y su Cultura es un
esfuerzo de lucha paralelo a otros de nuestra región, cuya línea
política es no partidista y anticapitalista que busca incidir en el
movimiento social para lograr el cambio profundo que se necesita.
Hemos hecho alianza con quienes van en nuestra dirección, y por
eso a nivel nacional estamos dentro del Congreso Nacional Indígena,
formamos parte de él; a nivel Latinoamérica participamos con la
Casa de los Pueblos-México y con Praxis en América Latina, y en lo

internacional estamos dentro de la Acción Global en Contra de la Expansión de la Aviación, el proceso del Foro Social Mundial, la Alianza Global Anti-incineración y la Defensa Internacional de los Ríos.

Heriberto Salas Amac -CPOOEM (Fragmento del discurso en el kiosco del jardín central de Texcoco, durante la recepción de María de Jesús Patricio Martínez, 24 de noviembre de 2017)

El hecho que estemos aquí y recibamos por primera vez al Congreso Nacional Indígena y que tengamos la visita de nuestra vocera María de Jesús, nos alegra y nos alienta. Tenemos esperanza de que hoy sus palabras nos puedan orientar, para que nosotros, los pueblos del Valle de México nos podamos organizar desde abajo. Nosotros tenemos la esperanza de que no está perdido todo, de que podemos parar todos estos proyectos de muerte que vienen avanzando si nosotros dese abajo lo hacemos, si ponemos nuestra voluntad...

...Pero no podemos confundirnos compañeros, los partidos políticos han sido capaces de dividir a nuestros pueblos; el sistema político electoral mexicano para eso está diseñado. Y no nos engañemos compañeros, y en esto si tenemos que estar claros: no podemos estar con un pie dentro del sistema que nos está matando y otro decir que estamos construyendo una patria nueva, un mundo nuevo. Nosotros tenemos que entender que los partidos han servido a los intereses de las grandes trasnacionales y de ello vive la clase política [...] Si nosotros desde abajo, si ponemos toda nuestra voluntad, si nos ponemos la meta de organizarnos con esta

conciencia, de que no podemos estar en dos lugares, porque nos han confundido. Aquí ha habido, y lo digo por experiencia propia, compañeros que piensan que pueden estar en un partido político y sentirse zapatistas o sentirse dentro del proyecto del Congreso Nacional Indígena, y no es posible, son dos proyectos totalmente diferentes. Nosotros lo que queremos es borrar de nuestro mundo a este maldito sistema capitalista, a estos malos gobiernos y borrar las formas de explotación que nos han impuesto.

Gloria Hernández Velázquez (Fragmento de entrevista, La Purificación Tepetitla, Texcoco, 26 de enero de 2018)

...Actualmente no milito en alguna organización política, más la consigna que me dejó **Nezahualcóyotl** por cédula real para trabajar por los pueblos y con los pueblos.

Recuerdo del lago la **sal de tierra** que todavía hay una persona que la elabora a pesar del nuevo aeropuerto, también el **ahuahutle** que todavía hay personas que van a recogerlo y yo lo llevo a comer.

Los abuelos me contaban que todavía por los cuarentas o cincuentas mi abuelito dice que llegó a viajar en trajinera desde **Atenco, Nexquipayac, San Felipe** que eran embarcadero hasta la hoy la vía Tapo, hasta allá iban a desembarcar

El **agua** se fue desecando y con ello la comida, lo que extraían era la **sal** que era el producto que más se vendía y el **ahuautle**, lo que más les afectaba era la polvareda que decían los abuelos que les afectaba en la salud y por eso se enfermaba mucha gente y los pueblos más cercanos al lago son los más afectados, nosotros ya no tanto.

Decían que había peregrinaciones para el lago que era dedicado a **la Chalchiutlicue**, que se hacían peregrinaciones al Peñón de los

Baños, y no sé si fue real o no, pero decían que se hacían sacrificios de niños. Comentan que desaparecían nada más los niños por todo este lugar y que ya no sabían de ellos y lo relacionaban con que se hacían los sacrificios de niños y créeme que hasta la fecha dicen que se siguen haciendo ofrendas en Monte Tláloc, aunque yo no he visto ni se ha comprobado nada.

Soy originaria de la Purificación pedacito de Texcoco, como soy cronista ando en todo, desde niña me enseñaron el campo.

Dependiendo las estaciones como nos enseñaron, las calabazas de temporada, las habas, habas secas y tortillas, también me enseñaron a ir a sembrar, el ahuahutle no lo sé cocinar muy bien, pero lo tengo que recordar

No soy propietaria de alguna parcela incluso mi abuelo tampoco, ya la vendieron

Aquí no afectó tanto, pero si está afectando porque está llegando la gente a comprar y a hacer condominios, a hacer casas habitaciones, ahorita eso es lo que está afectando.

El día primero hubo cambio de fiscales también se celebra el día 6 de enero, pero esas son las menores, las más grandes son el día 2 de febrero que es el día de la Candelaria, después el Corpus Christi, la segunda fiesta del pueblo, la tercera fiesta es la de la Cruz que está en el cerro, pero esa es en septiembre, no es en mayo, es en septiembre porque en ese mes se acabó de construir.

Si me toca participar en estas festividades. Festejamos el carnaval y empieza 15 días antes de Miércoles de Ceniza, siempre se mueve esa fecha de acuerdo al calendario

El carnaval dura 15 días, aunque a veces se pasan, llega Semana Santa y ellos todavía siguen bailando

Hay muchas leyendas de charros negros, de la tradicional llorona, de muerto, hay una leyenda de cómo se originó el pueblo y así hay muchas leyendas y mitos, hay de todo.

Hay una leyenda en la que dicen que hace muchos siglos un señor escuchó que sonaban campanas en un cerro, dicen que nada más escuchaban hasta que un día alguien se animó a ir a ver a la cima, llegó y dicen que vio una campana y un Cristo y de ahí dicen que es la campana principal del pueblo y el Cristo que está en el Sagrario, esa es una de las leyendas

La mayoría de toda esta cuenca llevan nombres antiguos todavía, por ejemplo, La Purificación Tepetitla, San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, San Joaquín Cuapanco, aquí decimos que tienen nombre y apellido, o sea el nombre cristiano y el nombre original

Aquí se trabaja el maíz, frijol y trigo, es lo que más se produce y aparte hay invernaderos de flores o de jitomate

Ya se perdió toda forma de cuidado a la tierra, la original que era como se tenía que elaborar la tierra y si volteo ya se está perdiendo, incluso estamos en contra y ya se han estado dando pláticas para quitar los fertilizantes y que se regrese la producción del ganado y el abono orgánico.

¡Claro que creo que la tierra y el lago tienen memoria, mucha memoria! Y no tardará mucho, me refiero a que los cambios climáticos que nosotros mismos propiciamos va a hacer que llueva tanto que los ríos se recuperen y puede que hasta el mismo lago, entonces pobre los de la ciudad siempre lo he dicho, pero sí, si hay memoria.

Me mantuve alejada del primer movimiento en defensa de la tierra

contra el aeropuerto, y ahora que ya están construyendo me he visto afectada, incluso me habían dado un aviso que querían comprar parte en el cerro y hacer las antenas, por eso me urgía que se declarara pueblo originario, que nosotros nos brindáramos nuestro sistema normativo tradicionales y que toda la gente que venga a comprar decirle: sabes que estos son nuestros usos y costumbres, nuestras leyes, derechos y obligaciones pero sin construir edificios, o sea aquí sin querer estamos trabajando todas las mesas, que es delegados, aguas de riego, agua potable, ejido y fiscales y se hacen un reglamento interno por el cual nos estamos rigiendo desde hace siglos atrás para quien quiera comprar sobre esto, tienes tus derechos y obligaciones sino no tienes ningún servicio, no tienes nada.

Si, si hay futuro como pueblo originario. En primera que como pueblo originario podemos tener recursos para el beneficio de nuestro pueblo, uno de ellos sería que con el nuevo aeropuerto de quieren llevar nuestra agua de riego, están tras ella entonces el aeropuerto va a necesitar mucha agua y dicen que va a ser sustentable pero no va a ser sustentable porque al ir quitando árboles y tierra estás destruyendo el medio ambiente y será difícil hacer llover entonces, pueblos véngase que necesito su agua, hay otros pueblos en los cuales ya se están llevando las aguas grises y aquí no queremos eso, no queremos que se lleven nuestra propia agua, que se rescate incluso las huertas, nosotros todavía tenemos huertas donde podemos ser sustentables, sembrar y nosotros mismos comer de ahí, nuestros abuelos decían que antes venía la gente a comprar su fruta, su verdura y así todo el pueblo era sustentable y nos decían que por eso tenía dinero el pueblo, por eso también le llamamos aquí el paraíso. Estamos trabajando con los delegados para que todo esto

se logre conservar y no se pierda.

El 12 de febrero se hacía una **celebración a Chalchiuhtlicue, la deidad del agua**, pero lo empataron para que coincidiera con la fiesta del **2 de febrero** que es la **fiesta principal**.

Gabriela Vega Téllez -CPOOEM (Fragmento del discurso en la Universidad Autónoma de Chapingo, 6 de febrero de 2018)

Agradezco mucho la invitación de la Red de Apoyo al Concejo Indígena de Gobierno del CNI en la Universidad Autónoma Chapingo y a nuestros admirables compañeros Juan Villoro Ruíz y Gilberto López y Rivas, por el honor de su presencia. Con el permiso de ustedes deseo iniciar mi intervención compartiéndoles algo de lo que recientemente se ha escrito sobre el CONGRESO NACIONAL INDÍGENA:

“Si la gran mayoría del pueblo de México está confundido y mal informado, es porque solo ven y escuchan lo que los grandes medios de comunicación quieren que vean y escuchen.

Por parte del CONGRESO NACIONAL INDÍGENA se habla claro: "que escuche quien quiera escuchar", es lo que se dice dentro del CNI...

Nuestros **territorios** son lenguas originarias, culturas ancestrales, **resistencias**, **organización comunitaria**, sabiduría y herencia ancestral.

Los pueblos originarios somos historia, somos cultura, somos identidad; tenemos autoridad moral y hablar con la verdad es la herramienta más poderosa que tenemos.

Algunas veces el camino correcto no es el más fácil, pero sabemos que el Sistema Capitalista a nivel mundial está en crisis y seguiremos

luchando incansablemente para hacer visible, **detener y revertir el despojo masivo de nuestros territorios** y el exterminio físico y cultural de nuestros pueblos.

Tengamos en cuenta que lo más antiguo puede ser también lo más moderno y que **nuestro pasado glorioso y nuestra relación colectiva milenaria con la Tierra**, pueden hacer la diferencia en nuestro presente y futuro.

“El **Lago de Texcoco** merece vivir porque es el espejo de la Patria, en él la Nación nace, y debe seguir siendo **lago** y sus **ríos** saneados para rehidratarlo, para que regrese la vida a toda la **Cuenca del Valle de México**”.

NO NOS RENDIMOS / NO NOS VENDEMOS/ NO CLAUDICAMOS

¡“Nunca más un México sin Nosotros”!

Gabriela Vega Téllez -CPOOEM (Fragmento del discurso durante la ceremonia del Paso Solar por el Cenit, Monolito de “Tláloc”, Museo Nacional de Antropología, CDMX, 16 de mayo de 2018)

Este día, a la una de la tarde por el horario de verano, el sol queda en el cenit, totalmente vertical, por lo que no proyecta sombras laterales; así, por unos instantes nuestra sombra desaparece, pero la importancia del **paso cenital** va mucho más allá: su registro sistemático se convirtió en un dato invaluable para que culturas ancestrales calibraran con exactitud y sin desfases, los calendarios solar y ritual, conocimientos que se traducían en las **temporadas de siembra y cosecha**. Del **paso del sol por el cenit** también depende el

fenómeno climatológico de la estación de lluvia.

El primer **paso cenital** anuncia a Mesoamérica que pronto caerán las lluvias, que a su vez son la condición necesaria para iniciar la **siembra del maíz**. Lo que deja de manifiesto la relación entre los ciclos naturales y los rituales que heredamos. Solo que en esta ocasión venimos a **pedir la lluvia** con una doble intención: como pueblo nahua del **Valle de México** ofrecemos esta **ceremonia originaria y danza** por **nuestras cosechas**, y en señal de unidad y fuerza espiritual entre los pueblos originarios del antiguo Anáhuac, hoy llamado México. Pero también para que nuestras **deidades del agua** y todas las **fuerzas de la naturaleza** ayuden al **Lago de Texcoco**, eje de la vida y el equilibrio ecológico de toda la **Cuenca del Valle de México**, sitio de altísimo valor histórico, propiedad de la nación y de todos los mexicanos, y máximo ícono de identidad nacional que aparece en el escudo y la bandera de México, y sobre el que se pretende construir **el megaproyecto de muerte más grande y más corrupto de Latinoamérica: el innecesario, ecocida, inviable e incosteable Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México**, cuyo diseño **no obedece a razones de identidad nacional**, sino a símbolos de la masonería, lo que para todos los mexicanos debiera ser un **agravio imperdonable** con tintes de **recolonización, dominación, sometimiento y exterminio de los pueblos originarios**, su historia, cultura, patrimonio y legado. La civilización del Anáhuac figura entre las seis civilizaciones madre; es decir, que es una de las civilizaciones más antiguas y de origen autónomo en el mundo.

La llegada de los españoles a América y a territorio del Anáhuac truncó nuestro proceso de evolución, imponiéndonos un idioma, una religión, una forma de organización, un sistema de gobierno y un

marco jurídico, ajenos y contrarios a lo que de origen teníamos. Una democracia participativa, un alto sentido de comunalidad y una vida en armonía y profundo respeto por la naturaleza, Pero ¿qué son apenas 500 años de colonización, comparados con miles de años de antigüedad y de grandeza, de valores y de sabiduría ancestral? ¿Ahí nos vamos a quedar? ¿O vamos a descolonizar nuestra mente para seguir evolucionando?

Coincidimos con la escritora guatemalteca Hilda Oliva, cuando en su artículo más reciente del 13 de mayo de este 2018 nos dice que la revolución es cultural, y a Latinoamérica, además de sentirla, también hay que pensarla desde el análisis sociopolítico y cultural, una América Latina que la sintamos en cada poro de la piel, pero también en la corteza cerebral, para lo cual tenemos que perder el miedo a cuestionar, tenemos que responsabilizarnos del análisis y la lectura, con la duda, porque dudar nos impulsa a investigar, a indagar y a buscar respuestas, a romper con el cerco mediático que nos ha tenido manipulados y excluidos de la memoria histórica y de la geopolítica latinoamericana, con todo y que eso implique dejar la pereza, la comodidad y la indiferencia, y asegura que Latinoamérica es rescatable con una revolución cultural que es la más poderosa de las revoluciones, porque una mente informada jamás podrá ser manipulada; que la revolución cultural es monumental y empieza desde abajo, con trabajo hormiga.

Cómo cobra sentido el llamado del Congreso Nacional Indígena, y del Consejo Indígena de Gobierno para México a organizarnos, cada uno desde sus lugares, a sus formas, a sus modos y a sus tiempos. Termine mi intervención reiterando la ilegalidad y no viabilidad del proyecto de construcción del Nuevo Aeropuerto en el Lago de

Texcoco, rechazando el endeudamiento irresponsable al pueblo de México, sosteniendo que ha venido simulándose la saturación del actual Aeropuerto Benito Juárez y que su cierre significaría pérdidas millonarias por la inversión en la terminal 2 y el Hangar Presidencial, así como de miles de empleos que dentro y en sus alrededores dependen de él; que ya existe un sistema de aeropuertos en la región centro de nuestro país que con solo eficientarlo solucionaría la demanda de tráfico de pasajeros y el traslado de mercancías, y la reflexión de que donde se ponga este megaproyecto de muerte dañará.

Necesitamos multiplicarnos, asegurarnos de que la información llegue a cada rincón de nuestra región y nuestro país, para que haya una mayor conciencia. Solo así logaremos detener los megaproyectos...

Debemos defender el Lago de Texcoco, porque es el espejo de la patria; en él la nación nace y debe seguir siendo lago, sus ríos saneados para poder rehidratarlo, para que regrese la vida a toda la Cuenca del Valle de México.

¡Que vivan los pueblos originarios de México y el mundo!

¡Que viva nuestra Madre Naturaleza!

¡Que viva nuestra Madre Cultura!

Tlakosamatic miaj,

Ométeotl

Conversatorio con Heriberto Salas y Gabriela Vega en las faldas del Monte Tláloc, Ejido Sn. Miguel Tlaixpa, 13 de febrero de 2019 (fragmento)

Heriberto Salas

...Ya arreglaron tantito la escuela, pero se llevan lo más precioso que tenemos, lo más valioso, entonces es ahí donde está la trampa que siempre nos han puesto, entonces por eso los pueblos tienen que decidir qué hacer, qué hacer con su comunidad, ponerse a platicar entre su gente como pueden levantar su propia comunidad, desde proyectos productivos, desde su escuela, su centro de salud, su medicina, que no se pierda porque aquí todavía hay herbolaria, todo eso lo tenemos que transmitir al pueblo, no tenemos que dejar perder esas formas de nosotros y nuestra autonomía alimentaria, cuando nosotros íbamos al lago nadie se moría de hambre, en el día ibas con tu cubetita o escopetita y ya traías comida para la familia o te ibas al campo a laborar ahí, labrabas la tierra, sembrabas tu maíz, habas, verduritas y comía la gente, no se moría de hambre, quizá no tenían lo que nos han inyectado ahora que son los lujos, tener una gran casa, una televisión grandota o tener dinero así líquido, nos pintan una vida bonita pero nos han metido en broncas porque hoy nuestra gente, mucha ha vendido su tierra en aquella zona.

Los de Ixtapan recibieron 4 millones y medio por sus tierras, cada ejidatario, y al principio andaban hasta en camionetas Hummer y todo eso, unos camionetones y unas casotas, bailes con los mejores grupos del momento, orquestas y pachangas de los quince años y bodas, no pues había lana, les duro el gusto como año y medio y se les acaba su feria y entonces como ya tienen que mantener la camioneta y ya no hay dinero pues ya andan vendiendo la otra tierrita y a sus hijos los están dejando en la calle, nosotros decimos si nuestros viejos nos prestaron la tierra para que viviéramos nosotros, entonces nosotros tenemos que dejárselo a nuestros hijos para que

ellos también vivan, ese es el pensamiento que también nos han enseñado los viejos de por allá, la tierra nada más es prestada, es para vivir, para disfrutar la vida y si quiero tener algo pues se trabaja no, pero hoy hasta para meternos miedo en nuestros pueblos empiezan a secuestrar gente y empiezan a robar, allá hubo muchos secuestros cuando tuvieron lana y esto permite que entre el ejército, la policía federal, la estatal y las municipales y ya estamos rodeados de policía y cuando te quieres poner al brinco por algún problema que te genera el propio gobierno pues ahí están los trancazos encima de nosotros, entonces, son trampitas en las que vamos cayendo, nos van acorralando, son estrategias que ellos han utilizado para meterse.

Gabriela Vega

Otra estrategia importante también ha sido la infiltración de los grupos paramilitares y ahorita lo que estamos viendo aquí y lo que nos comenta don Miguel de que no es en Ixayotl donde entubaron pertenece a la zona de Tequesquinahuac y de Coatlinchan bueno esas zonas es en donde les otorgaron los predios a los priistas del grupo de choque paramilitar "Antorcha campesina" entonces ahí están ellos ahorita, antes de salir Peña Nieto les dio predios en Ixtapan en Atenco y les dio predios en los Tlateles en Chimalhuacán y otra vez es Chimalhuacán, Texcoco y Atenco, entonces de esa manera estos grupos reciben las tierras, desarrollan proyectos en su mayoría inmobiliarios pero también industriales porque allá en Ixtapan es para un parque industrial, entonces ¿Ustedes no se enriquecerían, no serían millonarios si alguien les regala 400 hectáreas de tierra para que hagan lo que quieran ahí y ustedes explotan eso? Pues claro que sí, allá en Chimalhuacán el famoso

CERAO que lo manejan como parque ecológico porque el de Ixtapan en Atenco es industrial y acá supuestamente en Chimalhuacán es ecológico, pero también tienen opción en ambas partes de la urbanización de la parte inmobiliaria que es el fuerte de Antorcha Campesina, ahora ¿Cómo funciona Antorcha Campesina? Les ofrece a las personas, quítate de problemas, nos ayudas a marchar e invadimos, antes invadían, pero la verdad es que estos predios que les han otorgado en nuestras zonas han sido regalo del gobierno a cambio de que mantengan a los pueblos originarios sometidos, controlados, ¿Cómo? Por un lado, aterrorizados porque esa gente es entrenada para provocar olas de terror, de inseguridad y que la gente diga, “Ay, no algo está pasando, ya hay descabezados, ya hay letreros de quien sabe que, el narco y bla bla bla” y entonces entran las policías, el ejército y la marina y entonces los pueblos ya están controlados, la gente ya no puede salir mucho a la calle y menos de noche, cosas así. Yo he tratado con gente originaria de Chimalhuacán que dicen “estamos hartos de esa gente y ya no me importa, pero hay que parar esto” bueno pues les mandan a asesinar un familiar, le secuestran un hijo ¿para qué? Pues te callas o te callas, te quedas quieto, pero ¿Por qué lo pueden hacer? porque están ahí , otra cosa, Chimalhuacán al igual que Texcoco que ahora tenemos aproximadamente 240 000 habitantes en Texcoco, más o menos así era Chimalhuacán entonces el gobierno le da la oportunidad a estos golpeadores y empiezan a acarrear gente y gente incondicional de ellos porque le dicen te vamos a dar vivienda o te vamos a dar terreno y no te va a costar y ahí tú, puedes hacer lo que tú quieres y entonces esta gente se convierte mayoría por encima de la población originaria y entonces ellos son los que mandan, ya ellos deciden,

aquí nuestras comunidades han cuidado, siempre cuidaban con quien emparentaban quien venía a vivir en estas comunidades, en **Santa Catarina del Monte** desafortunadamente ya un hijo de Jesús Tolentino que es el dirigente a nivel Estado de México de Antorcha Campesina ya casó con alguien de Santa Catarina del monte y eso ya provocó una célula antorchista en **Santa Cata**.

Entonces por ahí vamos viendo como ellos avanzan y avanzan y avanzan, pero no lo podrían hacer si no fuera por la **complicidad de los gobiernos**, entonces, cuando nuestra gente dice es que ya no voy a votar por el PRI voy a votar por el PAN o ahora voy a votar por Morena no se dan cuenta que son lo mismo, en el caso de Morena no tiene tan abiertamente un grupo de choque como Antorcha Campesina, pero ellos actúan diferente, ellos manejan la **represión selectiva** y **tienen pistoleros a sueldo** para hacer ese **trabajo sucio**, sin que entre la marina, sin que entre el ejército porque entonces desprestigian al ejército y a la marina, entonces dicen fue un **conflicto intercomunitario** y eso justifica que **entren las fuerzas armadas** del gobierno disque a poner paz, a poner orden y ahí es donde reprimen, es todo un entramado que si los pueblos lo conocieran **se organizaría cada comunidad para contrarrestar toda esa situación**, eso es lo que nosotros quisiéramos, tener la capacidad y no sabemos cómo **hacer llegar esa información**, poner **incluso mapas** en las manos de las gentes y decirles aquí están los mapas, aquí está la información, no dejen perder sus **asambleas**, porque **en una asamblea nos escuchamos todos** y ya no hay manera de que un **presidentito municipal venga y mangonee**.

La **gente consciente es la mejor arma**, bueno nosotros que luchamos de manera pacífica no necesitamos armas pero creo que el

gobierno nos tiene más miedo a los que luchamos de esa forma porque poner claridad en la mente de las personas es muy peligroso para los gobiernos y aquí me queda claro como entró Antorcha Campesina, están en Coatlinchan, están en Cuautlalpan y están en la zona de Tequequisnahuac, porque ahí está el Piñango, Rancho el Piñango, fue lo primero que les entregaron, fueron 38 hectáreas en Cuatlalpan y luego fue en la Castilla y luego el otro que se llama Rancho El Jardín por San Bernardino sobre la que va para Los Reyes La paz, son varios predios en Texcoco, ahí tuvimos compañeros que lucharon en su momento y Morena a través del grupo de Higinio Martínez concretamente en la persona de Horacio Duarte que es de ahí de Cuautlalpan, él le arrebató la bandera de luchar al grupo de Texcoco Unido que era el pueblo de Cuautlalpan, defendiendo, entonces ellos hicieron un mitin en el centro de Texcoco, ahí Horacio se comprometió a luchar y a defender Rancho el Piñango y lo único que hicieron fue quitar al pueblo, arrebatarle la bandera de lucha y negociar y finalmente ellos entregaron, también hay que tomar eso en cuenta, nadie va a luchar por nosotros, tenemos que hacerlo nosotros mismos de la manera que decidamos y no criticar a nadie porque a veces somos muy dados a decir: ay, es que en este pueblo porque están haciendo eso, cada quien que se arregle como decida.

Miguel

Creo que lo que entubaron, lo llevan para abajo, de estos tres manantiales se lleva el agua para el pueblo.

Gabriela Vega Téllez -CPOOEM (Fragmento del discurso en las Mesas de trabajo con funcionarios de la SEGOB, región norte del Estado de México, Ecatepec, 23 de julio de 2019)

En el caso de falsos íconos de identidad regional nosotros tenemos los grupos paramilitares en el Valle de México, pues son los priístas de Antorcha Campesina principalmente. Entonces nosotros vemos cómo se nos imponen figuras grotescas en toda la región, y pongo ejemplos: este supuesto Guerrero Chimalli en Chimalhuacán, del artista plástico Sebastián [...] Y luego, además, estos grupos paramilitares distorsionan la historia regional, en base a esos supuestos íconos de identidad, que son falsos. Esa no es ni nuestra historia ni nuestros símbolos de identidad... Entonces los vemos cómo pretenden de insertarse en una historia supuestamente regional del México antiguo, lo cual es falso. Y entonces empiezan a afirmar cosas distorsionadas, falsas, como por ejemplo que los grandes pueblos chimalhuacanos eran pueblos belicosos y que se defendían o atacaban con chimallis, con escudos, y con antorchas, y ahí está ese monigote de hojalata con una antorcha.

Chimalhuacán (Ch)

Fernando Tomás González Valverde (fragmento de entrevista, Chimalhuacán, 14 de julio de 2017)

Aquí en Chimalhuacán, en la época de los 30 hasta los 45 [años del siglo XX] viene una época de antropólogos, arqueólogos y paleontólogos acá en Chimalhuacán, y uno de los más famosos que se llama Eulateles, no sé si tú lo hayas oído hablar, arqueólogo, antropólogo y quién sabe qué, que es de origen noruego, ese

Eulateles fue interesante, él fue el que descubrió la zona arcaica de Chimalhuacán, lo tiene en los libros, recorriendo varios libros, no si es que te gusta leer. Ahorita yo estoy leyendo un libro que se llama [...], pero está de lujo ese libro, bueno todos los libros son un lujo la verdad, he leído los de Gutierre Tibón, pero le voy más a Walter que al Gutierre, y Gutierre por ejemplo menciona a Chimalhuacán con sus pescadores, y todo, no te digo en qué página, porque si no, no te vas a poner a leerlo. Y este Francisco Del paso y Troncoso, es en el que describe toda la historia de acá de Chimalhuacán, también hay otro libro, que me acaban de pasar, uno que se llama de Arqueología Mexicana que está fechado en diciembre, en donde sacan todo el nombre de Chimalhuacán.

En mi época de niñez, conviví mucho con esos antropólogos y arqueólogos, o sea, porque venían y hacían excavaciones aquí en el ex Lago de Texcoco, aquí encontraron a los de Chimalhuacán, no que dicen que un pedacito de temporal, no, antes estaba tapizado de tezontle y también de islas prehispánicas, allá en el Conalep había un géiser, donde había mucha, muchísima agua, y nosotros los pescadores íbamos en nuestras canoas, nos íbamos allí a surtir del agua, porque nosotros casi siempre vivíamos en las islas prehispánicas y siempre estábamos con nuestros campamentos, ahí vivíamos, ocho, quince, veinte días, hasta un mes vivíamos allá, en el lago, en el lago; por ejemplo en el Tepalcate que es lo que perdimos, había una isla prehispánica, la más hermosa, la más bonita, pero un desgraciado antropólogo, dijo que aquí no era importante y lo arrasaron, no dejaron piedra sobre piedra y ahí en el mero centro había una cosa que para nosotros era algo interesante. En el centro había un montículo de piedras muy bonitas y luego en el mero

centro había un nopal, pero un nopal grandísimo, y nosotros teníamos, pues sabes que toda la Cuenca del valle de México o las mayorías de las gentes, siempre dicen que ahí va a ser la fundación de Tenochtitlan, llámese Chimalhuacán, ahí en El Tepalcate que se iba a aparecer...

En el cerro tenemos otra cueva, se llama la Cueva del Chivo o del Tlalcoyote, caminas como 20 metros para ir llegando a la entrada de la cueva, y ahí cada año vamos nosotros para el equinoccio de primavera y de verano, está muy interesante, muy bonito, y te digo ya que entras vas caminando, primero agachado y después vas de pie, unos 15 metros, llegas a lo que da y ahí está la luz, y luego en el equinoccio de primavera y de verano, el sol, ya ves que nosotros generalmente generamos sol a sombra, pero ese día cae perpendicular y se pierde, entonces ahí llegamos y nos paramos.

35 años en el lago que anduve de pescador, había varias variedades de peces, tenía desde el camarón de río, ajolotes, pescado amarillo, pescado blanco, carpas negras, blancas de cascarilla, de todo tipo, que por genética iban saliendo diferentes variedades, que era lo que había en nuestros lagos, todo eso pescábamos, pero lo que más pescábamos eran unas variedades endémicas del Lago de Texcoco. Es bueno que señale que antes existían 5 lagos, que eran Chalco, Xochimilco, Texcoco, Tzompanco, Xaltocan.

Tengo un gran amigo, que nos queremos como hermanos, él fue pescador, y cada vez que nos juntamos, nos ponemos a chillar los dos, diciéndonos: ay, te acuerdas cuando tal y tal, y cuando agarrábamos esto, o sea, yo todavía estoy viviendo en esas épocas, de mi niñez, de mi juventud y adolescencia.

Nosotros pescábamos en todos los lagos, cuando platico con otras

personas les digo, a Chimalhuacán, a nosotros como pescadores nos denominaron los “fenicios de los lagos”, por ejemplo, a mí me toco pescar en el Lago Texcoco, que era el más grande y el de agua salada y teníamos por ejemplo el de agua dulce que era el Chalco-Xochimilco íbamos para allá a pescar, o en su defecto íbamos a Xaltocan y Zumpango. Íbamos a pescar allá en el Peñón, a todo ese lago nosotros le llamábamos por nombres determinados que solo nosotros sabíamos, por ejemplo, ahí, le llamábamos “la sombra”, porque como había muchos árboles y se proyectaban en el lago, entonces por eso le pusimos la sombra.

En la isla prehispánica donde nosotros poníamos nuestros campamentos o ranchos, para mí era una fascinación, había enterramientos de nuestros prehispánicos.

Cuando llegaba uno de pescar, ya estaban los platos de las personas, y llegaba uno y escogían su pescado, las otras variedades de pescado se exportaban a Japón, Inglaterra e Italia.

Mis papás por ejemplo, mi abuelito, mis bisabuelitos, fueron mercaderes, se dedicaban al comercio, y se iban a vender, por ejemplo, lo de Chimalhuacán se lo llevaban a Cuautla, luego de Cuautla se lo llevaba a Acapulco y se iban yendo así, llegaron hasta Centroamérica, en sus ventas, yo tengo por ejemplo, muchas cartas, de cuando mis abuelitos andaban en Centroamérica y en el norte de nuestro país, y el correo era, a través de los mismos grupos de mercaderes que iban en toda la República, y cuando unos ya venían de regreso, preguntaban –tú a dónde vas y si decían para México, pedían que se llevaran las cartas, antes no habían timbres postales, sino que había ese tipo de comunicación.

Cuando nosotros estábamos en la isla, de aquí del pueblo,

llevábamos nuestra cazuela, y teníamos nuestro **tlacualero**, que significa el que provee el alimento, y ese es el que nos llevaba nuestras servilletas con **tortillas** y todo ese tipo de cosas, cuando no llegaba el **tlacualero**, **agarrábamos nuestro fúsil y nuestra canoa** y nos íbamos a **cazar patos**, por ejemplo, si éramos 10 personas y matábamos 20, pues nos tocaba de dos patos por persona, se **desplumaban** y toda la cosa, teníamos unas cazuelas grandes y con aceite de los **chichicuilotos** que también caían, con su grasita, y luego hacíamos **salsa** con el molcajete. Siempre en mi casa tenemos **Ahuautle y charales**, y mi esposa casi siempre los prepara, a ese tipo se le llama “gastronomía, alimento prehispánico”. La cocina prehispánica de **Chimalhuacán** que todavía comemos, es el **ahuautle**, el **michmole (michi es pescado, o sea que es mole de pescado)**, el **poxiahuac**, tenemos el **pato silvestre**, los **chichicuilotos**, entre otros. El **ahuautle** lo molíamos en el molcajete con un tejolote, y se hacía la **masa**, después se hacían **tortitas**, se ponían sobre la sartén o el comal y era pura comida de aquellas, creo que por eso también, en **Chimalhuacán** y en toda la **rivera de los cinco lagos**, todavía hay mucha gente longeva, porque como comíamos mucha proteína.

Cierro los ojos y recuerdo que antes, volteaba a ver a 50 metros hacia el **cerro**, y todo era una maleza de nopales, de muchísimas plantas, por ejemplo: la maravilla, que era un arbusto que casi no nos dejaba pasar por la vereda, y ahí no había mucho espacio para **sembrar**, generalmente en donde **sembrábamos** más, era por el ejido de **Santa María de Chimalhuacán**, que yo por cierto, **todavía siembro** por allá en una parcela, siempre **siembro** mitad **frijol** y mitad **maíz** y le **voy alternando**, lo típico que se **sembraba** aquí era el **frijol**, el **maíz**.

Cuando comenzaron a secar los **lagos**, se iba bajando el **lago** y se

iban creando **chinampas** o se **sembraba** una cosa que se llama los **almácigos**, los **almácigos** era una cosa en donde **se sembraba toda la planta que uno quisiera**. Después ya se dio mucho más en las orillas flores, y se comenzó a **sembrar** el **nabo**, la **zanahoria**, la **lechuga**, los **rábanos**, las **coles** y partes algunas de **maíz**, y se daba mucho la flor de cempasúchil y la amapola.

Cuando comienzan a secar los **lagos**, nosotros **aprovechamos las orillas** para ir **sembrando**, porque ni siquiera estaba lodoso porque se iba secando. Antes por aquí bajaba una **cascada** y todo esto era **agua**, y nosotros veníamos a pescar aquí.

En **Zumpango**, está el Gran Canal, pero casi en el centro esta una arquería de piedra blanca bonita y dice: este canal se hizo para disecar el **Lago de Texcoco**, y hecho por don **Porfirio Díaz**...

Desde la época prehispánica quisieron los españoles sacar el **agua**, ellos comenzaron a tapar todos los **canales** que se habían creado para intercomunicación.

Entrevista a carnavaleros, San Pedro, Chimalhuacán, 28 de enero de 2018.

Luis García Carrasco: Comparsa Chimalli.

Soy originario de Chimalhuacán, original de **Santa María Nativitas**, cerca de la cabecera municipal.

Todas las **comparsas** tienen una mesa, ocupo el cargo de tesorero dentro de la comparsa. En el caso de nosotros si, como bailamos 3 días el primer día bailamos en el **barrio de San Pedro**, el día de hoy el domingo como somos originarios de aquí de la cabecera municipal bailamos en la cabecera municipal y el día lunes hacemos recorridos

por los **barrios** donde nos llegan a invitar el día de mañana **día de San Juan** vamos a estar en **San Juan Bautista** y vamos a iniciar nuestro recorrido

Si hacemos una logística, ya que, el sentido de las calles y además la forma como está situado el municipio las calles están pequeñas, Nosotros hacemos un recorrido estructurado vamos viendo de no venir en contraflujo de la vialidad de los carros, lo hacemos de esa manera, hacemos una logística previa y solicitamos paradas, que nosotros llamamos paradas a la gente que nos recibe. La gente nos recibe y nos invita el Tequila y la fruta.

Somos 22 **charros**, con el cajero somos 23, más las **charras**, estamos hablando de 46 ó 47 **charros**.

Chimalhuacán tradicionalmente se caracteriza por tener muchas orquestas, la que nosotros contratamos se llama juvenil [...] Castillo, pero hay infinidad de orquestas y la mayoría viene de la familia Castillo

El **carnaval** tiene más de 100 años, nosotros tenemos apenas seis años dentro del **carnaval**, pero hemos bailado con otras **comparsas**, originalmente bailamos con "**Cahui**" y la **Comparsa Caudillos**, de ahí nos desprendemos, como somos mucha familia se desagregó y fue que hicimos la comparsa **Chimalli**.

Se dice que es una mofa al imperio francés, surge en **San Agustín**. Había gente que trabajaba en el imperio y esto se hace como una mofa, por eso los trajes son dorados y las caretas son blancas con ojos azules, es una mofa al imperio francés, a **Maximiliano**.

El **Lago de Texcoco** es nuestro origen, aquí hay una **leyenda de la sirena**, en el carnaval se usa el **lago**, las chalupas y **las sirenas**, que son el origen de **Chimalhuacán**.

La pareja con la que bailo es mi hija, a mi hijo no le agrada mucho, pero por darle el gusto a su papá lo hace. Yo vengo de una herencia tradicional de **carnaval**, mis abuelos y tíos que ya fallecieron todos fundan la **Comparsa "Las calaveras"** aquí en **Chimalhuacán** en 1947, ellos fueron de los iniciadores en el **carnaval**. Nosotros tenemos un eslogan el cual es los herederos de una gran tradición de **carnaval**, es nuestro eslogan porque nuestros abuelos y nuestros tíos bailaron y fueron iniciadores en la cabecera municipal.

Pertenecemos a un grupo de casa de cultura y ahí son más de 100 **comparsas**, entre **comparsas de charros, de niños y de andancias**, pero son más de 100 **comparsas**.

Chimalhuacán sin **carnaval** no sería, es parte de la cultura de **Chimalhuacán**, pero es tan arraigada que **Chimalhuacán** lo realiza de hecho es el **carnaval** más grande del mundo, dura más de 3 meses y para la gente originaria de este lugar es maravilloso y te puedo decir que hay muchos **charros** que no son originarios de **Chimalhuacán** pero que les gusta y se han empapado de esta tradición.

Adolfo Valentino Delgado: bordador, artesano de Chimalhuacán.

Empecé a los 18 años y ahorita tengo 50 años, que vienen siendo 32 años de trabajar de artesano

Lo herede de familia de antaño, más que nada mi bisabuelo es el que se dedicaba a bailar carnaval y a sus hijos enseñó a bordar, vaya es lo que ha trascendido en nosotros la familia Valentino

Anteriormente los bordados eran muy limitados ya que el material era muy caro, supuestamente lo que me dice mi abuelo se hacían chaparreras no eran trajes bordados. Mi abuelo decía que en 1915 más o menos inició a bailar y fue cuando él comenzó a ponerse un

traje bordado que era nada más de 10 cm que viene siendo un arco en la abotonadura o lo que es el arco en el pantalón y en chaquetillas eran hojitas o florecitas, ya hoy va evolucionando porque ya piden por ejemplo calaveras, o ponen un jaguar, en este caso son escudos, chimallis, porque ahorita estamos con ellos.

Yo trabajo en canutillo, que es hilo francés metálico y la fantasía. Se ha introducido ahorita ya lo chino desgraciadamente porque es lo más barato. Yo en mi bordado trabajo canutillo, oro, plata y mate.

En un traje muy vistoso gasto de 2 kilos hasta 3 kilos, que viene siendo el pantalón, chaquetilla, saco, corbatín, bota, guantes y sombrero doble carpeta.

Hay trajes desde 50 hasta 70 y 80 mil pesos, hoy hay quienes piden más, tengo un pariente que también se dedica a esto y él ya los está dando hasta en 100 mil pesos.

Supuestamente el charro era por hacerle mofa a Maximiliano y Carlota, la emperatriz que venían con trajes bordados y aquí fueron innovando porque antes no se bailaba en parejas, sino los hombres eran los que se vestían de mujer, después iniciaron las caretas con barba ya que Maximiliano tenía barba.

Este año integré a 2 personas para enseñar a bordar trajes, para que no se pierda esto.

El carnaval tiene cosa de buena salud y mucha borrachera porque, aunque estén enfermos se levanta, toman y se les olvida la enfermedad, a veces no hay que excederse, mis padres y abuelos me decían: no tomes que no es necesario estar ebrios para disfrutar un buen carnaval.

Agustín Pacheco Rodríguez: cajero de la comparsa San Pedro y

fundador de la misma

Llevo 15 años en la **comparsa** y la heredé por tradición de mi padre y mi abuelo. Mi abuelo era integrante de una orquesta que tocaba en varias **comparsas**.

El **carnaval** es una actividad principal de **Chimalhuacán**, entre otras está **el baile, el bordado y la comida**. El **carnaval** tiene más de 110 años. La careta es una mofa a **Maximiliano de Habsburgo** que fue emperador de México, él acostumbraba a tener la barba larga y piel blanca. Se hizo exactamente una mofa hacia Maximiliano por las costumbres que tenía en la burguesía principalmente en el castillo de Chapultepec.

La **Comparsa de San Pedro** se compone de 20 a 22 integrantes más el cajero, seríamos 23. Hacemos recorrido en el mismo barrio el cual es el **Barrio de San Pedro**. El **carnaval** se puede ocupar en **diferentes festividades** durante el transcurso del año, ya sea **festividades** de cada barrio, de las iglesias y hasta en **cumpleaños** de alguna persona importante.

La **fiesta patronal** de mi barrio es el 29 de junio que es **San Pedro y San Pablo**. Comúnmente en el **Barrio de Chimalhuacán** y en el **Barrio de San Pedro** se festeja primeramente **San Pedro** y a la semana siguiente **San Pablo**.

Considero que el **carnaval** tiene mucho futuro, porque los niños, las nuevas generaciones desde pequeños oyen la música... y yo en lo personal lo he visto porque a mí me pasó desde pequeño: oigo la música y se me mueven los pies con el solo hecho de oír el ritmo de la música de **carnaval**.

Rosa Valverde Buendía (Entrevista, San Pedro, Chimalhuacán, 4 de marzo de 2018)

Me dedico al hogar, soy originaria de Chimalhuacán. Del lago se obtenía el pescado, había de dos tipos, uno que era como morenito y le decían pescado amarillo y un blanco muy bonito y también había patos, patos de la laguna que le nombraban y también había muchas carpas y otros que se llamaban juiles, también había acociles y garzas y alcatraces que eran blancos y grandes

En partes del lago había agua salada por eso había buenos peces, pero la laguna era de agua dulce. La laguna estaba en la parte baja, de donde está el Peñón ahí empezaba todo abajo.

Chimalhuacán era una maravilla, acá donde está la capilla en San Pedro había dos fresnos, el que estaba entrando a mano izquierda salía el agua debajo del fresno y corría hacia abajo, había zanjas y toda esa agua era limpia y llegaba a la laguna y se mantenía la laguna con los pozos que estaban en el pueblo

No recuerdo cuando secaron el lago, pero si fue muy triste porque nosotros no teníamos agua potable, nosotros bajábamos a lavar a los pozos y fue muy triste cuando se empezó a secar, muy rápido se acabó, antes había muchos pozos. El gobierno nunca nos avisó nada, solo se comentaba.

Al empezarse a secar la laguna también los pozos comenzaron a secarse y afectó mucho a varias personas del pueblo que se mantenían de la laguna porque iban a pescar, traían el pescado de dos clases para vender y también había un gusanito que hacían requesón, lo molían y lo ponían en un bote y ahí lo hervían, le ponían chile guajillo y epazote y era riquísimo, lo colaban y lo andaban

vendiendo y era muy sabroso, nosotros lo comprábamos mucho, mi papá no fue pescador, fue campesino.

Si afectó mucho, porque la gente que vivía de ahí le fue muy mal, había una familia que fueron muy buenos pescadores y tiradores traían garzas y alcatraces; eso no lo hice pero mi mamá si lo llevo a hacer, a mí me tocó hacer el ahuautle, hasta la fecha, tiene poquito que comimos lo compramos pero antes se molía a metate no había licuadoras, con el desecamiento se afectó mucho a los campesinos porque se fueron bajando los pozos y ya no había con que regar y ya solo el temporal de la lluvia después que se fue bajando el agua. El papá de él compró un motor con eso sacaba el agua y regaba era campesino, los que tenían pozos podían sembrar, pero después hasta eso se acabó.

Había partes de terrenos que se llamaban tlatales de ahí se sacaba el tequesquite una cosa blanquita que se juntaba de ahí por el Peñón, hasta venían carros grandes a comprar, eso sí le tocó a mi esposo y a mí, a ayudarlo a juntarlo para que lo entregara, se le daba la utilidad para la cocina y para aseo personal, antes no había champú y el tequesquite servía como champú a se echaba polvo del tequesquite y con eso se lavaba toda la cabeza también lavaba uno sus almohadas porque no usábamos suavizante ni detergente, con eso se lava y con jabón de pasta y quedaba muy bonita la ropa; los elotes también se hacían con granos de tequesquite y sabía muy sabroso también se usaba para los tamales y para poner a los frijoles porque los de antes tenían la costumbre de que con eso no se agriaba, era producto salino, tenía muchos usos, también a los nopales se les ponía y no corría el riesgo de que se agriara.

Le nombraban las canoas de Santa María ahí hicieron un tejado

muy grande como chinampas después **hicieron zanjas** y a la orilla de las zanjas **sembraron alcatraces**, era una maravilla y rosa de Castilla y una rosa novia que era más rojita que la de Castilla, con la de Castilla se bañaban las señoras y bañaban a sus bebés y la ropa quedaba con un muy buen olor. En varias casas había temazcales mi abuelito tuvo uno lo prendían con leña por la parte de atrás y se calentaba mucho y ellos el **agua** la cargaban en tinajas y la metían en el **agua** caliente y la fría y se bañaban, una cosa muy rica que hasta la fecha lo han recomendado, y ahora solo hay en **Texcoco**.

Hacíamos **peregrinaciones a la Basílica** y también se hacían **peregrinaciones en el Peñón de los Baños** hasta ahí daba el **lago**, nosotros íbamos al **Cerro de Chimalhuache** subíamos como a dar la vuelta o ver los **terrenos** y desde ahí del **Chimalhuache**; usted veía para la parte donde estaba la **laguna** y nada más de veía que brillaba y era una inmensidad no se le veía fin porque estaba debajo de **Texcoco** y daba hasta el **Peñón** y de ahí se repartía a **Ecatepec**

Mi esposo era **campesino, cosechaba zanahoria, cebolla, coles, espinaca, acelgas, habas verdes** que después se secan, las **cosechaba verdes** y después **se secaban** y ya **las vendíamos** para comer **habitas en caldillo**, pero primero verdes y se hace la **carne de puerco** con **habas verdes**, era una cosa riquísima

La calle por la que entramos que se llama Los Patos. Se llama así porque se dice que por esa calle bajaban los patos al **lago**, parvadas de patos, por ejemplo si había patos el punto de reunión era en la esquina y cuando regresaban subían y se iban metiendo cada uno a sus casas, por ejemplo, si aquí había 30 patos eran los que regresaban, y así salían igual al siguiente día, nosotros los vamos a encontrar, ellos andan comiendo todo el día y ya subían a la orilla, y ahí era

donde veíamos a todos los patos, si alguno se había equivocado o andaba de novio con una pata y se iba a otra casa estaba chille y chille, hasta que lo desconocían en la casa y decían no es de aquí. Mi mamá llegó a tener 110 patos, ya se perdió eso de tener patos, son algunos contados, pero ya los compran, antes no, antes aquí las patas ponían los huevos y nacían y aquí se quedaban

Sí, tenemos tierra, pero ya no hay modo de sembrar porque ya no hay agua y la potable pues ni utilizarla para riego, si uno quiere sembrar algo ya es temporal, se hace cuando llueve, pero ya no. Mi esposo antes tenía su motor y tenía su pozo con que regar, pero ahora ya no hay nada todo se acabó, quedamos muy mal.

Aquí la fiesta patronal del Barrio San Pedro se celebra el 29 de junio se acostumbra que se lleva mañanitas, los grupos locales de este barrio lleva mañanitas y si por ejemplo cae miércoles se atrasa al siguiente fin de semana porque también está la festividad del barrio de San Juan, nunca se adelantan para no chocar con otras fechas. El 29 de junio también se celebra el Día de San Pablo que es el barrio vecino ellos se atrasan porque coincide con la fecha de nosotros entonces vamos primero nosotros y después ellos

Se utilizan todavía los mayordomos son como 30, es el mayordomo que es el presidente, después el tesorero y también hay mesas de obras y festejos cada barrio tiene diferentes mesas y se organizan diferente, anteriormente se nombraban, pero hace como 20 ó 25 años se acostumbra que, si yo tengo un grupo yo funjo como presidente para que no decaiga eso.

Los barrios originales son Santa María Nativitas, Santo Domingo que es la cabecera municipal, San Pedro, San Pablo, San Juan Xochitenco, Xochiaca, Santa María, Cristo Rey, San Agustín, Sagrado

Corazón, San Sebastián y la Malena. El carnaval se originó en San Agustín había una señora originaria de Chimalhuacán, San Agustín, que trabajaba en una casa para unos franceses y a modo de burla para ridiculizar importó las tradiciones de los franceses por eso es que se hacen las cuadrillas y son como tipo de vals, las caras afrancesadas, güeros y barba blanca también se festeja la fiesta patronal de Santo Domingo de Guzmán que se hace en la parroquia se hace el 4 de agosto ese es de todo el pueblo de Chimalhuacán y la fiesta grande que anteriormente era el 7 de octubre se festeja la Virgen del Rosario y todos los barrios se organizaban y empezaba el 7 de octubre y el fin de semana le tocaba a otro barrio y así se iban dividiendo hasta acabar el mes, era una fiesta de cada ocho días. El patrón del pueblo es Santo Domingo de Guzmán y luego sigue la Santísima Virgen del Rosario a ella se le festeja 7 de octubre y vienen peregrinaciones

El carnaval es de tres meses empezó por el 20 de enero y acaba el 17 ó 24 de marzo depende como caiga la cuaresma porque a veces se adelanta 40 días antes. El domingo pasado fue el desfile y no participaron todas las comparsas porque hay diferentes corrientes ideológicas ese desfile lo lleva a cabo el que organiza el municipio y hay mucha gente que no está de acuerdo entonces no participan todos, pero desfilan alrededor de 100 comparsas, entre comparsas y lo que llamamos andancias que son los disfrazados y los que sacan su otro yo

Sí, hemos participado en las comparsas, baila mi nieto y en la que participamos tiene alrededor de 50 años y también participa mi hijo es como todos, de familiares y amigos

No conozco ninguna leyenda. Hay lugares que tienen nombres

antiguos de cuando existía el lago como el de la compuerta que está aquí a dos cuadras, de ahí se veía como salía el agua y se veía clarito como estaba la arena y como salían los gorgollos, también en el Molino donde ahorita está el museo ahí había un ojo de agua muy grande corría mucha agua. Todo el cerro tenía agua era una preciosidad ahorita ya lo arreglaron muy bonito, pero antes eso era natural. Al que se le llamaba El Puerto o Embarcadero era porque cuando no había camiones había unas canoas y de ahí se subían las personas y los llevaban por medio de la laguna salían de acá del puerto y no sé a dónde llegaban. El Barrio Pescadores se formó últimamente y lo nombraron así porque está donde estaba la laguna, por ejemplo las casas tienen sus nombres, por aquí hay una casa muy grande o rancho ya se vendió pero ahí le nombraban el Rancho el Alonso y de ahí van teniendo sus nombres por ejemplo el de los tlateles había otro que se llama Tepalcate, La Mojonera, Tlatel San Juan, Tlatel Xochitenco, ahí ya van cinco tlateles, un tlatel es un terreno, una hectárea o de 3, de 5 o de 10 y ahorita tiene nombre de tlateles.

Cocino, por ejemplo, cuando viene el pescado y le llamamos mixmole. Me enseñaron a hacerlo y a mi hijo le gusta mucho, el mixmole es mole de pescado en chile verde con tomate, se le pica cilantro, xoconostle, igual si quieren se le puede poner nopalitos, el pescado ya debe estar cocido todo y en 5 ó 10 minutos ya está listo se usa el pescado blanquito, yo lo veo cuando ya lo traen con cabeza roja ya no lo compro porque ya es de hace dos o tres días, acá también se hace el charal eso no lo supe hacer antes lo ponían a secar y no había necesidad de que le pusieron sal porque el pescado traía su propia sal, eso yo no lo hice.

También hacía **pato** porque también lo vienen a vender ese sí lo sé hacer, lo hago con **chile rojo** y **lenguas de vaca**, al **pato** seco se le pone **cilantro** y el **xoconostle** **cebolla**, **ajo** y luego ya se hace el **mole** y se cocina con el caldo que salió del **pato** es muy rico también probé la **garza** porque había una señora que lo hacía y cuando yo iba con ella me daba mi **taco de garza o de alcatraz**, pero yo no lo hice. También hay **tamales de tripa**, antes cuando salía había una carretera que era la orilla de **Santa Cruz** y **lo Pescadores**, también sé hacer la **carpa** que se limpian, se abre y se guisan en el comal también con **cilantro**, **cebolla**, **xoconostle**, se hacía picadillo todo y se pone en **hoja de maíz** y ya se pone a la **carpa** y encima le poníamos hoja y así se come, luego se empina el **tamal** y si ya no le sale agua es señal de que ya está listo.

El **pato enlodado** no lo hice yo, lo hacían los **pescadores** y ni lo limpiaban porque lo **enlodaban** y **prendían la fogata** y **ahí los echaban** y ahí lo hacían y se despelleja, quedaba pegado el barro y ya por eso estaba toda la gente sana, en el mes de noviembre se hacen **tlaxcalis** que son las **gorditas de maíz fresco**, aquí todavía hay mucha gente que lo hace porque paso de generación, tienen forma triangular y son dulces, a mí me gusta hacerlo es muy bueno y lo hago solo por amor, para mi familia que lo coma.

El **ahuautle** está muy caro, hay una señora que lo vende bien limpio porque tienes que **limpiarlo** porque está lleno de tierra; se acostumbra a **limpiarlo en un comal de barro** porque ahí va cayendo la arena y queda bien limpio, toda la gente de antes sabía limpiarlo más, se **molía en el metate**, había una señora que lo vendía, sus papás fueron **pescadores** y ella si comió de todo y sabe hacer de todo, ya está más grande, a ella se lo traen a entregar por bulto, todos dicen

que se compre con doña Rafa porque con ella es seguro que esté bien limpio y que no tenga tierra, y si ella no puede limpiarlo pues pone a limpiar a sus hijas porque ella les enseñó, el **ahuautle** se prepara con **chile verde** con **cilantro** con **nopales** se muele y se le pone **huevo** para que las tortitas amacicen.

Los **señores pescadores** de acá sabe cómo lo hacían, antes **había tule en las zanjas y lo cortaban y hacían manojos y ahí iba a poner el mosquito** y ya después ellos le **sabían su tiempo y lo sacudían y es como lo traían** y ellos hasta lo iban a entregar, ya luego ya no había de que lo fueran a entregar, sino con un señor llegaban todos los **pescadores** y ahí **le llevaban el mosco, el ahuautle**, y ahí él **lo vendía**. Es muy caro y muy sabroso y tiene mucha vitamina el precio ronda en los 500 pesos lo que se le llama cuartilla y equivale a kilo y medio, sí, está muy caro.

Abraham Noriega González (entrevista en el Cerro del Chimalhuache, 1 de noviembre de 2018)

Mi nombre es Abraham Noriega González. Soy originario de **San Lorenzo Chimalhuacán**.

Bueno pues los pueblos Chimalhuacanos los primeros registro se encuentran en Nayarit, Colima y Jalisco fueron haciendo una peregrinación hasta que se asentaron aquí, de hecho llegaron a asentarse antes que los propios aztecas, el mapa Quinatzin dice que en 1259 se fundó el último señorío prehispánico y Piña Chan ahí donde está el Deportivo Tepalcates, ahí encontró un basamento piramidal de mínimo 10,500 años, entonces esos pueblos Chimalhuacanos se llaman así porque muchos piensan que son hacedores de escudos y rodela pero aquí no hacían ni escudos ni

rodela de hecho era una tribu pequeña, pero los pueblos Chimalhuacanos conservan, así como los judíos, celosamente su genealogía su heráldica, los pueblos chimalhuacanos son los que conservan el escudo, conservaron puramente su raza y su historia ellos se creen descendientes, **son hijos de la vía láctea** porque nacen del sur **"la rana"** y hacia el norte **"la serpiente"** entonces el escudo es el cerro, es una especie precisamente de este semicírculo y encima está la rodela, entonces es la forma de espiral, cómo está trazado tanto el escudo, el cerro, sus centros ceremoniales y los pueblos, fueron trazados así. Por eso son hijos de la vía láctea, porque tienen la forma de la vía láctea de espiral, es como hacen sus edificios, sus centros ceremoniales.

Si, ahorita no recuerdo pero el **rey de España** le mandó pedir al virrey un censo y entonces los sacerdotes como el virrey y algunos gobernantes jurisdiccionales hicieron un mapa, un levantamiento, entonces ahí aparece como está la forma de los lugares en donde están edificadas actualmente las iglesias, por ejemplo aquí en **San Lorenzo Chimalco** que es el lugar del escudo pero también se llamaba **San Lorenzo Mizquiquitlan**, ahí por ejemplo le pusieron **San Lorenzo** porque es un santo relacionado con el fuego, entonces los españoles decían bueno aquí hay fuego, en **San Agustín** la iglesia todavía está con piedras de la pirámides y en **San Sebastián** también había una como capilla, aquí hay muchas capillas y estas capillas no son de ahora de los españoles, aquí los de esta zona y los pueblos precolombinos tenían ya sus capillas y aquí en la de **San Sebastián** existe una de la **rana** (ahí dónde está la iglesia había una capilla de la rana) los pobladores tienen la rana, el señor Pepe Buendía tiene la **rana**, él la sacó de ahí, y de este lado Los pochotes ahí está la

serpiente, esto está en las crónicas novohispanas, ahí vienen todos los mapas y tienen esta figura y físicamente se pueden ver todavía.

[Sobre la Cueva del Chivo] ...Sí, pues como su nombre lo dice y la forma de la entrada **son los cuernos de un chivo, aquí se aparece un chivo** entonces las personas lo siguen y muchas veces te lleva a otros lugares donde existe una **cueva** en la que se escucha la caída del **agua** y un **pozo profundo** entonces dicen las personas que entras y ya no sales o que a veces sales años después, entonces la gente cree que es el **diablo**, que **Satanás** es el **chivo** porque el **chivo** está relacionado con el **diablo** y el borrego con el cristianismo, pero también en esta pirámide, cómo podemos ver adentro lo que se hace es una **ceremonia del paso cenital** algunas crónicas de los frailes que mandó hacer un virrey, unas crónicas relatan y aparecen en los mapas que se le denomina el **lugar de adoración de los antiguos**, entonces allí se dice que **arrojaban niños por el hoyo** que se ve arriba y los arrojaban hacia una cama y lo hacían en **sacrificio**, todavía aquí está la bajada **Los Pochotes** en la zona arqueológica Y si nos plantamos en el deportivo **San Lorenzo** en el panteón **San Lorenzo** podemos ver la forma del **Chimalhuache**, donde está la cruz donde se cree que está la rana y de este lado es la **bajada de la serpiente** de los pueblos **Chimalhuacán** todavía ayer incluso se vieron **bolas de luz y de fuego**, como bajan sobre esta orilla no podemos incluso ayer, hay una fecha específica que se puede ver todos los **Jueves Santos** a partir de las 12 hasta las 3 de la mañana.

Es que de este lado y se ve una rana que es o a que hace referencia a la rana y a los hijos de la vía láctea, es este un recorrido es un trayecto, y donde está la **rana** es la parte femenina para los pueblos **Chimalhuacán** y este, este antropólogo ahorita no me acuerdo es

arqueólogo, paso a paso la dibujo donde está la cruz de hecho, ahí aparece en el mapa lugar de la cruz **lugar de oración de los antiguos**, por eso está en la cruz porque siempre han habido ahí cosas que no tienen explicación, sobre todo de luces y entonces baja, baja hacia este lado y es la **serpiente** que penetra la **tierra** y dentro de esas hay un **hoyo** y dentro de ese **hoyo** está una **serpiente** que cuidaba a este **cerro**, cuidaban la naturaleza, si tú excavas y haces atentados contra la flora y la fauna, esa sí te molestaba, te corría del **cerro** la **serpiente que brillaba**, todos los pueblos la podían ver cuando salía a descansar y cuando llegaron algunos dicen que de Xochimilco pero todos coinciden que fueron de Tepoztlán, llegaron por la **serpiente** se la llevaron y se empezó a secar el **Lago de Texcoco** y la fauna empezó a migrar dice la gente que veía cómo se llevaban las las liebres los zorrillos, las parvadas de pájaros las serpientes, las hormigas, todo se iban hacia una dirección y entonces los niveles del **lago** y de los **manantiales** empezaban a bajar y estaban muy tristes todos los pobladores hasta que se escapó y luego, luego, los pobladores empezaron a notar cómo volvieron a sus niveles y entonces la **serpiente**, la ven durmiendo sobre el **cerro**, es lo que tenemos.

Aproximadamente en 1950, la última vez que la vieron y es a partir de entonces, llegaron de Tepoztlán, dicen que la se la llevaron, está amarrada por allá. Es una **serpiente** de agua. Hasta qué edad es la leyenda de este, este **cerro** o sea cierto porque ahí está este, es esa imagen sobre la roca madre.

Fernando Tomás González Valverde, (Fragmento de entrevista el 27 de junio de 2019)

[...] Como nosotros acá en Chimalhuacán fuimos, digamos, compañeros de la Triple Alianza, esos, cuando Chimalhuacán, tenía broncas Texcoco, Chimalhuacán lo apoyaba y cuando Chimalhuacán se iba a conquistas hacia el sur (Chalco, Tlalmanalco y por allá), ellos nos ayudaban a nosotros.

Más o menos la [leyenda] del “Chivo”, a como la tengo escrita, pues ya la escribí. Más o menos te voy a dar un extracto... Es una cueva que siempre existió en el pasado, ora’ sí que desde que fue el Chimalhuaches, esa cueva ya estaba ahí. Antes la entrada era muy amplia inclusive cuando los campesinos íbamos al cerro y por ejemplo nos agarraba el agua, ahí metíamos al ganado una parte para que se pudiera guarecerse del aguacero, uno también y ya. Pero empezó la leyenda de que había personas que veían por ahí pues cosas del “Maligno”, cosas del “Diablo”, cosas del “Chamuco” y que ya realmente pasó a formar una leyenda, ya ves que empiezan a más o menos a achicar un lugar... ¿Cómo se dice?... estigmatizar, empieza a estigmatizar aducen que ahí se aparecía “El Diablo”. ¡Total! Que la gente ya como lo publiqué, este... decían que una vez un hombre, que dijo una parte de la leyenda dice: Una vez fue un hombre a “La cueva del Chivo” que se iba enfrentar al chivo, entonces cuando llegó (que iba armado, yo creo), cuando llegó a la entrada que estaba todo oscuro, pero que en el fondo veía que había dos ojos que como que lo miraban. Entonces decía “a mí me vale gorro, ahorita me lo corto” llevaba su remo y se lo aventó, pero de ese impacto que dio no soltó la punta, cuando sintió que lo jalaban hacia adentro y lo jalaron hacia adentro y después él lo soltó y

cuando se dio cuenta él, ya el remo se había desaparecido, ya se lo había llevado “**El Chivo**” y “**El Chamuco!**”

Es un fragmento de lo que yo escribí. Digamos, es una parte del **Chimalhuache**. Hablo, por ejemplo, de eso, del remo, hablo de una especie de sacrificios que se hacían en la entrada, o sea unos **ritos**. Inclusive, nosotros ahora, todavía en la actualidad, termino con lo siguiente, tenemos en la actualidad todavía una **costumbre** de que vamos casi dos veces por año, que ya es de ley; podemos ir y ver cualquier día; pero esas fechas vamos porque son los famosos **equinoccios** y entramos ahí a la cueva y luego en la **cueva** es donde supuestamente es en el **cenit de julio y de marzo**, cuando baja la luz así, perpendicular y uno está parado en esa oquedad. Y se pierde la sombra de la persona. Cuando no está, digamos, cuando está normal, haz de cuenta, el sol te proyecta tu sombra acá o acá, pero cuando está el **cenit** te lo marca directamente o sea te pierde ahí, es lo que tiene “**La Cueva del Chivo**” digamos, como referente más o menos

Pues generalmente son **ritos**, porque, como tú sabes cómo estamos todos de locuaces y cada quién, dicen que cada persona cree en sus dioses diferentes ¿No? Entonces todavía hay muchos que todavía creen, creemos en a lo mejor en **Huitzilopochtli**, en **Tláloc** y cada quien, es muy respetable las creencias de todo el mundo ¿No? Y hay personas que todavía, digamos, a la mejor adultos o no adultos que todavía creen en que el diablo existe, el mal existe, entonces que por eso le van a rendir pleitesía para que los proteja y los ayude ¿No? Entonces cuando vamos, inclusive yo, cuando voy, también **hacemos ofrendas nosotros**. Aquí uno de los que más tenemos arraigada esa costumbre es un sobrino que se llama Tomás Jiménez Corona y con

este muchacho, uno que se llama Víctor Romero y un servidor, somos los que casi siempre vamos y jalamos a muchas personas y vamos. Generalmente vamos a hacer esa, digamos, vamos allá y **llevamos la ofrenda** ponemos ahí algunas yerbas, por ejemplo, lo que es la ruda, la santa maría, el **agua** y toda esa cosa, y aparte frutas y todo, y los ponemos a la entrada de la **cueva**, **pidiendo permiso a la madre tierra** a que nos deje pasar. Entonces **hacemos esa ofrenda** y después entramos ya a la **cueeva**

Pero generalmente son creencias, a lo mejor **ritos** que se hacen, primero, yo creo una cosa muy interesante para mí en lo personal, que todavía tenemos dentro de nuestras raíces prehispánicas, yo creo que tenemos algo todavía tenemos algo de aquello de lo que nuestros indígenas nos dejaron a través de nuestra genética ¿No? Ya ves, pues como tú sabes, nosotros somos mestizos, mitad español y mitad indígenas. Entonces esa mezcla de indígenas, todavía la traemos acá nosotros y por eso todavía seguimos teniendo esa... arraigada... eso de nuestros indígenas, nuestras creencias y todo

Tú sabes bien que, por ejemplo, que inclusive la literatura universal o nacional, se dice muchas veces que por ejemplo que llega estar enfrente, que podría tener una imagen religiosa católica, pero yo estoy rezándole al que está atrás, está la otra **deidad prehispánica**. Y esa **deidad prehispánica**, como existieron a través de nuestras generaciones que estuvieron a partir de los años, que, por ejemplo, **Chimalhuacán**, hablan algunas revistas que decían que 30 mil años ya había vida ahí en **Chimalhuacán**. Lo que tenemos también de los

museos, nos habla de que son 12,500 años antes de **Cristo**, tenemos por ejemplo cráneos que tenemos la piedra de **Pochote**, allá.

Entonces, digamos, toda esa genética que traemos arrastrando, cuando los fusionamos, pues no se podía perder de la noche a la mañana. Debimos o debemos de tener todavía esa, esa genética que traemos arrastrando y es por eso que somos amantes de lo prehispánico y por eso cuando se hacen ese tipo de ofrendas o ritos, pues nos estamos a lo mejor acordando de allá y a lo mejor al rato nos recordamos de este lado, pero así somos ¿no? Y más malo, los mexicanos que decimos así, hacemos nuestro sincretismo para seguir adelante con, a lo mejor con pasado con lo nuevo y a lo mejor poco a poco las nuevas generaciones, los jovencitos, pues yo creo que van a perder en un momento dado esa genética pues por todo el bombardeo de todas las redes sociales y eso, medios de comunicación que les están borrando ya todo eso. Entonces para que prácticamente queden ya limpiecitos para que les enseñen nuevas tesis y nuevos todo.

Pero, por ejemplo, yo en lo personal, ochenteros, ya que todo lo que yo viví y conviví con mis cuates, yo este... cuando íbamos a pescar, yo tenía 35 años fui pescador, anduve por las **islas** prehispánicas, allí teníamos nuestro **rancho** y ahí afuera podíamos ver hacia afuera y veías tú, por ejemplo, muchos tepalcates, flechas y, por ejemplo, más adelante podíamos ver los entierros de finados que estaban ahí. Porque de acuerdo a los **enterramientos** que había, podían ser de acuerdo a la cultura, o los podían dejar muy superficiales, o como los arcaicos que hacían un hueco y los

enterraban. Que generalmente los enterraban, inclusive, en las mismas casas y ahí se iban quedando la familia.

Entonces todo ese tipo de cositas que a mí me quedaron grabados, todo eso y como recorrí todas las **islas** que teníamos ahí, bueno eran muchitas, teníamos **El Tepalcate, El Carrizo, La Isla del Temple, La Isla del Diablo**. Y todo eso, ahí nos acostábamos como pescadores, dejábamos nuestras canoas e íbamos a pescar, ya de regreso, inclusive nuestro **rancho**, juntábamos piedras, hasta unos cráneos y esas piedras y lo poníamos como adorno y las teníamos ahí. Iba digamos el... una cosa que como te diré... ya empiezo para decirle: “esta pieza es interesante, me la llevo para la casa”, inclusive yo, ahora me arrepiento el no haber juntado más tepalcate con figuras. Tengo muchas, muchísimas figuras. Inclusive la pared de ahí de tu pobre casa, ya los he dibujado ahí, ahí los tengo dibujados. Todos los tepalcates con las figuras y por ejemplo ahí vivíamos todo tipo de cosas. Y en una ocasión, te digo, sí traje cráneos y los tenía en la casa, pero un día me dijeron, me espantaron... no cao'n, un día que venga aquí la chota te va a jalar porque aquí tienes cráneos, de eso te van a acusar... sabremos de qué. Y ya me agarré y con respeto los fui a dejar a su lugar.

[Sobre la Sirena] **La sirena** que está aquí afuera, está aquí afuera. ¿No la has visto? ¿Anahí, no tenemos un periódico de la sirena aquí a la mano? ¿Tú crees que la leyenda de la sirena existió? Bueno para ti en lo personal. En primer lugar, **La Sirena** nunca ha existido, solamente existe entre los que estudian en la ENAH ¿o dónde más? [risas] y se meten a...

Qué crees, que cuando yo tuve una plática así, con señoras y niños. A ver de todos ustedes díganme: ¿Quién cree que haya existido la **sirena**?... chíngale, las mamás y, ahí tienes como la mitad sí y la mitad no. No pus' la **sirena** no existió. La **sirena** surge de la mitología griega, les digo, esa es más mitología griega. Surge también por los **seres extraordinarios**, hasta el cuerpo de un ser humano que tiene un toro, tiene un águila, tiene equis figura, pero realmente pues primera vez son los católicos. El catolicísimo, el ser humano está hecho a imagen y semejanza de **Dios**, entonces no puede haber una distorsión del ser humano en ninguna parte, de una mano, de un pie, ni nada. Ya ves que los aztecas creyeron, cuando llegaron los españoles, cuando llegaron montados en el caballo decían que era una sola persona y sus compañeros. Entonces eso no existió, la **sirena** de Grecia pasó a Roma, de Roma a España, y como aquellos cuates desgraciados, hijos de... nos conquistaron pues no la metieron, todo eso, entonces esa influencia viene de allá.

Ya en la época de la colonia, pues ya todo lo que les pudieron empujar con miedo al indígena pues todo era bien válido y ya. Ya después empezaron a comentar, como tú dices, disque que la **sirena** está relacionada con los cuerpos de agua. Es más, allá con Rigo Tovar en Matamoros, también allá se aparecía con él, hasta le compuso canción. Ves que hasta tuvo un hijo con la **sirena** [risas]

Entonces aquí surgió lo mismo, y que esa **sirena** se aparecía en generalmente en todo de nuestro pueblo, porque todo nuestro pueblo era una **península**. ¿Sí sabías tú que era una **península**? Estaba el **Lago de Texcoco** que era el más grande y adentro del **lago** estaban los Chimalhuacanos. Entonces era lógico. Yo siempre les platico que el **Chimalhuache** era una esponja, succionaba el **agua** y a

través de sus cuevas y todo, por eso la Cueva del Chivo siguiendo una crítica propositiva, esas y más cuevas que salían aguas del cerro hacía el Lago de Texcoco porque has de cuenta que el agua ascendía sobre todo por el nivel del mar que tenemos ¿No? ¿Tú no sabes a cuántos metros estamos sobre el nivel del mar?, Chimalhuacán.

Es lógico, nos viene el escurrimiento, entonces era lo que le pasaba a Chimalhuacán. Y por ejemplo las cuevas que existían y todo, pues prácticamente donde escurría el agua hacia el lago. Esa es la explicación lógica que yo siempre les digo y ya lo demás que “El Chivo, y que La Chiva” son puras jaladas de invenciones de los seres humanos. Los que van al anaquel(?) [...] dicen ver alucinaciones, empiezan a ver arañas trepando sobre la pared y todo [risas]. Pero así es la situación lógica que existe para definir las cuevas que existe

Esa [leyenda] es del Tomasito, sí, mi sobrino. La leyenda de lo que tú dices es inclusive, Gutierre [Tibón] también lo menciona y varias gentes que a él le hubiera gustado saber dónde estaba el remolino de Pantitlán.

María Edith Borbolla Nequiz (Entrevista en el kiosco del Jardín Central de Chimalhuacán, 7 de diciembre de 2019)

Lo que detonó fue la perforación de un pozo en el Barrio de San Pablo, muy cerca del que es pozo de la comunidad a menos de trescientos metros de distancia entre uno y otro. Nosotros estamos defendiendo lo que es el Pozo de Los Naranjos que desde su inicio se ha regido por usos y costumbres... ese es el objetivo.

[El uso del agua] Comunal como tal no hay, se puede decir que hay tres regímenes. Hay uno que es el que maneja el ejido que

prácticamente ya desapareció porque lo invadió la mancha urbana, pero sigue bajo el régimen ejidal que era de uso agrícola, ora' ya se usa para el consumo humano, pero tampoco ha habido ese cambio tanto de la de la tierra como del agua a pasar a cambio de régimen. Y en el caso del organismo público, el que se llama ODAPAS aquí, ese sí se maneja desde 1997 que se hizo el organismo y eso maneja prácticamente toda el agua que, se puede decir, que es para colonias y parte de las poblaciones originarias. El otro régimen es el que se considera de mayor manejo por particulares a través de asociaciones civiles, están trabajando en coordinación con el ODAPAS porque ahorita en este momento, las cuestiones de pago de la luz han hecho que gran parte de los que se llaman Sistema de Pozos Independientes declinaran cierta parte de su autonomía y trabajan en coordinación con el ODAPAS; ahí hay un problema que nosotros percibimos, que en realidad, ya prácticamente no rinden ellos cuentas como particulares nadie los toma en cuenta pero hacen uso de un recurso que es de toda la comunidad.

Entonces, creo que es necesario que, si se va a regularizar ya todo el sistema de agua, pues que salgan los pozos que están manejados por particulares y el único que se maneja con usos y costumbres ha sido (ya el último que queda, que pertenece a la comunidad) es en el Barrio de San Juan que es el Pozo de Los Naranjos, pero tenemos un inconveniente. El año pasado hubo una crisis, bajó el nivel del pozo anterior y entonces, pues siempre no faltan los acomodos... un grupo, igual que Antorcha, un grupo faccioso del PRD que se llama CODUC supuestamente se ofreció a donar la reparación y la bomba, pero bajo el engaño y le pidieron a los que tenían ora sí que tenían en custodia los terrenos que "se les donara" y ahorita tenemos ese

problema, que ya nos acabamos de enterar en estos días y eso porque tuvimos una entrevista con la lideresa de la CODUC aquí en Chimalhuacán, Candelaria González, que fue candidata a diputada federal por el veinticinco distrito propuesta por el PRD y el PAN, y dice ella que no le interesa si lo clausuran que al contrario es conveniente para ellos para tomar ora' sí una posesión legal sobre el pozo.

Entonces, la cuestión se nos ha puesto más difícil en la defensa de ese Pozo de Los Naranjos porque la comunidad prácticamente ya quedó desprotegida, no la protege el ayuntamiento, no la protege la sociedad porque esta trampa que nos hizo la CODUC nos quitó prácticamente el derecho a decidir cómo nos administramos en cuestión del agua. Y el otro, de los que se llaman Pozos Independientes, pues nada más están a la expectativa porque, como dicen, cuando ves al vecino su barba cortar pon tus barbas a remojar. Y están temerosos que también les llegue a suceder eso de que se les quite el uso de los pozos.

Entonces, esa es la cuestión que está rigiendo aquí en Chimalhuacán, es una grave problemática y el otro problema es que, dentro de estos pleitos entre una y otra organización, y los independientes, están sobreexplotando los pozos de agua porque ya llevamos tres pozos secados. ¡Ya no tiene agua! Dos en la parte de los pueblos originarios, uno en Xochiaca y otro en La Presa. Entonces, no hay una regulación de cuánta agua sale de Chimalhuacán porque: Primero CONAGUA nunca les ha puesto un medidor, no hay una válvula y aquí, día y noche, salen pipas de agua que se van a vender al Distrito Federal para embotelladoras, para refresqueras, para el consumo para colonias que están dentro de las facciones de estas dos

organizaciones belicosas, tanto la CODUC como ANTORCHA. Entonces ese es un grave problema que tenemos.

Mire, de por sí ha sido un foco rojo. En 1983 se dio el primer incidente relacionado con el agua. Ese nada más fue enfrentamiento de la comunidad originaria porque el sistema ODAPAS (antes de que se llamara ODAPAS se llamaba Recursos Hidráulicos) intentaba ya acaparar o cambiar el régimen de propiedad y el primero que fue el Pozo de Santo Domingo de aquí de La Cabecera y en ese entonces le apedrearon y le quemaron la casa al presidente municipal, que en ese entonces era el señor José Corona. Ese es el primer conato ya de lo más cercano a nosotros en que son cuestiones del agua. La segunda etapa fue cuando incorpora la mayor parte de los sistemas de explotación de agua; todos los pozos se mandan a cerrar y se incorpora y se crea el ODAPAS que se hace en el 97 que de ahí viene otra etapa entre el 2005 al 2015 más o menos que se empezaron a clausurar una serie de pozos que también estaban en manos de particulares y también se estaba dando ese fenómeno de una venta ilegal de agua

Aquí hay un dicho, hace años gobierno un presidente que se llamaba Don Luis Martínez y decía: “Si el pozo de Luis Martínez lo hizo millonario imagínese lo que significa la riqueza del agua aquí en Chimalhuacán” y no sé si recordarán que hubo una lideresa que se llamaba “La Loba”, esa famosa Loba, no aspiraba más que a tener en cada administración, la administración de la ODAPAS porque de eso se mantenía económicamente las fuerzas belicosas del PRI, y esto ha sido la manzana de la discordia entre los grupos políticos, el control del agua. Después de eso, pues ahora, Antorcha encontró el modo y prácticamente es la forma en que ellos van y conquistan y fundan


colonias y el agua la tienen segura porque va de Chimalhuacán. Antorcha la debe a Chimalhuacán lo que es, porque todo el presupuesto municipal está destinado para acarreo de gente, para fundación de colonias, para manipulación. Estamos este año hasta el 2018 y el 2019 que estamos viviendo en que como se le ha negado y ya no está el PRI en el poder, prácticamente le están cortando los recursos a Antorcha. Esperemos, y tenemos la confianza en que la Cuarta Transformación llegué del todo a Chimalhuacán.

Mire... Yo en realidad, fui la que organice esta protesta [plantón en el kiosco del Jardín Central], no tenemos grupo como tal porque soy una persona que no cree en las agrupaciones, porque con el tiempo se convierten en bandas delictivas, ya lo hemos experimentado, lo hemos vivido a lo largo de toda la historia. Y mire... Nosotros nos identificamos con el lema "Chimalhuacán pueblo unido por la defensa del agua", esto quiere decir que incluye lo que son los barrios, las colonias nuevas y el pueblo antiguo. Pero de base tenemos el defender lo que le pertenece al municipio de Chimalhuacán en base de que es un municipio de origen Prehispánico y como pueblo originario tenemos el derecho, así lo establece el convenio 169 de la OIT, que tenemos derecho de defender lo que es territorio, agua, población, medio ambiente, fauna, todo lo que se considera medio ambiente, el aire, el subsuelo y que sea el pueblo el que decida sobre el destino y la forma en que se administran sus recursos naturales.

Esta lucha va encaminada hacia la participación del ciudadano en la toma de decisiones de la política local. ¿Por qué? Porque se le ha dejado marginado en la toma de decisiones al ciudadano común. Si tú no tienes detrás una organización, no tienes voz ni voto. Entonces

creo que es necesario que retomemos al ciudadano, el que tiene que ir a trabajar a diario pero que sí le interesa su municipio donde vive porque Chimalhuacán, desde los años 50 del siglo pasado ha sido prácticamente dormitorio, la mayoría de la gente que vive aquí sale a trabajar a la Ciudad de México y pocas veces nos involucramos en lo que sucede.

Entonces, eso es lo que queremos, que sea tomada más que nada a la gente que padece, que vive aquí, en la toma de decisiones. Porque desde el 2000 que se suscitó la trifulca entre Antorcha y “La Loba” prácticamente los pobladores, el pueblo originario de Chimalhuacán quedó fuera de lo que es la decisión y la toma de decisiones en cuestiones políticas de su municipio.



El autor realiza un importante e integral diagnóstico sobre la problemática socioambiental y biocultural de los pobladores de las comunidades y el territorio afectado por los proyectos amenazantes que erosionan la cultura y el medio ambiente de las comunidades estudiadas.

Adecua de manera muy original y en algunos casos, audaz, los marcos teóricos derivados de corrientes de pensamiento que reivindican el estudio desde las perspectivas de la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad.

Desde el punto de vista biocultural la contribución de esta investigación es importante, pues logra recapitular los factores físicos, ecológicos y biológicos de la región de estudio, apoyando sus planteamientos en la historia ambiental de la región, sobre todo en las épocas Colonial y Contemporánea.

Lo más importante es que a partir de los preceptos que ha seguido, logra adaptar y desarrollar herramientas metodológicas en su trabajo relacional con los actores de los cuales son tomados sus testimonios, opiniones y vivencias.

Iuri Lotman
100 Años



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



ANALÉTICA