ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
DIVISIÓN DE POSGRADOS
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Recuerdos a la orilla del lago. La recursividad memoria‹-›olvido en la defensa del territorio en Atenco, Texcoco y Chimalhuacán

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

PRESENTA

Oscar Ochoa Flores

DIRECTORA DE TESIS: ***Dra. Julieta Haidar Esperidiao***

Investigación realizada gracias al apoyo del
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
(CONACYT)

CIUDAD DE MEXICO *2020*

ÍNDICE

Dedicatorias.....5
Agradecimientos 6

Introducción 8

I. UN CALEIDOSCOPIO PARA MIRAR OTRAS REALIDADES: COMPLEJIDAD, TRANSDISCIPLINARIEDAD Y DECOLONIALIDAD 32

Introducción 32
Modelo operativo del capítulo 1 38

1.1. Epistemologías para el estudio de la memoria colectiva en el oriente del Estado de México 39
1.1.1. Complejidad para el análisis de la memoria 40
1.1.2. La memoria desde la transdisciplinariedad como fenómeno de gran alcance 43
1.1.3. Decolonialidad y episteme indígena 47

1.2. Una aproximación a la recursividad memoria‹-›olvido 50

1.3. Dialógica y niveles de Realidad en la memoria 57

1.4. La transdimensionalidad del proceso mnémico 62

1.5. Isomorfismos en la relación memoria-sistema 71

1.6. Una axiomática transdisciplinaria de la memoria 82

1.7. Complejidad y decolonialidad: las espirales de lo comunal 84

1.8. Las espirales en el pensamiento transdisciplinario de los pueblos..... 88

1.9. Tipología y construcción de una categoría transdisciplinaria de memoria 94
Conclusiones 100

II. ENTRE LAS FALDAS DE COATLICUE. EL TERRITORIO COMO ENTRAMADO TRANSDIMENSIONAL 104
Introducción 104
Modelo operativo del capítulo 2 110

2.1. El entramado transdimensional del territorio. Una categoría transdisciplinaria y compleja..... 111

2.2. Las dimensiones planetaria y geográfica de la cuenca de México. 119

2.3. La dimensión ecológica: Un breve recorrido de la montaña al lago 125

2.4. El mundo interno de los pueblos: historia, sociedad, cultura y el entorno natural 132
2.4.1. Tres tiempos en el lago. El *continuum* larga duración-coyuntura-acontecimiento desde la historia y la memoria..... 133

2.4.2. Salitre y olvido. Los relieves de la memoria colectiva en la defensa del territorio 148
2.4.3. La espiral de la serpiente. Mitos, ritualidad y espiritualidad en la región acolhua 162
2.4.3.1. Espirales en el cielo y en la tierra 163
2.4.3.2. Las vueltas del calendario 166

Conclusiones 175

III. EN LA ESPIRAL DE LAS NECESIDADES Y LOS SUSTENTOS. LA RELACION ECO-BIO-CULTURAL DE LOS PUEBLOS 179

Introducción 179
Modelo operativo del capítulo 3 184

3.1. El cronotopo, una categoría transdisciplinaria fundamental 185

3.2. Los recuerdos de la Naturaleza y el olvido de los humanos. La relación Naturaleza-sociedad en los pueblos acolhuas 190

3.3. Cuidar a los dadores de vida. Formas de manejo y cuidado de la tierra y el agua 197

3.4. Vivir otro tiempo‹-›espacio. El cronotopo calendárico de los pueblos 207

3.5. Sabores de tierra y lago. La memoria gastronómica como forma de hacer comunidad 212

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 218
3.6.1. El nudo que amarra cielo, pueblo y tierra. La unión de memorias sociales, bioculturales y ecológicas. 233

Conclusiones 242

IV. LA ATADURA DE LOS TIEMPOS Y LOS ESPACIOS. ALIANZAS DE LOS PUEBLOS CON EL PASADO, EL ENTORNO Y EL COSMOS..... 248

Introducción 248
Modelo operativo del capítulo 4 253

4.1. El mundo vivo y dialogante. Hacia un sujeto transdimensional 254

4.2. Una alianza con el cosmos. Intercambios de los pueblos ribereños en lo sociocultural, ecológico y cósmico desde la ritualidad y el discurso. 258

4.3. Fluir y reflexionar con el campo. Realidad y experiencia desde la fiesta y el discurso político. 264

4.4. Bastiones del recuerdo. La memoria histórica y el homo complexus desde las prácticas semiótico-discursivas de los pueblos 276
4.4.1. La Cueva del Chivo: memoria, mito, juego y estesis. 278
4.4.2. Panteones de alegría y nostalgia: Atenco y Texcoco. 280

4.4.3. Sin justicia y sin olvido. Conmemorar el Mayo Rojo en Atenco. 283
4.4.4. La irrupción de la estesis como plenitud de la sensibilidad 285

4.5. La política de lo sagrado. El Altepetl en las manifestaciones sociales, políticas, culturales y sagradas del Acolhuacan 287

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 295

4.7. Los horizontes del sentido: sociedad, cultura, historia y poder a partir de los discursos y lugares de la región 305
4.7.1. Lo sociocultural en el discurso de los pueblos y colectivos 306
4.7.2. La materialidad histórica en los lugares de memoria locales 311
4.7.3. La materialidad del poder en las relaciones y oposiciones de los sujetos 317

4.8. Fisiones, fusiones y restricciones. La diferencia de estilos y discursos entre los colectivos FPDT y CPOOEM 318

4.9. Los relieves de la evocación. Emergencias y ausencias en la memoria discursiva de los pueblos. 324

Conclusiones 328

V. ENTRE LAS FLORES Y LOS CANTOS. CULTURA Y ARTE CALLEJERO DE LOS PUEBLOS..... 333

Introducción 333
Modelo operativo del capítulo 5 338

5.1. Sentir para comprender. El Tercer Oculto como zona de flujo de los procesos estésicos. 339
5.1.1. El tiempo relacional de lo cotidiano 347
5.1.2. Los tiempos relacionales de lo excepcional 349

5.2. La semiosfera de la región acolhua 356
5.2.1. Centro, periferia y complejidad de una semiosfera rurbana 357

5.3. Resonancias de lo que fue. La memoria de la cultura en los discursos, leyendas y gráficas regionales. 365

5.4. Las turbulencias de un tranquilo río. Explosión cultural y movimientos graduales en las expresiones políticas y culturales de los pueblos 370

5.5. Las formas de la memoria. Iconicidad y retórica en el arte callejero de la región. 376
5.5.1. Mural en el Auditorio Municipal de San Salvador, Atenco 379
5.5.2. Esténcil en las calles del centro de San Salvador, Atenco 382
5.5.3. Graffiti de Tláloc en calle del centro de Texcoco (Fragmento) 385
5.5.4. Mural de Tláloc en calles del centro de Chimalhuacán 387

5.6. Los sentidos y los saberes del territorio. Semiosis, lógica y cognición desde elementos naturales 390
5.6.1. La tierra como sentido y emoción 393

5.6.2. Conocer y amar los cerros y el lago: semiosis, cognición y sentido desde el Tepetzinco, el Chimalhuache y el Lago de Texcoco. 395
Cerro de Tepetzinco 395
Cerro del Chimahuache 398
El lago de Texcoco y sus orillas imaginarias. 400

Conclusiones 404

Conclusiones generales 409
La creación del universo 439
El nacimiento del mundo 439

Bibliografía 440

Anexos 450
I. Lista de siglas y acrónimos 450
II. Gráficas de la recursividad memoria-olvido en los distintos niveles de Realidad analizados..... 452
III. Corpus analítico 455

Para Alejandra, porque con tu amor diario, ahora eres mi familia.

Para mi mamá, porque me has enseñado a vivir la vida.

Para mis hermanos Adriana y Enrique: compañeros en el arte de cazar renacuajos, víboras y aventuras en los charcos que se formaban en las pistas del actual aeropuerto.

Para los pueblos ancestrales y colectivos que defienden el territorio, la vida y la cultura en la Cuenca de México, el país y el resto del mundo.

Para quienes su vida, integridad y libertad fue arrebatada en busca de la justicia.

Para quienes celebran la vida, a pesar de todas las vicisitudes contemporáneas.

Agradecimientos

Deseo agradecer primeramente a Julieta Haidar por toda su generosidad y cariño para compartir el conocimiento y todas las gratas experiencias en donde quiera que se presenta: gracias por las mariposas en vuelo eterno.

También deseo agradecer a la Dra. Olivia Domínguez Prieto por su invaluable amistad y compañía en mi formación como antropólogo, gracias hermanita; al Dr. Marco Tulio Pedroza Amarillas por su amistad desde la licenciatura y sus enseñanzas en el doctorado, gracias amigo; a la Dra. Olivia Fragoso Susunaga por su valiosísimo apoyo en este proceso tan enriquecedor en lo intelectual y emocional, sabiendo que los senderos de la transdisciplinariedad nos llevarán a encontrarnos con alegría más adelante; al Dr. Helio García Campos por su amistad sincera y confianza al acompañarme en esta aventura con sus aportes desde la interculturalidad; al Dr. David Terrazas Tello por sus observaciones puntuales y su apoyo, gracias también por abrir camino en la complejidad y la transdisciplinariedad; y al Dr. José Luis Valencia González por sus grandes aportaciones al trabajo de investigación, entablando un diálogo enriquecedor y esclarecedor en términos de la memoria, gracias doctor.

Agradezco infinitamente a Hugo Gallardo Duarte por su apoyo en estos últimos años que han sido de transformación espiritual y, por ende, en todo lo demás; gracias por tu humanidad incuestionable, tu solidaridad incondicional y 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, particularmente a Carolina Buenrostro, Francisco De Parres, Rodrigo De Souza y Alejandro muchas gracias por su amistad y crecimiento compartido. Gracias 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 la investigación, especialmente 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 a 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, centrados en la defensa del territorio, la vida y la cultura de los pueblos ancestrales de la Cuenca de México, así como un compromiso con la autonomía de todos los pueblos ancestrales del país. Gracias Gabriela y Heriberto por enseñarme.

A los compañeros del Colectivo El Zenzontle con quienes he retomado un camino iniciado algunos lustros atrás, impostergable y dignificante: la construcción de un poder popular del que nazca una nueva sociedad anticapitalista, antipatriarcal y no partidista, es decir, el objetivo de la izquierda militante. Gracias Ricardo y compañía: muchachos, Rayo, Güero, Limón y los que se me olvidan, pero saben que están en mi memoria de elefante marino.

A los compas cooperativistas de Cuartzo. Artes Escénicas y Visuales, que han construido un camino alternativo para la 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 y Rayo de nuez, por su apoyo en estos años.

Finalmente, mi gratitud para Luisa Fernanda Grisales por su apoyo a todo lo largo de mi investigación, y por la bibliografía tan valiosa que me regaló: gracias manita.

Introducción

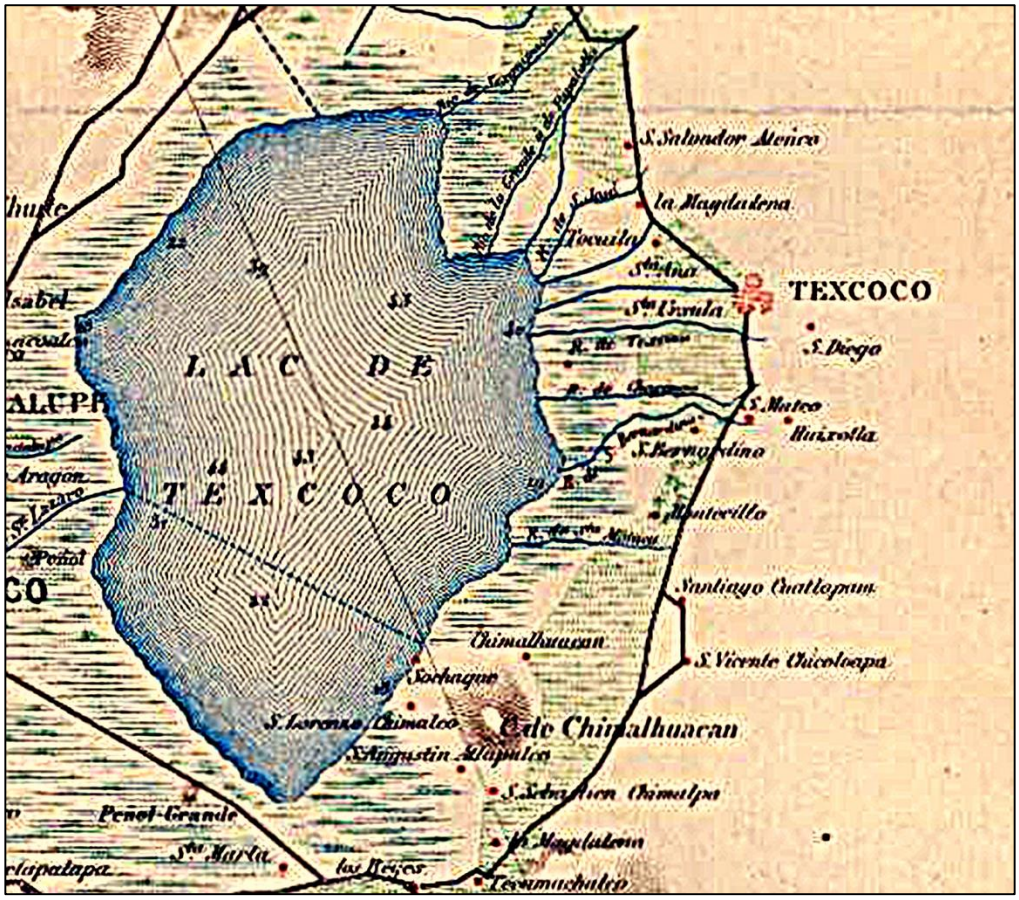
> *Imposible de creer que en una ciudad como la capital de la República Mexicana, situada en la mesa central de la altísima cordillera de la Sierra Madre, pueda haber un puerto. Pues lo hay muy importante y concurrido. Es el puerto de los Lagos del Valle, lagos que, si en la estación de las lluvias amenazan 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 realizada magistralmente por Manuel Payno en su obra *Los Bandidos de Río Frío*, que sirve de epígrafe para iniciar esta introducción, permite imaginar las condiciones climáticas del Valle de México a finales del siglo XIX, así como las ya insuficientes obras hidráulicas para el manejo de las aguas del Lago de Texcoco. Esto refleja una larga trayectoria de malas decisiones sobre la gestión de los recursos naturales, heredada desde la Colonia que consideró al lago como su enemigo en la necesidad de expandir la ciudad capital, que fue creciendo con el paso de los siglos hasta llegar a la muerte total del lago de Texcoco en la mitad del siglo XX.

La problemática desatada por los intentos de construir un aeropuerto, en 2001 y 2014, en los terrenos del ex-vaso del Lago de Texcoco sólo ha evidenciado una tendencia insostenible de despojo territorial, que inició con la forma occidental de construir una ciudad ganándole terreno al lago y a la Naturaleza que todavía queda en estas tierras, aparentemente infértiles, y la defensa de las mismas por parte de los pueblos que se ubican en las márgenes del lago y del somontano o las faldas de la montaña texcocana.

La zona del conflicto está ubicada en una región que históricamente se conoce como Acolhuacan, comprendida al norte por los ríos Nexquipayac y Tezoyuca, así como el cerro de Platachique; al oriente y sureste los cerros de Tlamacas, Telapón y Ocotepec; anteriormente estuvo delimitada al oriente por el lago, mientras que al sur la delimita el cerro de Chimalhuacán (Figura 1).

Figura 1. Mapa de ubicación de la zona de estudio, mostrando de norte a sur, al pueblo de San Salvador Atenco y pueblos aledaños, Texcoco como poblado principal y a Chimalhuacán al lado del cerro. Carta Hidrográfica del Valle de México (fragmento), 1862. Mapoteca Orozco y Berra en Internet: https://mapoteca.siap.gob.mx/index.php/cgf-vm-m21-v2-0089/



El segundo intento por construir el aeropuerto (2014) reactivó el movimiento en defensa del territorio, con un desgaste y divisiones entre los pueblos afectados, así como entre los colectivos en defensa de la tierra. Estas divisiones no sólo se dieron entre los defensores del territorio y quienes estuvieron a favor del aeropuerto y sus obras asociadas, sino dentro del mismo movimiento en defensa del territorio, y el aumento de grupos policiacos y paramilitares que ampararon la construcción, muchas veces de manera ilegal, de las obras incluso después de la cancelación oficial en 2018.

En este contexto se inició este proceso de investigación en 2017, con la aproximación a las actividades del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), cuya apertura inicial permitió los primeros registros etnográficos.

Posteriormente, a través del contacto con el Colectivo El Zenzontle, con el cual existe un vínculo político previo, se comenzó el trabajo con la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado de México (CPOOEM); así como el trabajo con 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, pero todas ellas representan una forma de entender al territorio en el que habitan y una forma de actuar en consecuencia. Por ello, la decisión de trabajar en estos municipios se basó no sólo 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 hacen de esta composición un conjunto diverso de posturas y visiones que, pese a esta 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 transdisciplinariedad y la decolonialidad con el dato obtenido en campo. Estas fases se articularon en un proceso de alternancia que implicó enfocar el trabajo en una de éstas por encima de las otras dos, según las necesidades de la investigación.

Las problemáticas con las que se enfrentó la investigación fueron de diversa índole, pudiendo distinguirse 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, así como 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 son retomadas en esta investigación.

Las problemáticas de tipo socio-cultural se enfrentaron durante el trabajo de campo, ya que la construcción del aeropuerto desarticuló en gran medida el tejido social, generando con ello condiciones poco favorables para la interacción con los sujetos de estos municipios, siendo en Atenco donde más desconfianza y cautela mostraron ante las solicitudes de entrevista; sin embargo, en San Jerónimo Amanalco, Texcoco la interacción con los lugareños se vio dificultada en parte por aspectos culturales –una gran parte de la población es hablante del náhuatl –y por aspectos sociales ya que al final de la visita un habitante me recomendó tener más cuidado al ingresar al pueblo, pues se sabía de levantamientos en esa zona.

Con respecto a los aspectos ideológico-políticos, la diversidad de militancias y las múltiples alianzas 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 Antorcha Campesina y controla a muchos de los grupos sociales y artísticos de la demarcación, lo que derivó en actitudes evasivas o reuniones discretas con vecinos que se oponen al proyecto antorchista. En otras ocasiones, al saber que yo trabajaba directamente con la CPOOEM algunos sujetos dejaron de facilitarme información; sin embargo, reitero que nunca hubo un trato descortés o agresión a mi persona, y, por el contrario, 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; sin embargo, las implicaciones epistemológicas que se derivan de esta investigación son las de reconocer el sentido socio-cultural al fenómeno advertido por la transdisciplinariedad como Tercer Oculto.

El Tercer Oculto es entendido por Nicolescu (2012) como una zona de interacción entre Sujeto y Objeto, el cual se presenta como algo más que un espacio vacío en el que interactúan dichas entidades, sino como un tercer término cuya presencia es fundamental en la interacción de éstos; la vacuidad de esta zona, permite el libre flujo de energía e información, es decir, sin resistencia.

> 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 Oculto (Nicolescu, 2012:21)

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

Lo anterior permite reconocer la pertinencia de esta investigación que se ubica en tiempos de incertidumbre, marcados por la contingencia global que desató la pandemia del COVID-19[1], y que para algunos pensadores marca el fin del mundo

[1] Un ejemplo son las posturas encontradas que se han suscitado entre los filósofos Slavoj Zizek 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: https://www.gq.com.mx/entretenimiento/articulo/opinan-filosofos-del-coronavirus-slavoj-zizek-byung-chul-han

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 permitiendo un diálogo entre ambas, reconociendo la multiplicidad de niveles de la Realidad, los cuales influyen unos en otros, visión tan necesaria en la actualidad.

Otras lógicas son necesarias si el complejo civilizatorio occidental ha entrado en una profunda crisis, la cual se refleja entre otros ámbitos en la obsolescencia del conocimiento que hasta hace poco imperaban 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, la cual transita desde lo social hasta lo ecológico en un proceso constante que implica la integración (codificación o incorporación) de las informaciones necesarias para el sistema u organismo correspondiente y el olvido (eliminación o equilibrio) de las mismas. Este proceso recursivo que implica a su opuesto y complementario al mismo tiempo, es la categoría central de esta investigación, la cual se relaciona con las otras categorías, construidas a lo largo del análisis.

En términos socioambientales, el estudio pone de relieve aspectos tan importantes como la existencia del lago, el cual continúa siendo eje del equilibrio ecológico en la Cuenca de México, pues comunica subterráneamente los acuíferos de Cuautitlán- Pachuca con el de Chalco-Ixtapaluca, además de abatir el aumento a la temperatura en la región y de ser hábitat de aves migratorias y endémicas, roedores, anfibios, reptiles y otras especies.

En términos ecológicos, el estudio arroja cierta evidencia sobre la recuperación parcial del ecosistema lacustre a partir del embalse artificial del Lago

Nabor Carrillo, en el cual se reproducen todavía especies endémicas desde microorganismos como el alga espirulina que requiere condiciones alcalinas y de calor específicas, hasta el pato canadiense que migra durante el invierno para desovar y cuidar sus crías en los márgenes del lago.

En términos sociales, la relación de estos pueblos con el territorio les ha permitido adaptarse a lo largo de los siglos para obtener del lago alimentos tan particulares como exquisitos, tales como el ahuautle (huevera de una chinche del lago), el poxi o poshi (larva de un insecto alcalino), el alga espirulina o la sal de tierra. En las tierras de cultivo cercanas al lago y del somonte se obtienen romeritos, quelites, maíz, frijol, calabaza, cebada, trigo, y otros vegetales. En la zona de la montaña se cultivan árboles frutales como la manzana, la pera, el durazno y el tejocote, y en el cerro del Chimalhuache, en Chimalhuacán se cultivan olivos de los cuales se obtiene aceite de olivo y sus derivados.

Todos estos procesos y actividades humanas implican la presencia de distintos niveles de información que re-construyen las relaciones entre los elementos integrantes de los sistemas (sociales, históricos, culturales, bioculturales, ecosistémicos y discursivos) que permiten darles continuidad a estos sistemas.

En este sentido es 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 mostró idóneo 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 los cerros, las cuevas y los panteones; celebraciones y fiestas como el carnaval, la Santa Cruz o el Día de Muertos; y documentos como las fotografías se convierten en lugares de memoria por la decisión consciente de estos pueblos y colectivos que reconstruyen su memoria histórica, otorgándole un trato especial a estos recuerdos, ya que refiere al propio pasado y origen.

Algunos de estos recuerdos que se condensan en mensajes complejos (textos de acuerdo con Lotman), que son recuperados desde las profundidades de la cultura para 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 la urbanización. De esta forma, la memoria de la cultura recupera ciertos textos mientras que olvida otros tantos.

Desde la relación de los pueblos con el entorno, ciertas prácticas de subsistencia, sobre todo aquellas que les otorgan rasgos identitarios básicos, se ven amenazados por la urbanización constante. Los saberes y prácticas acumulados por siglos corren el riesgo de desaparecer frente a una modernidad que avasalla el estilo de vida campesino, y los alimentos y bienes obtenidos de la tierra y el lago se ven reducidos a comidas ocasionales degustadas 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, el cual se vio recuperado de manera artificial mediante la construcción del Lago Nabor Carrillo, y mantiene cierto equilibrio ecológico en la Cuenca de México. Por su lado, los ecosistemas del somonte y la alta montaña se ven menos perturbados al conservar cierta composición de los suelos y la atmósfera, lo que les permite recuperarse de la intervención humana y los fenómenos meteorológicos.

Esta capacidad de recuperación por parte de los ecosistemas es llamada por Montenegro y colegas (2004) como memorias ecológicas, y también operan de manera colectiva, recuperándose a partir del suelo y la atmósfera. Pero en el caso

del lago, se ha podido observar cierto repoblamiento de aves y otras especies, por lo que se sugiere incluir una memoria lacustre como efecto de recuperación parcial de las condiciones físicas, químicas y biológicas del 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 enfrentaron en dos ocasiones por la construcción del aeropuerto representa el terreno en el que aparecen ciertas enunciaciones relacionadas con el territorio y 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, a la cual se articulan otros procesos como la emergencia de cronotopos de lo cotidiano y lo excepcional y la relación con otros sujetos, humanos y no humanos, que construyen el entramado de un territorio que de igual manera que estas categorías, atraviesa múltiples dimensiones.

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

calendario ritual y agrícola, que inunda los espacios de relaciones efímeras y duraderas; que construye espacios poco ortodoxos para una urbanística moderna, y 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 pudieron advertir una serie de prácticas y creencias donde se consideran como sujetos a una diversidad de elementos naturales y entidades, lo que permitió ampliar la tipología propuesta por Haidar (2006) 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 que atraviesa y es atravesado por los niveles de Realidad social, histórico, cultural, político, biocultural, ecológico y discursivo, 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 dirigidos a los cerros, fuerzas de la naturaleza, santos, dueños de los manantiales y elementos de la naturaleza confirman esta proposición.

Sobre la construcción del corpus analítico, éste se puede dividir en dos grandes bloques: semiótico y discursivo. El corpus semiótico se conforma de fotografías levantadas en campo, en su gran mayoría; y una parte mínima se obtuvo de fuentes documentales El corpus discursivo se conforma de las entrevistas y

discursos registrados en campo en su mayor parte, y al igual que el semiótico, una mínima parte son 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 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 los colectivos, sin que esto signifique una influencia o actividad restringida a estos municipios, pues dichos colectivos tienen 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 barrio, tipo de actividad realizada, pudiendo ser ésta un carnaval, un ritual, un conversatorio, una entrevista, un mitin o un trabajo del campo.

Del volumen de fotografías tomadas, se seleccionaron aquellas que son más representativas de la acción registrada, tomando aspectos generales de la foto como el encuadre, la composición, la iluminación y la nitidez. En el caso de una secuencia grande, se construyó una serie pequeña que no rebase las 5 fotografías por motivo de espacio.

De acuerdo con la lógica de investigación las etapas de construcción del corpus se dividen en: 1) aproximación al campo, que fue desde inicios hasta finales de 2017, en el que se realizaron las primeras visitas y contactos con los colectivos de defensa territorial (FPDT y CPOOEM), además de realizar 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 a 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 se trabaja actualmente fuera del proceso de investigación.

Esta última etapa recae en el aspecto de la estrategia metodológico-analítica de la investigación puesto que los lugares se encuentran dispersos a lo largo de la región acolhua, algunos de ellos itinerantes o efímeros (asambleas, carnavales, rituales), lo que reclamó una cartografía de procesos, la cual se pudo conformar desde la colaboración con vecinos de los pueblos, colectivos involucrados y 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 termino 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 por qué 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 los entrevistados, como sujetos de un proceso *paraetnográfico*, toda vez que éstos hacen una propia reflexión en términos socioculturales de su mundo, auxiliando 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, que 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, 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 ahuautle, 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 sólo 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, informándome de 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 sólo 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 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. Sin embargo, aclaramos que estos ámbitos se entrelazan constantemente, por lo 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 para desarrollar una categoría transdimensional de la memoria, incorporando los principios de la complejidad, además de analizar ciertos procesos en cada nivel e identificar ciertos isomorfismos entre el funcionamiento mnemotécnico de la mente humana y determinados niveles de análisis pare 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–pensamiento espiral se 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, resultando 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 que van desde los bosques de la zona montañosa hasta las plantas y organismos que se crecen en la superficie y márgenes del lago salobre de Texcoco; así como los componentes abióticos como climas, suelos y cuerpos de agua, algunos de ellos como bienes consumidos por estos pueblos ancestralmente.

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, que en principio considera el desecamiento del lago como resultado de la imposición de un orden cultural ajeno a las culturas ancestrales en la cuenca, el cual continua hasta nuestros días; después se analiza la memoria colectiva en estos pueblos a partir de la desecación del lago a mitad del siglo XX, y su defensa con la llegada 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), la memoria edáfica (estructura, composición química, microorganismos y organismos del suelo), en la que también se podría sugerir una memoria lacustre, a partir de la recuperación parcial de la composición química del agua y de las especies endógenas y migratorias que habitan el lago.

En este sentido, las prácticas relacionadas con el calendario agrícola y lacustre, la gastronomía local y el culto a los cerros y 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, desarrollando por principio 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, con los cuales se construyen 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 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 desde la cotidianeidad y los momentos excepcionales que conforman la conciencia individual‹-›colectiva de los sujetos. Otro elemento que proviene del pensamiento occidental, que permite un análisis de las prácticas de los pueblos es la memoria histórica (Nora, 2008), definida como voluntad o esfuerzo de cierto grupo por recuperar su pasado y otorgarle un trato solemne, el cual se advierte desde ciertos lugares de memoria, siendo estos espacios, celebraciones, archivos.

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 altepetl, el cual tiene significaciones tan diversas como la de eje cósmico, territorio comunal o elemento legitimador del poder.

Esta condición polisémica del altpetl evidencia los diversos ámbitos que atraviesa, construyendo un concepto complejo y transdisciplinario, en tanto que implica la recursividad naturaleza‹-›cultura y atraviesa varios niveles de Realidad, cuya centralidad en 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 en su condición sagrada y ecológica. A su vez, ciertas ritualidades tienen a los cerros como destinatarios de ofrendas y sacrificios demuestran su conexión con otros niveles cósmicos.

En un plano socio‹-›histórico‹-›político el altepetl fundamenta a los pueblos como formaciones sociopolíticas con un territorio, estructura social y política propias que obedecen al 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 por 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 se encuentran, pero rige 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, éste 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 generadora 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, las cuales aluden a la conformación de los colectivos en la defensa del territorio como sujetos diferenciados (FPDT y CPOOEM), los cuales ejercen distintos mecanismos del poder y restricciones sobre su discurso, no sólo 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 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), 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), la cual 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 Oculto, ya que el ser humano tiene inscrito en sí la estructura de la Realidad, una estructura tríadica donde el estado T (presencia del Tercer Oculto) 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 heterogeinización, 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 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 de asimilación del mundo, sino como uno activo en la reconstrucción del mismo a partir de valoraciones emotivas. Esto se vuelve válido tanto para la percepción como para la expresión de formas estésicas que se encuentran en las producciones semiótico-discursivas delos pueblos.

A partir de esta relación Tercer Oculto-estesis, se analiza el ámbito de la semiótica de la cultura en las prácticas semiótico-discursivas de estos pueblos, en las que se pueden observar elementos de la memoria de la cultura, en una semiosfera particular cuyo núcleo resguarda al territorio local y las prácticas relacionadas con éste, de creaciones en términos de la relación explosión cultural‹-›proceso gradual en estas comunidades cuyos orígenes culturales se remontan en el mundo mesoamericano de los primeros pueblos asentados en los márgenes orientales del lago y en la zona montañosa de la región.

La dinámica cultural de la región articula estratos y textos con cierta coherencia y cohesión, los cuales expresan saberes y emotividades que emergen en ritualidades, festividades y discursos sobre el territorio en los que la emoción aglutina los 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 producido en las calles de estos pueblos; algunas de ellas en las calles de San Salvador, Atenco, epicentro del movimiento en defensa del territorio. Tales producciones son murales, graffitis y esténciles que empezaron a surgir en estos municipios con temas del universo simbólico mesoamericano y 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 a lo largo de una región, y la propuesta teórico-epistemológica: compleja, transdisciplinariedad y decolonial para una construcción del dato, en la cual éste se analiza desde los múltiples niveles de Realidad propuestos para el objeto de estudio.

En síntesis, el resultado de esta investigación se presenta en esta tesis doctoral que ahora el lector tiene la merced de leer que se divide en 5 capítulos, el primero titulado “Un caleidoscopio para mirar otras realidades: complejidad, transdisciplinariedad y decolonialidad”, toma la articulación epistemológica de la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad como eje analítico para el

fenómeno mnemotécnico, 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 el que 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.

En el tercer capítulo, que lleva por nombre “En la espiral de las necesidades y los sustentos. La relación eco-bio-cultural de los pueblos” se construye una categoría transdisciplinaria de cronotopo para analizar la relación de los pueblos con el territorio desde las relaciones bioculturales y ecológicas. Estas relaciones establecen las rutas analíticas en términos del manejo y cuidado de los ecosistemas de bosque, somonte y lago; y de estos mismos ecosistemas para recuperarse de la intervención humana de manera autónoma. Una ruta distinta es la referente a las expresiones concretas de memoria colectiva relacionadas con las primeras dos, representadas en un calendario ritual agrícola, una gastronomía local y en el culto a los cerros y 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 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, la cual se hace presente en varias expresiones locales.

Otra ruta 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 transdisciplinariedad. Una ruta 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).

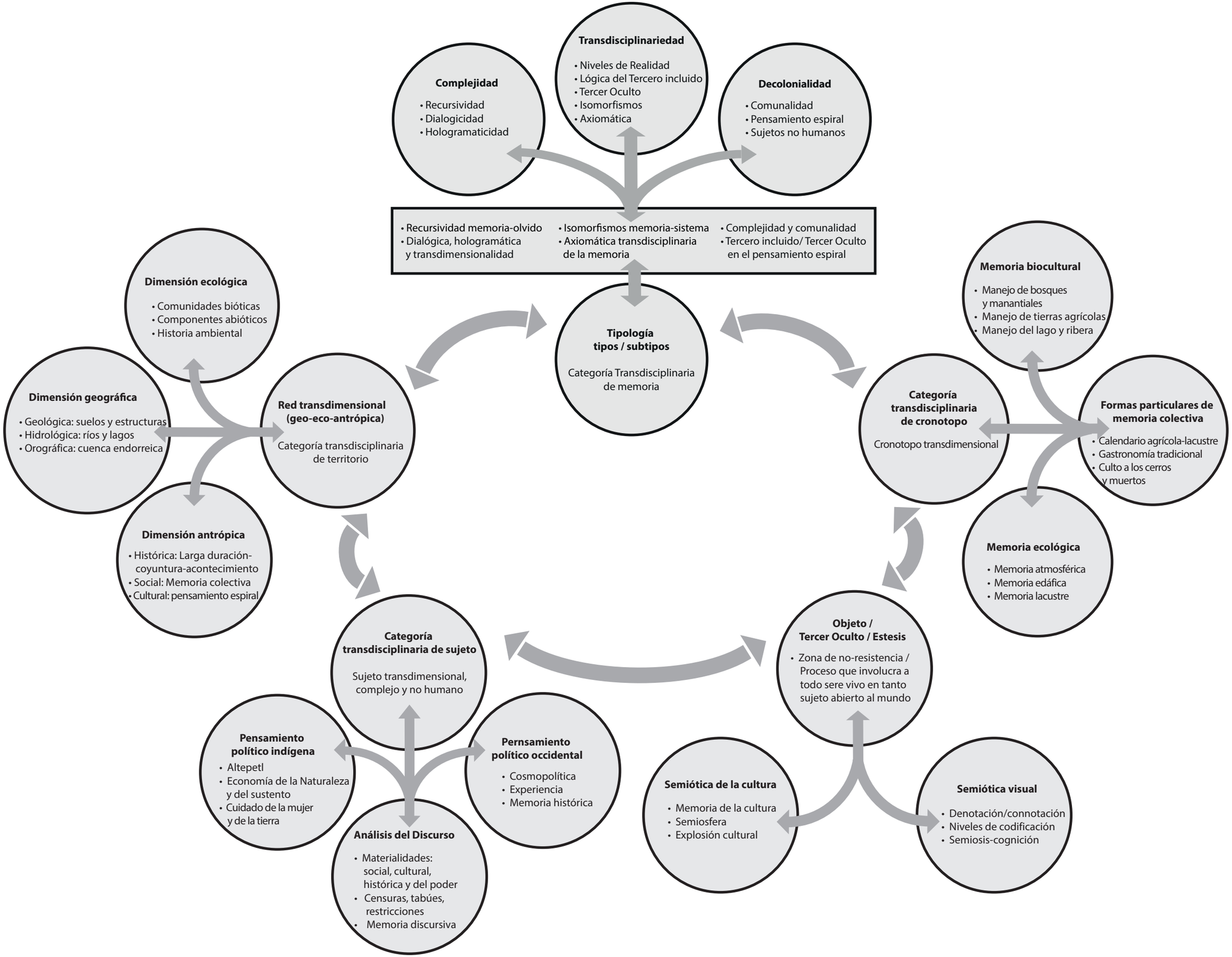
Un sendero analítico distinto se centra en la idea fundamental del altepetl, la cual se encuentra sumergida en las profundidades de la memoria de la cultura como elemento rector de la vida local, de una economía de la Naturaleza y del sustento, y de una política del cuidado de la tierra y de la mujer; por otro lado, el análisis del discurso complementa este capítulo, considerando las materialidades, las restricciones, los tabúes y las censuras, además de la memoria discursiva como cierre de este nivel político.

El capítulo final que 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” analiza desde la relación mundo‹-›Tercer Oculto‹-›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 ruta se centra en 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, con una propuesta que articula en dos niveles la imagen denotada en un nivel de codificación meramente icónico y otro que analiza 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 de la tesis que articula 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



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 su defensa del territorio. Tales fundamentos se erigen desde la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad, mismas que permean 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 las preguntas de investigación, de las cuales de desprenden las siguientes: 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 Incluidoy el Tercer Oculto en el pensamiento indígena de estos pueblos?; 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 sobre aquellos principios que permitan entender la lógica de los pueblos ancestrales que se opusieron al proyecto del Nuevo Aeropuerto, y 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) 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 ello 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, para recuperar el pensamiento endógeno de los pueblos en lo cotidiano, ecológico, festivo y sagrado que 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, pudiéndose observar fenómenos que son dos cosas al mismo tiempo, y que en otro nivel de Realidad sería imposible de concebir, en los trabajos, festividades y rituales de la región.

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, reconstruyendo su identidad al tiempo que la fortalece. El pensamiento espiral (y recursivo) (Gavilán, 2012) se presenta en aspectos tan cotidianos como el trabajo en la parcela, o festivos como el carnaval que es común a toda la región,

presentándose 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, lo que permitiría desde la postura transdisciplinaria comprender que tales oposiciones pueden converger en un nivel de Realidad superior, por lo 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)

Lo anterior conduciría posiblemente a la imagen de la espiral ascendente del desarrollo propuesta por Engels, en la cual un proceso parece repetir ciertos aspectos previos, pero en un plano superior, sin embargo, 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 amplitud es el juego entre memoria y su contraparte el olvido, mismo que 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 mnemotécnicos: 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 el funcionamiento de los tejidos como el cerebral, cuya actividad permite a su vez la formación y recepción de representaciones socioculturales, lo que repercutiría en lo ecológico, lo que sucede 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 con la que se produce 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 informaciones resulta primordial para los pueblos. En esta relación intervienen otros tipos de memoria como los señalados por Toledo y Bassols (2006) entre los que se encuentran la genética, la lingüística y la 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.

Todavía en el 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, esto nos permitió identificar cierta correspondencia entre aquello que se denomina memoria en los niveles social, histórico, discursivo, cultura, 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 de 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 Incluidoy el Tercer Oculto. En esta axiomática los pueblos se establecen como Sujeto y el territorio como Objeto, donde la memoria es parte del proceso que los constituye y emerge del juego entre ambos.

La articulación entre complejidad y decolonialidad se analizan en el apartado siguiente, en el cual se propone la recursividad aplicada al modelo endógeno de la flor comunal (Rendón, 2003) buscando encontrar aquellos elementos centrales que conservan la vida comunal de estos pueblos en los municipios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, cuya vida se ha visto seriamente afectada con el creciente avance de la ciudad sobre sus territorio, y sin embargo, mantienen su identidad, ciertas prácticas, universos simbólicos.

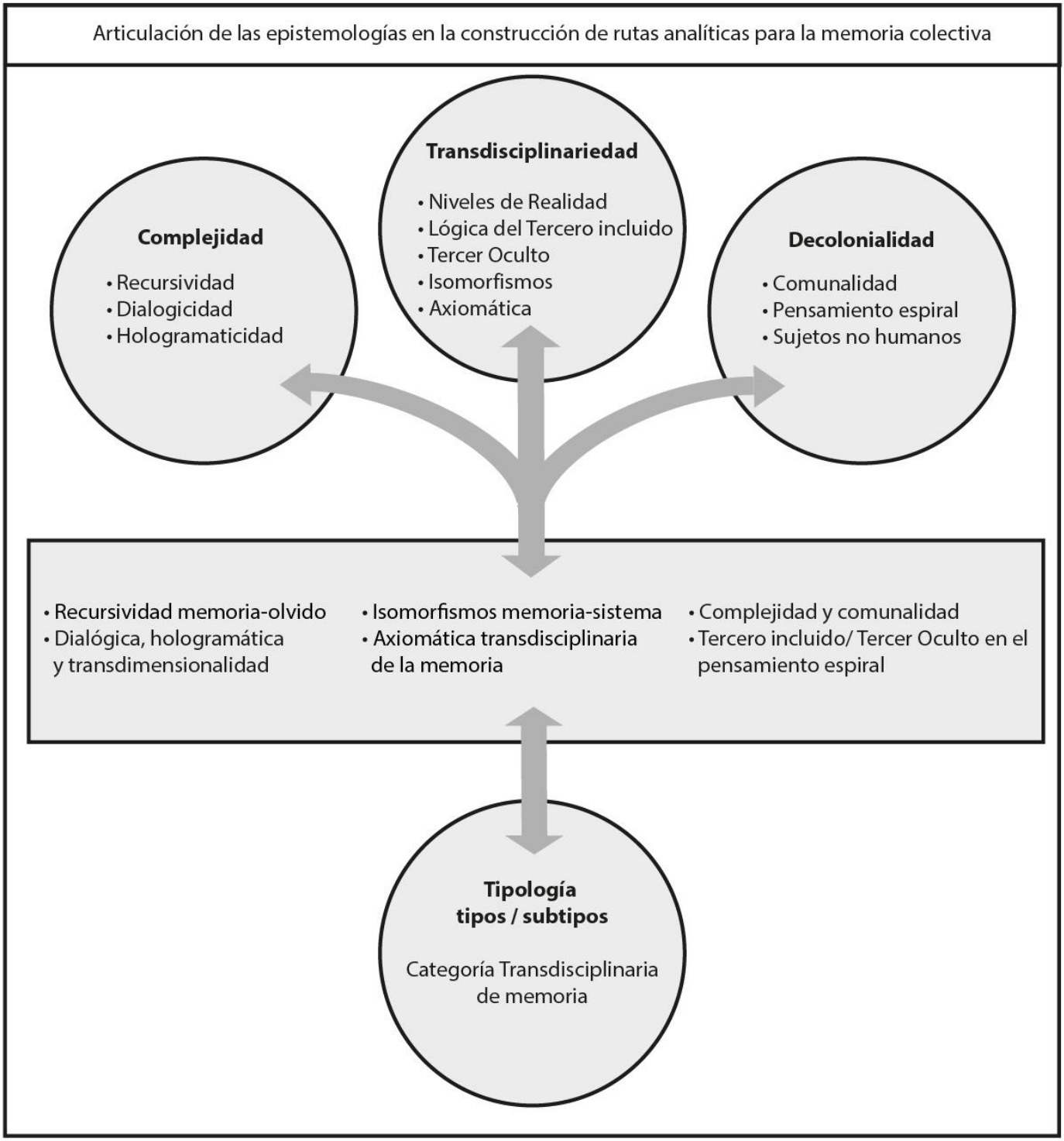
La recursividad ha sido identificada en diversas formas por las culturas indígenas a lo largo de la historia, produciendo lo que Gavilán Pinto (2012) identifica como pensamiento espiral; y este paradigma de los pueblos ancestrales posee ciertos principios que desde la vida de esto pueblos expresan el juego entre dos principios opuestos y complementarios 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, reconociendo 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 una estrategia teórico-metodológica que

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; reconociendo entre los tipos aquellas memorias determinadas por el Objeto de Estudio (hologramática, psicológica, colectiva, histórica, discursiva, de la cultura, biocultural y ecológica), y en los criterios, aquellos universos en los que se expresa la memoria como proceso y resultado (funcionamientos, escalas, sujetos y su forma presencia-ausencia), generando con ello 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 le 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 descontento que se aglutinó en el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra (FPDT), el cual logró la cancelación del aeropuerto luego de meses de protestas en 2002; para en 2006, tras la brutal represión el movimiento, emerge 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 retomaba el proyecto del Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM) frente a un descontento desmovilizado, confrontado y atacado desde otras organizaciones e instancias de gobierno como el grupo de choque priísta Antorcha Campesina y empresas privadas, que lejos de aniquilar al movimiento le dio nuevos bríos en lo político y social, pues la lucha se llevaba hasta ese momento en el plano jurídico. Aunado a esto, la coyuntura electoral del 2018 obligó a estos colectivos en defensa del territorio a definir posturas, llegando 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, en lo que significa el despojo territorial por parte de un megaproyecto y la consecuente defensa por parte de los pueblos.

Una aclaración conceptual sobre parte de los sujetos analizados obliga a distinguir a los pueblos ancestrales u originarios como pequeños grupos humanos vinculados por un sentido de pertenencia, una cultura, historia, tradiciones religiosas, alimentarias, festivas compartidas, incluso una lengua (Weivorka, 2018),

a diferencia de los municipios, que en esta investigación son entendidos como las demarcaciones político-administrativas en las cuales se hallan ubicadas estas pequeñas comunidades. Por lo anterior, los términos pueblo y comunidad serán empleados como sinónimo y no así el municipio, que es utilizado de acuerdo a la acepción anteriormente descrita. Una vez expuesto lo anterior, continuamos con la construcción de campos los cognitivos necesarios, articulados al objeto de estudio que posibiliten su análisis desde la complejidad, la transdisciplinariedad y la decolonialidad.

En este proceso se incorporan, como ya se explicó, 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 para la construcción del modelo analítico general que nos permita analizar este fenómeno desde sus múltiples aristas, y la relación entre ellas.

1.1.1. 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, lanzando las consignas “tierra si, aviones no”, “la tierra no se vende, se ama y se defiende” para muchos habitantes de la Ciudad de México y otras partes del país, tales enunciados resultaban incomprensibles puesto que la tierra que peleaban era tierra salitrosa y baldía, a la cual le expresaron un apego obstinado e irracional, frente a las razones instrumentales y económicas que implicaban la venta de esas tierras para fines aparentemente más productivos. Pero en el fondo de la lógica ancestral de estos pueblos yace algo 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 adquirían 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. Este campo 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, una comprensión que evita la linealidad mecanicista, y adopta los principios de recursividad (retroacción entre procesos antagónicos y complementarios, causas y efectos, etc.), dialogicidad (comunicación continua entre dos términos que son inversos y complementarios), de hologramaticidad (efecto informacional en el que el todo está presente en la parte que está en el todo) desde los cuales se articulan los procesos naturales a los sociales y viceversa. Lo anterior busca identificar la relación entre procesos sociales, culturales, espirituales y ecológicos entre los pueblos y el territorio, más allá de los limites 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 éste “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 sólo algunos ámbitos de la vida misma. Y la memoria como expresión de ésta 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 haya en la parte que conforma el todo, poniendo como ejemplo la célula a nivel biológico y el sujeto a nivel social (pues él contiene las pautas, normas, instituciones, lenguaje, historia, etc. de una sociedad de la que forma parte). De esta forma la memoria colectiva existe en cada uno de los sujetos, misma que opera en la evocación los recuerdos colectivos que conservan lugares, momentos y personas que son útiles 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 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 que convergen en la problemática de la defensa territorial frente al entonces proyecto del nuevo aeropuerto, y que expresa la creciente urbanización y presión demográfica sobre esta zona.

1.1.2. La memoria desde la transdisciplinariedad como fenómeno de gran alcance

Un segundo núcleo epistemológico, proveniente desde la física cuántica y la filosofía, el cual 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, la cual 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 junto con otros elementos de la misma epistemología que resultan funcionales para el análisis de la memoria colectiva.

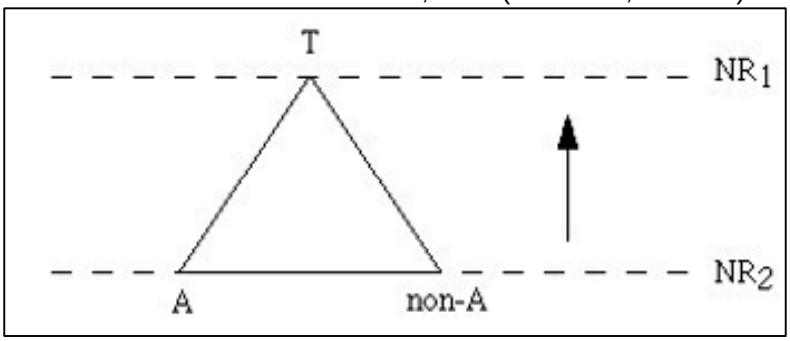
En primer lugar, Nicolescu establece lo que entiende por Realidad, expresando que ésta es "aquello que resiste a nuestras experiencias, representaciones, descripciones, imágenes o formalizaciones matemáticas" (Nicolescu, 1996: 17), para describir posteriormente que un nivel de Realidad es un conjunto de sistemas invariantes ante la acción de ciertas leyes generales, destacando tres niveles: a) el nivel de la microfísica, b) el de la biología y los fenómenos psíquicos, y c) el de lo social, las experiencias filosóficas, religiosas[2]. La existencia de varios niveles de Realidad también supone una discontinuidad o

[2] Niveles retomados del Modelo de Heisemberg 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.

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 no-A, y el del tercero excluido: No existe un tercer término, que sea simultáneamente A y no-A. Frente a esta lógica, la transdisciplinariedad toma el axioma que sostiene un tercer término T, que es simultáneamente A y no-A, siendo éste el tercer incluido, como la naturaleza de la luz que se comporta como Onda (A), como partícula (no-A), y se puede considerar como A y 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).

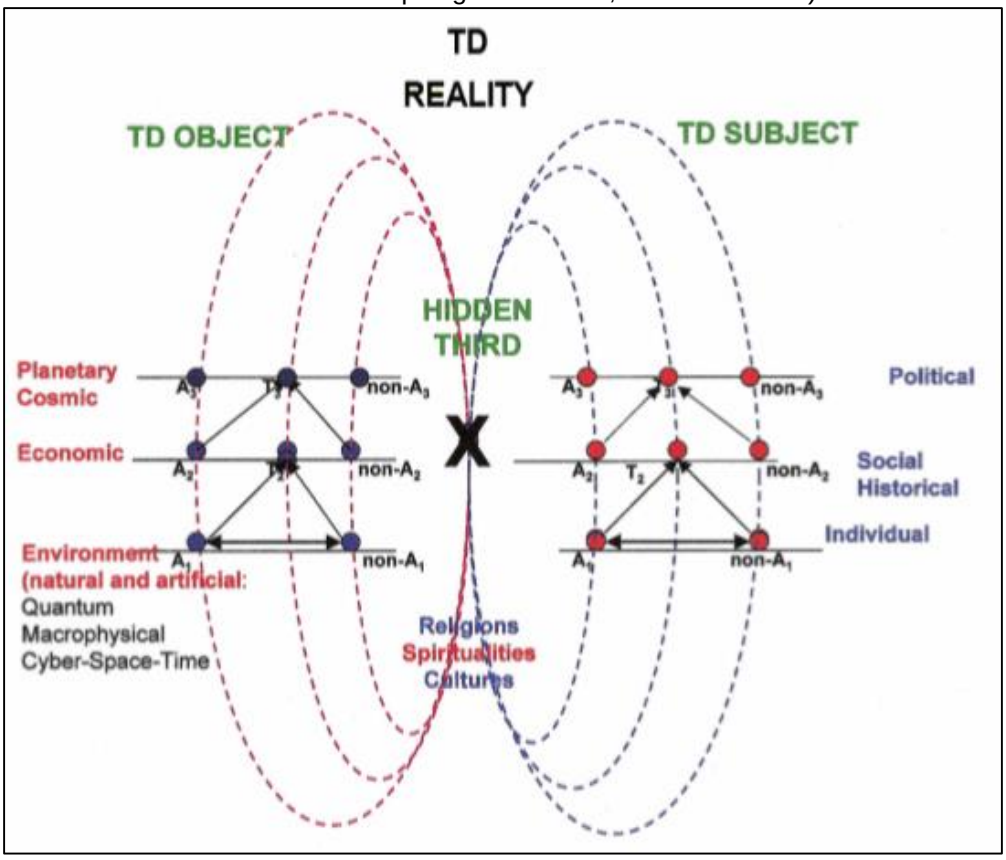
Figura 2. Representación de la lógica del Tercer Incluido(T) y de los niveles de Realidad: NR_1, NR_2. (Nicolescu, 2012:24)



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, el cual 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 Incluidoy 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, el territorio desde su transdimensionalidad (geo-eco-antrópica), lo que permite identificar las interacciones entre ambos, al tiempo que se reconocen 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), generando 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 tridialéctia 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); 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 cual 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 lleno de potencialidades, lo cual acarrea implicaciones ontológicas nodales, pues en estos vacíos, entendidos como intersticios culturales (Mc Gregor: 2012), que los sujetos cruzan y habitan temporalmente mediante la dinámica del Tercer Oculto, se presentan como

espacios de colisiones, fusiones y fisiones; zonas de encuentros, interacciones, organización, orden y desorden.

Esto conduce a la articulación Transdisciplinariedad-Complejidad, tomando como punto de apoyo las dinámicas del Tercer Oculto y los espacios intersticiales de la cultura como regiones donde los principios de la complejidad: recursividad, dialogicidad y holograma ticidad 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 lo cual entran en contacto mediante sus espiritualidades, religiosidad y sistemas culturales que permiten decodificar la información existente en el territorio de acuerdo con los niveles de conciencia, lo que conforma la zona de no-resistencia o Tercer Oculto de la relación entre pueblos ancestrales y el territorio.

1.1.3. 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, dado que el pensamiento eurocéntrico nacido con la modernidad “es un pensamiento abismal. Este consiste en 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 con las creencias y saberes locales.

Desde la perspectiva decolonial se reconoce en la tradición filosófica occidental moderna, basada en supuestas categorías universales, 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 pueden 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, 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 recuperar 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 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) como resultado de un trabajo colectivo que permitiera 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 sueño posterior que el Marakame tuvo visualizando una flor como forma de articulación de la vida cultural de los pueblos fue el resultado. 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, entendiendo la comunalidad como factor central de la resistencia indígena 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 parte 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 cual consolida un pensamiento espiral entre los pueblos ancestrales de América, concibiendo 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 mnemotécnicos 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 al introducirse un elemento externo como el desarrollo de un megaproyecto en ese territorio, una respuesta del tipo ya mencionado parece quedar sin posibilidades de responder 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, tejidas en conjunto sin perder su unicidad, y 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 ésta a la antropo-sociología como sostiene Edgar Morin (2001). Un acercamiento desde el pensamiento complejo nos coloca en regiones de incertidumbre, lo cual lejos de entenderse como una carencia aparece como un elemento consciente para un abordaje novedoso alejado del mito del progreso.

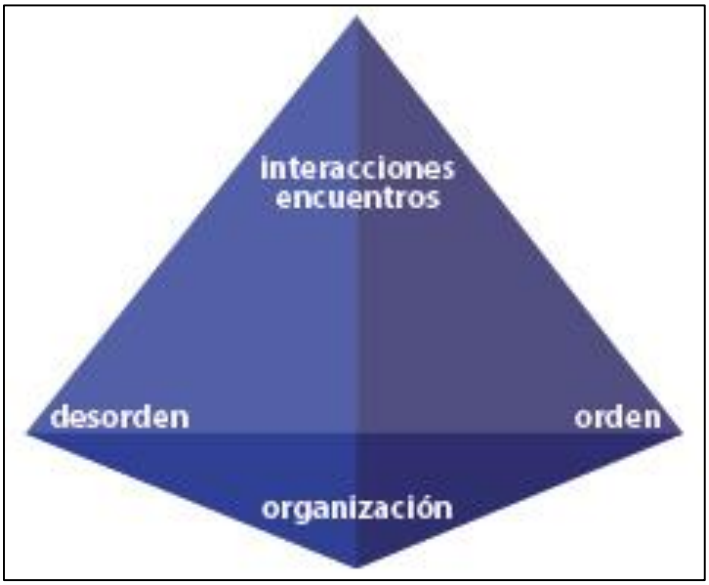
Los esfuerzos por una epistemología integradora requiere entonces de la articulación entre distintos niveles de la realidad a partir de la consideración de los siguientes principios que permitan comprender las relaciones que van de lo micro a lo macro, de lo material a lo espiritual, de lo local a lo global, de lo empírico a lo teórico, en mutuas interacciones 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, éstos se excluirían y anularían conceptualmente.

Para la teoría de la complejidad las interacciones solo surgen del desorden, de las turbulencias y 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 lado, 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, usándolo y necesitándolo para su 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 juegos aleatorios de la *physis*, generando una riqueza cada vez mayor, de tal suerte que los movimientos de un solo elemento en el plano de la microfísica puede desencadenar toda una serie de combinaciones y construcciones en el plano siguiente, hasta llegar a los planos de lo cósmico. Y la necesidad de acotar las dimensiones al plano humano (es una investigación antropológica) nos exige llegar hasta 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, sustentando la materia y sus reglas de funcionamiento (las leyes son una parte mínima de estas operaciones porque sólo dan cuenta de las regularidades) que juegan desde el caos y la incertidumbre; el segundo opera transversalmente afectando cada nivel de la realidad, como resultado del juego del primero, produciendo riqueza, variedad, potenciado los elementos de cada nivel hasta lo insospechado, resultado de las interacciones y encuentros del tendencia previo, generando 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 con pérdidas y modificaciones del primer recuerdo, pero lejos de ser negativo, éste proceso es un principio creativo y re-creativo. Si consideramos al olvido como parte del proceso indispensable para la generación de la memoria, la percepción que se tiene del proceso en términos psicológicos cambiaría para hacer de éste un elemento fundamental, lejos de entenderse como la destrucción de ésta.

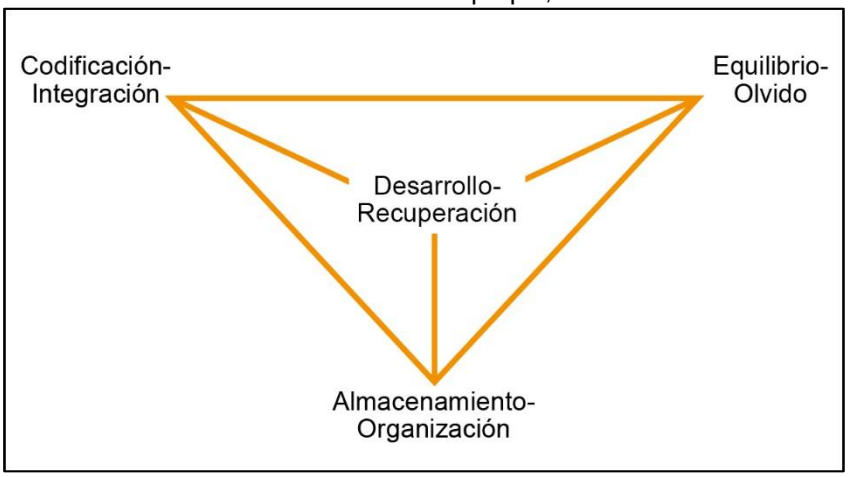
La analogía del olvido con la neguentropía (entropía negativa) en el proceso mental, sugiere su necesaria y fundamental inclusión al proceso mnémico. El olvido como desorden productivo y generativo de nuevos órdenes se inserta en la memoria como principio dinamizador que re-crea las evocaciones. Así 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) en las cuales se evocan los recuerdos. La memoria es un proceso evenencial: son eventos, contingencias, reiteraciones, intenciones y otros fenómenos en el flujo del tiempo‹-›espacio los 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 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, etc.; 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 nuestro interés.

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 éste de tipo neguentrópico, pues desecha la sobrecarga de información, de informaciones innecesarias, irrelevantes, desagradables o por conveniencia del 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 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 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 enriquece al introducir los elementos que desde una lógica simple se entienden como amnésicos o diluyentes para la memoria como el olvido o los recuerdos inestables. Sin embargo, como se ha explicado, estos elementos son constitutivos de la memoria.

Desde lo individual hasta lo social, el proceso mnemotécnico ha permitido la sobrevivencia de la especie humana a lo largo de su historia, y sin embargo la llegada de la modernidad ha venido diluyendo esta memoria que costó miles de años para adaptarse al entorno de manera equilibrada.

La hipermáquina compleja que es el cerebro, requiere de la información de su contexto para poder vivir, por lo que su existencia depende de sus capacidades para computar y resolver problemas que emergen 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. Como señala Morin (conocer es vivir, conocer es computar; luego entonces, vivir es computar. 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, relaciones entre

ideas, etc. que permiten recordar lo que se ha conocido, pensar en lo que se conoce, y proyectar a futuro acciones o situaciones.

Esta máquina compleja 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 éstos 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 los principios, reglas, 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 sólo desde su cápsula craneana, o si por el contrario, la sociedad y la cultura son prótesis de su hipercomplejidad, con lo cual 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 por el contrario, 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 también su modificación; así como su borrado (Halbwachs, 2004, Candau, 2006) a partir de una desintegración del vínculo, o mediante el ejercicio del poder cuyos mecanismos pueden ser la imposición de un discurso histórico, político, social y cultural 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, las fiestas patronales, la renovación de las mayordomías y demás cargos cívico-religiosos. De esta manera, no sólo 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 este 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 un 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, que se forma a partir de la interacción entre las estructuras vivas mínimas del cerebro (neuronas) originan a su vez las estructuras mínimas de la mente (sinapsis), que, de acuerdo con las teorías más aceptadas, 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 éstas realizan en los distintos niveles del córtex cerebral, en una vasta 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) que permiten entender que dicho cableado no está determinado de antemano, es decir, 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 precisamente cual es la naturaleza de los recuerdos, la información parece transitar entre los niveles de Realidad.

Candau se pregunta si hay una si hay alguna similitud entre la memoria celular del sistema inmunológico y el sistema nervioso. Al reconocer que es difícil establecer una correspondencia, porque no se ha reconocido el sustrato físico de la memoria, asegura que los distintos tipos de memoria operan de acuerdo al tipo de recuerdos de manera similar al sistema inmunológico que reacciona a 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), resaltando la característica evenencial de la memoria mental, es decir, transitorio pero reiterativo.

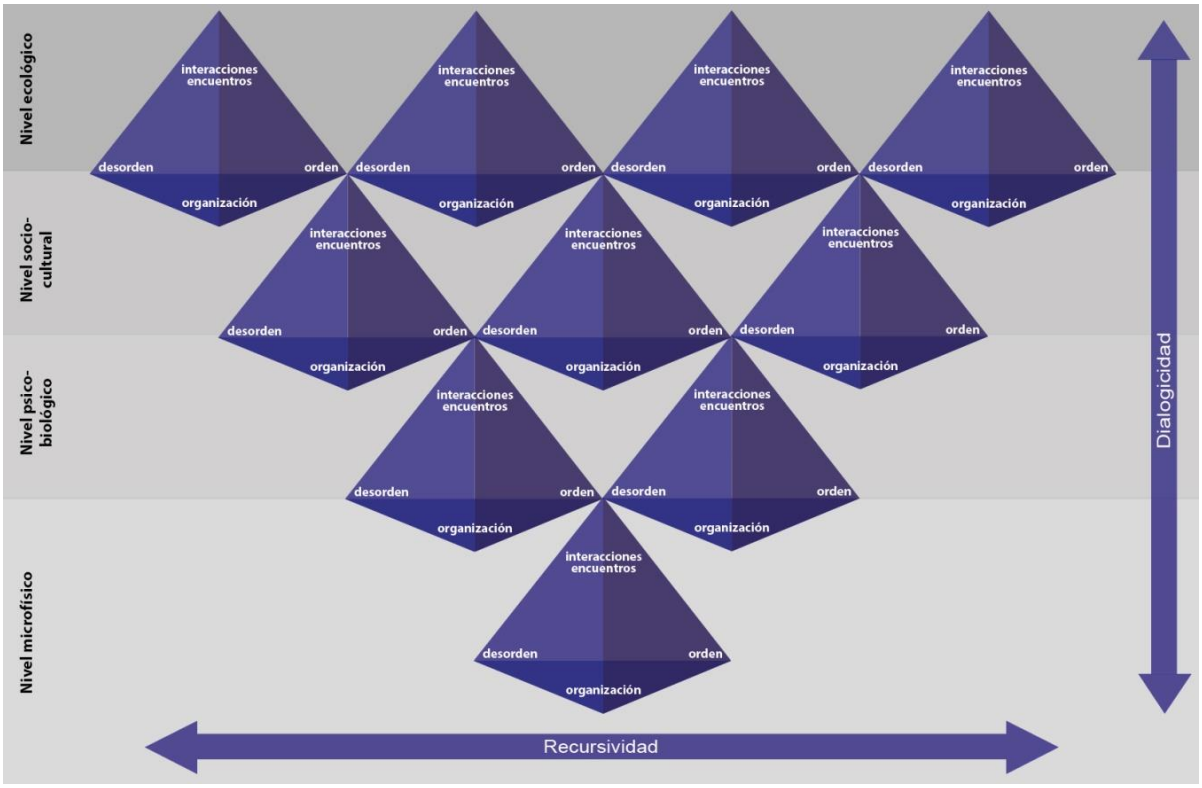
La memoria en el ser humano se define genéricamente como “la capacidad de adquirir, retener, evocar y utilizar las experiencias, informaciones y conocimientos… a través de tres pasos básicos: codificación, almacenamiento y recuperación.” (Consuegra, 2010:181), otras definiciones le adjudican a esta capacidad 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 del estímulo recordado.

No obstante, desde la primera experiencia sensorial hasta su última evocación han ocurrido nuevas y distintas conexiones sinápticas, generando con ello nuevos diálogos neuronales (lo cual no sólo implica la transmisión de información, sino la transformación de los entes involucrados en el proceso) 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 está enmarcada, dirigida y construida por el contexto social, pero siempre en aras de mantener al sistema social.

El análisis de la memoria desde la dialogicidad y la recursividad parte de los niveles micro, hasta llegar al nivel humano más amplio: la cultura, y de ahí a lo ecológico. Esta organización de los niveles psico-biológico, sociocultural y ecológico adquiere sentido al considerar que lo 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 incremente el manejo y el exponencial de la información. Pero esto 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 reptileano, el mamífero, y propiamente el humano (situado en el neocórtex); este cerebro trino y uno, es el resultado de la evolución, que opera por la recursividad sensorium – motorium, la cual permite que la red nerviosa del animal haya evolucionado 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 sólo que “integrara e interiorizara en él, no sólo los constreñimientos del entorno (como la alternancia día/noche, la de las estaciones, y otros), sino también, en cierta forma hologramática, las estructuras de la eco-organización” (Morin, 1986:69).

Esto resulta fundamental para la memoria, porque como advierte Morin, no sólo se conserva en ella un tipo de conocimiento del entorno, sino la estructura del mismo en el cerebro. Podremos aventurar la premisa de que la memoria en el ser humano es colectiva, no sólo porque el ser humano sea sociable, sino porque la memoria humana conserva en parte la inscripción hologramática del entorno: relacional, flexible, dinámico, equilibrado y operando 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 en cada nivel de análisis reiteradamente 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, la cual le permite subsistir el mundo, y de carácter colectivo por sus características estructurales 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 en cuanto a las presiones climatológicas y poblacionales: sequías, inundaciones, heladas, vientos, y otros poblamientos humanos desde el neolítico y 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 (secas 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 que se ha afianzado por mecanismos como la memoria, la cual es responsable de la transmisión de saberes para dicha sobrevivencia es crucial para el ser humano. La diversidad evolutiva que ha permitido al ser humano establecerse en los más diversos climas y condiciones para 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, almacenándose 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 se ha dotado a sí misma del lenguaje para transmitir 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 Bassols, 2008: 16). Pero al preguntamos

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, la motivación,

La memoria se construye de manera paradójica: aparentemente es 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 re-construye la memoria colectiva: historia, economía, cultura, política, arte y otros, 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 sólo representaría un problema sociológico, sino 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 las neuronas hasta los ecosistemas, y es por eso que se retoma 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 en aquellos que los contienen como 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 desaparición del lago. Aunque las lluvias de cada año recordaron a los recién llegados y sus descendientes el lugar del lago, nada modificó la decisión de secar 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 años en que el agua reclamó su espacio. El crecimiento de la ciudad, aunque perturbó radicalmente el entorno lacustre no evitó que las partes bajas de la cuenca se continuaran inundando.

En sentido contrario, los pueblos originarios, asentados en las orillas del lago, preservaron algunas forman previas al contacto que les permitió continuar con ciertas formas de subsistencia vinculadas al 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. Xochimilco, Iztapalapa, Iztacalco, Tláhuac, Texcoco y muchos otros, hasta la primera mitad del siglo XX continuaban llevando sus productos al centro de la ciudad por 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 depositada 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 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) considerando 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 la misma es recolectada por los pobladores de las orillas porque también es el ahuautle, tan demandado en la cocina local y foránea, llegando a cotizarse en $120 los 250 gramos.

Por esto, la cultura local promueve la cría y recolección de este tipo de mosco, y adecua los comportamientos de algunos sujetos, que se benefician de tal actividad, al tiempo que comprenden la importancia del entorno y de otras especies. Desde la óptica de Capra, esta cultura estaría ecológicamente alfabetizada. Este ejemplo permite observar cómo 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.

Si las culturas lacustres tuvieran la posibilidad de sobrevivir, al igual que los entornos naturales que las sustentan, no sólo se recuperaría la memoria de los pueblos en términos colectivos, sino que estos entornos recuperarían su memoria ecológica, entendida como la capacidad de estos para cicatrizar y recuperarse en áreas donde la intervención humana o los fenómenos naturales han afectado 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 las 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 un tipo de memoria que vincula al humano con el medio ambiente, pues desde su aparición en el planeta, éste ha ido adquiriendo y acumulando un conocimiento ecológico que le permite desarrollar, consolidar e incrementar rasgos particulares como cultura específica y como especie en lo general.

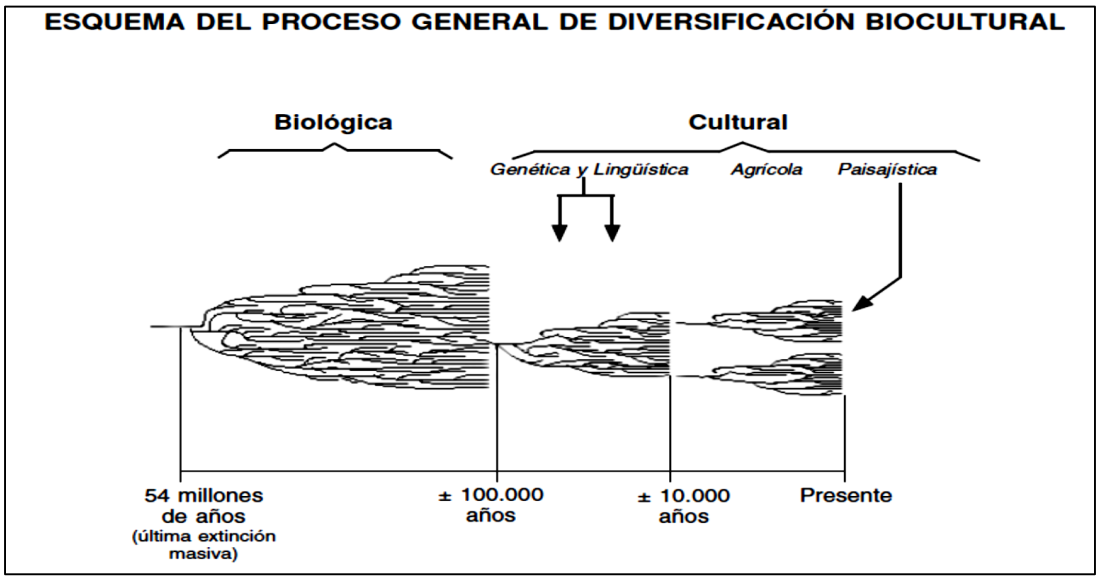
Toledo y Bassols (2008) proponen desde la complejidad que la memoria de la especie humana se manifiesta por lo menos en tres dimensiones lo genético, lo lingüístico (que para actualizar el texto citado, llamaremos semiótico, pues esta memoria se enfoca en todos los lenguajes: verbales, no verbales y paraverbales) y 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 Bassols 2008:15). Esta memoria es la que ha posibilitado que cada sociedad en cada ecosistema haya tenido éxito en su entorno, gracias la adaptación cultural que se ha acumulado en la memoria social de cada grupo y en sus miembros.

Para ellos, la memoria biocultural que se ha conformado por cerca de 200,000 años, está serio proceso de desaparición con la llegada de la modernidad y la instauración de una "vida instantánea" que permanece atrapada en el presente, generadora de una ideología donde la sociedad occidental es autosuficiente y desligada de la naturaleza, con lo cual se 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 pueblos originarios, el acervo de información para recuperación del medio ambiente y una relación distinta a la planteada por la lógica capitalista. Es entre los pueblos originarios y 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 Bassols: 2008, 25)



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, desarrollando 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), ahuehuete (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), acalote (canal, vía de agua), los cuales refieren una relación con el entorno lacustre a partir del étimo *atl*: agua, que es la base de todas estas palabras y que siguen en uso.

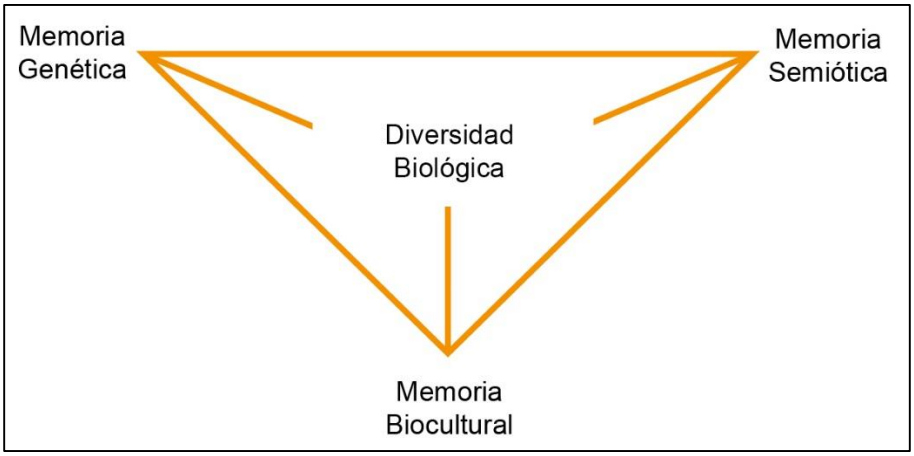
Pero hay otras como palabras que señalan técnicas agrícolas como la chinampa (sobre el corral de ramas) que es la técnica originada en las orillas del lago desde hace más de 3,000 años y se fue perfeccionando hasta alcanzar una producción de más de 12,000 hectáreas, las cuales proveían de alimentación a toda la población de las ciudades y pueblos que se asentaron en el lago. De aquí que estas culturas se hayan adaptado al lago para poder transformarlo sin modificar en esencia su naturaleza lacustre y seguir viviendo de este.

La recursividad en términos de retroacción ya se ha explicado en la relación de la cultura y el 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 importante señalar que si la modernidad está llevando al peligro de extinguirse a las memorias bioculturales y con ello a la especie humana en su

totalidad, es necesario ver cuáles son esos mecanismos de la modernidad que llevan al olvido este tipo de memoria.

La recursividad operaría en las otras dimensiones de la memoria señaladas por Toledo y Bassols, 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 teozintle 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. La creación de nuevas taxonomías que señalaban la especie, partes de la misma o su relación con otras especies, así como la forma de relacionarse con ella 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 sólo 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, 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 sólo se vive como un conjunto de mitos, saberes, ideas, creaciones, sino que es emocionalmente anclado 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 saber gran cantidad sobre algún tema relacionado con la cultura local, pero a nivel colectivo, memoria y conocimientos crecen exponencialmente, permitiéndole conocer más extensa y profundamente. Por su lado, el espíritu del pueblo (*volkgeist*) 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 su forma de ser en colectivo: atenquense, texcocano o chimalhuaquense 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 propias de la cultura que hacen propia una forma, una actividad, un baile, un alimento, y otros que forjan un sentido de pertenencia y

predisponen al cerebro al aprendizaje, ya se sabe que el cerebro que no está emocionado no aprende, por lo que el conocimiento se genera con mayor dificultad. Así, las condiciones afectivas generadas por el espíritu 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 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, generando 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 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 es que 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 sólo requiere que los otros nos aporten sus memorias, pero 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), lo que significa que esta coincidencia y reconstrucción se basan en la organicidad entre memoria y cuerpo social, mediante las funciones como el desarrollo, que diferencia y estructura tiempo, espacio, lenguaje, tradiciones y otros marcos construidos 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; el discurso que condensa los lenguajes coloquial y festivo como en el carnaval, y específicamente el 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, tales como los cerros del Tepetzinco, Coatemulco, Tlapehuetzia, Monte Tláloc y el Chimalhuache; festividades como las fiestas patronales, la Santa Cruz, Día de Muertos o sucesos como el Mayo Rojo en 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 belleza que de él provenía; algunas tradiciones que parecen ya olvidadas y se realizan incluso en la clandestinidad, como las ofrendas a los cerros.

El equilibrio visto como principio selectivo de la memoria colectiva genera los olvidos en la proporción que integra los recuerdos. Aquella información irrelevante, innecesaria o traumática es borrada como la mayor parte de la cotidianeidad o en el caso de algunos sucesos traumáticos como la pérdida del lago a mediados del siglo pasado.

Derivado 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, para valorarlo y otorgarle un trato digno, lo que 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) y esta voluntad es la que representa el esfuerzo reflexivo que alcanza los matices políticos e historiográficos del colectivo por indagar sobre su pasado y hallar en este los hitos que le dan sentido a su vida. Lo que en términos de su desarrollo, alcanza la diferenciación y estructuración de las informaciones que le resultan fundamentales cuando las exigencias de la coyuntura política reclaman de los sujetos la búsqueda de su pasado. Esto se pudo apreciar en las estrategias políticas y jurídicas que los pueblos lanzaron desde que 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 sólo con fines económicos, pues además de representar su patrimonio y el de su descendencia, ya que los habitantes

de estos pueblos se asumen como custodios del territorio que es el marco físico de existencia posible para sus pueblos.

En términos de la integración de los evocaciones, sobre la jerarquización de los mismos según 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, en los que resalta la presencia simbólica del lago; además de recuperar su reciente historia de lucha, desde el 2001 y particularmente el 3 y 4 mayo de 2006, cuando la represión se desató cruelmente sobre San Salvado Atenco.

Sobre el equilibrio de la memoria histórica, la armonía entre los recuerdos que se integran y aquellos que se olvidan, se reconoce 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 había un corredor lechero, y del que sólo queda el nombre de "lechería" para un tramo carretero en Texcoco; o el de la avenida "Patos" en Chimalhuacán que hace referencia a la calle por la que bajaban todos los patos del pueblo a la laguna.

En el nivel discursivo, Jacques Courtine (1981) define la dimensión diacrónica de la interdiscursividad como memoria discursiva, que "concierne 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 un 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, basada en los intereses, propósitos y emotividad, éstos tienen su fundamento en el

vínculo ancestral pueblo-territorio, 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 pertinencia 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 y los productos que se obtienen de él: ahuautle, alga espirulina, poxi (o poshi), tequesquite, sal de tierra, entre otros; otros elementos son la defensa del patrimonio biocultural (cerros, ríos, sitios arqueológicos y paleontológicos) que han sido afectados por el proyecto del Nuevo Aeropuerto; y en términos del olvido hay enunciaciones que tienden a olvidarse o minimizarse como el cacicazgo que han sufrido municipios como Chimalhuacán a manos de Guadalupe Buendía “La Loba”, 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 el trabajo campesino, 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) representa la conformación de distintas esferas de la cultura en las cuales tanto su integración como 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 la *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); y en los 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 una serie de finas y complejas relaciones que han desarrollado por miles de años. 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 Bassols, 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 en 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 Bassols, 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 100,000 años aproximadamente; y prosiguió con la diversidad biológica agrícola y paisajística hace 10,000 años que es el periodo en el que llegaron los primeros pobladores a los márgenes del Lago de Texcoco, diferenciando y estructurando 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 basada en intereses, propósitos y disposición emocional, 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 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 como 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 rituales y ofrendas.

Con respecto de la integración de la memoria biocultural como jerarquización de los datos a partir de intereses, intencionalidad y emotividad se puede resaltar la taxonomía endógena (etnotaxonomía) existente para suelos, flora y fauna que por desgracia han sido eliminados al perderse la lengua originaria (nahua) y al desecar el lago, lo que trajo consigo la extinción de la mayor parte de flora y fauna locales, por lo que el equilibrio se perdió bajo la forma de un olvido forzado e imprevisto que dejó una herida a 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 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 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) inician 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 con aguas tratadas provenientes de la Ciudad de México. No obstante, la alteración de este ecosistema su recuperación parcial debido a pequeñas lagunas que se forman en temporada de lluvias en la zona, sobreviven algunas especies endémicas, lo que lleva 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, ahuautle, tubi, así como aves migratorias y otros pequeños vertebrados que viven en las aguas o 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 con una interdependencia

finamente ajustada. En los componentes abióticos se cuenta con las formaciones geológicas que surgieron en distintas etapas como el Terciario, en el cual surgieron distintos sistemas montañosos con depresiones, fracturas y elevaciones como el Ajusco, el Iztaccíhuatl y el Popocatépetl. Durante el Cuaternario sucedieron los últimos acontecimientos volcánicos con 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, entre la Sierra Nevada y Las Cruces, cerrando con ello el desagüe de la cuenca, que posee un régimen de lluvias torrenciales de junio a septiembre, llegando a los 700 ml anuales en promedio (Cruickshank, 1989), conformando una cuenca endorreica hasta el siglo XVII.

Entre los componentes bióticos existen 10 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) que sirvió para las más de 80 especies de mamíferos, entre las que se cuentan carnívoros, roedores, lagomorfos (conejos y liebres), edentados, quirópteros, insectívoros y marsupiales; otras más de aves: patos, gansos y cisnes; pelícanos y cormoranes; garzas y cigüeñas; chorlos y chichicuilotes; grullas, gallinetas y gallaretas; y otras especies más de reptiles, anfibios, peces e invertebrados acuáticos y terrestres (Escurra, 1990) con los cuales los primeros asentamientos humanos se encontraron y tuvieron que aprender de estos flujos para sobrevivir.

En términos de la organización de la información, basada en las condiciones y procesos necesarios para su 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 que incluye a microorganismos promotores del crecimiento de las plantas, bacterias fijadoras del nitrógeno, y otras, como *Pseudomonas putida, Mycobacterium, Micrococcus, Bacillus subtilis, Thiobacillus, Penicillinum bilaji, Aspergillus niger*, a invertebrados y vertebrados que tienen al suelo como su hábitat y al complejo de raíces y tallos que se comunican mediante hongos y bacterias. Que en términos de Montenegro y otros (2004) significa que, a

mayor riqueza abiótica y biológica de los suelos, mayor memoria edáfica (ME), por lo que el subsuelo del lago y zonas aledañas como 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 ésta 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, por lo que la tierra produce los organismos que favorecen el contacto con ella, por lo que la disposición emocional se centra en la relación con la tierra.

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, 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 conserve las condiciones del sedimento (*hidrogel hipersalino*) y del cuerpo de agua, pues las condiciones de salinidad (3 veces más alcalinas que el mar) y que sólo ciertos organismos puedan vivir en él como el alga espirulina, el poxi, el ahuautle y otros invertebrados y vertebrados que han evolucionado para estas condiciones. Los otros ecosistemas como pastizales, matorrales y bosques se han adaptado en términos de las relaciones que poblaciones y comunidades a lo largo de su existencia en cadenas tróficas y ciclos diversos, en los cuales el desarrollo de un suelo específico es fundamental para la cicatrización ecológica.

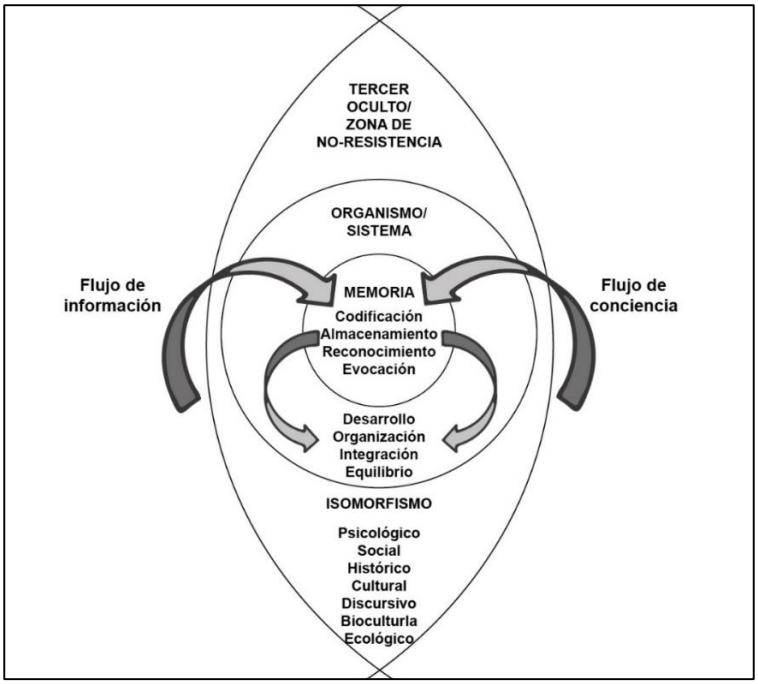
Esta recuperación sucedió en el lago a pesar de haber sido totalmente eliminados y décadas después gracias al Proyecto Lago de Texcoco, generando un embalse artificial de 1000 hectáreas de superficie y 36 millones de metros cúbicos de capacidad, recuperando una gran porción de suelos salino-sódicos para los

pastizales y la agricultura, recargando directamente los acuíferos y restableciendo mínimamente la ecología regional proporcionando un hábitat para la flora y fauna nativa y migratoria que colonizó esta región y ahora 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 ha desaparecido casi por completo en la región lacustre (San Salvador Atenco, Nexquipayac y la parte norte de Chimalhuacán) debido al desecamiento de los cuerpos grandes de agua, la degradación y contaminación del suelo y subsuelo con lodos tóxicos, resultado del confinamiento de cascajo y material peligroso después del terremoto de 1985 y la creación de basureros a cielo en las zonas aledañas al lago, rompiendo con ello la relación 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, la agricultura y la minería que han erosionado gran parte de la tierra en estas zonas, siendo en menor grado hacia la sierra (figura 9).

Figura 9. Funcionamiento de la memoria en el Tercer Oculto, a partir de la interacción entre los flujos de información (propios del objeto) y consciencia (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 sistemas. La memoria entonces aparece como un proceso de gran alcance que se manifiesta de múltiples formas de acuerdo al nivel de Realidad correspondiente.

1.6. Una axiomática transdisciplinaria de la memoria

En sincronía con los postulados de la transdisciplinariedad, la construcción axiomática de la memoria, que emerge del recorrido epistemológico y teórico permiten prefigurarla desde los diferentes y diversos campos de conocimiento que convergen en este estudio, donde el Sujeto son los pueblos ancestrales Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, y el territorio como Objeto, tomando como referente los axiomas de la transdisciplinariedad (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 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 Incluidose relaciona con la memoria, porque éste 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, y que, 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 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 expresa 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 A_1 no es A_2, 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 a cada nivel, permitiendo que cada nivel exista, desde el nivel genético hasta el ecológico y desde el neuronal hasta el noosférico porque todos existen 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, analizar los elementos que se mantienen en los tres municipios mexiquenses donde la pérdida del territorio es una constante, y 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 inter-retroacciones 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 los 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: las calles, las iglesias, los panteones, los cerros, y en este caso el Lago Nabor Carrillo (Lago de Texcoco) 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 obtuvieron tanto recursos como imaginarios. La recursividad territorio-pueblos se construyó desde los primeros asentamientos, imprimiendo sus características y acciones recíprocamente.

2. El trabajo comunal se expresa en la participación de la unidad doméstica, pero cuando las dimensiones del trabajo rebasan al grupo familiar, éste puede comprender varias familias relacionadas por el parentesco, el cual 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 las 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 de la zona del lago, en el mismo municipio y en Atenco donde

la producción maíz, frijol, quelites, y otros, incluye la producción de sal de tierra, ahuautle, tequesquite, poxi (poxiahuac) y la caza del pato, mismos que exigen 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 de aceite de olivo, requiere de cuerpos hábiles para escalar los árboles y recoger las aceitunas con el cuidado y la velocidad suficiente como para recolectar las decenas de kilos que produce un árbol.

3. El poder político comunal que se expresa en los sistemas de cargos en los cuales 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 Antorcha Campesina y miembros de sindicatos de transportistas, ha sido avasallador, llegando a corromper a comisariados ejidales, desconocer acuerdos de asamblea, invadir predios y terrenos ejidales, y 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); discursos que evidencian el vínculo con la tierra, el sentido de origen y la sacralidad que el territorio tiene para ellos; y las acciones como los bloqueos carreteros, los mítines frente a las dependencias de gobierno y las 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 mediante la solicitud y agradecimiento de favores, 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, los carnavales o las celebraciones que involucran a la colectividad, en tanto que 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 estesico (Geertz, 2003:88) que se genera mediante las prácticas semiótico-discursivas como los arreglos de las iglesias, capillas y cruces en los cerros, las danzas y bailes que involucran vestuarios y máscaras, música tradicional; también se incluyen 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 solemntes. En este sentido, las fiestas comunales generadas por los pueblos, a su vez generan a los pueblos desde el 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, expresa una de las formas políticas más eficaces de los pueblos, mismas que se han visto perturbadas por agentes externos desde la incursión de Antorcha Campesina en los gobiernos locales y la construcción del Nuevo Aeropuerto. Pero esta se ha fortalecido con la participación constante de los

mismos ejidatarios frente al despojo y la falta de compromisos de algunos representantes como en Atenco.

Desde el punto de vista de la complejidad, la asamblea constituye a los sujetos políticos (individuales y colectivos) al tiempo que éstos generan a la misma asamblea. El espacio para la palabra y la escucha alternadas permiten que los razonamientos y puntos de vista diversos sean los mecanismos de emergencia de tales sujetos y la decisión definitiva sobre temas diversos sea la expresión más acabada de estos sujetos. Así, sujetos y asambleas se constituyen mutuamente desde la participación y ejercicio de la palabra en que el otro es el interlocutor. Esto sucedió con los ejidatarios de Atenco, cuando a mediados de 2019 el comisariado fue reconocido por la asamblea, a pesar de las acusaciones de haberse vendido a la empresa Pinfra, que ha invadido los predios comunales con la construcción de un puente vehicular, dejándoles un paso extremadamente restringido para el acceso a estos predios. Este reconocimiento es condicionado a que el comisariado actúe velando 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 del espiral capta las relaciones estructurales y sistémicas [al mismo tiempo], ingresando de lleno a las metodologías cuánticas.” (Gavilán, 2012: 21), apreciándose en aspectos como

la relación intrínseca entre materia y energía que los científicos occidentales llamaron Dualidad Onda-Partícula, y que coincide perfectamente 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, y otros

El mundo indígena para Gavilán se rige por una cantidad ilimitada de principios que gobiernan el Cosmos, el mundo, la naturaleza y el ser humano, y si se tiene 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 inter-retroacciones 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, pero 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 corresponde 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, coincidiendo con los días de la Santa Cruz y los Días de Muertos; este principio que se expresa en la 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.

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), el saludo a los rumbos del universo, también en pares opuestos y complementarios: oriente-poniente, norte-sur, arriba-abajo, y al finalizar estos rituales se exclama “Ometeotl” que es el Señor de la Dualidad que vive en el piso superior del cielo.

En este sentido, Ometeotl es un principio retomado de León-Portilla (2006) por los grupos de la mexicanidad y el neoindigenismo para designar a una deidad suprema, el cual ha tenido un gran impacto en la ritualidad local como se observa 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, la conciencia cósmica) y Tezcatlipoca (señor del espejo humeado que simboliza vida, la sabiduría y la perfección)” (De la Torre y Gutiérrez, 2011), el cual se integra al complejo simbólico de los pueblos, manifestándose en los rituales y otras formas de interacción entre ellos.

Al señalar estas oposiciones, asimiladas por el pensamiento de los pueblos acolhuas, la relación entre Sujeto y Objeto, el conocimiento derivado de esta relación se expresa 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 que recuperan 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 desde 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, mismos que implican ofrendas que los pueblos obsequian a los distintos elementos de la naturaleza, sobre todo en los cerros de Tepetzinco y Coatepec en Nexquipayac, Atenco; los cerros Coatemulco, Tlapahuetzia, Tlamacas, Alto, Tecuani, de la Rana y Tezcutzingo en la montaña texcocana; y el cerro del Chimalhuache en Chimalhuacán. Además, en el discurso de estos pueblos, el conocimiento no sólo 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, los cuales se hayan interconectados.

   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: chicnauhmictlan (los nueve lugares de la muerte) con nueve pisos en las profundidades de la tierra (López-Austin, 1999:20), los cuales se representan comúnmente en altares domésticos durante los días de muertos, organizando sus elementos 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 que conectan los tres niveles: desde su altura con el cielo, en la superficie con la tierra, y 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 que implican la preparación de la tierra, la siembra y la cosecha en la parcela, y la producción de sal de tierra, tequisquite, artemia, alga espirulina y la caza del pato en tiempo de secas, mientras que el ahuautle, el poshi y el tubi se cosechan en tiempo de lluvias, en los cuales la conciencia colectiva exige de un cuidado del entorno y de los productos para no extinguirlos.

3. Principio de la Vida Comunitaria, que articula la vida social, económica y cultural, del cual depende el conocimiento ancestral, la vida espiritual, las prácticas sociales, la cosmología y los valores culturales, que a su vez, de este principio se desprenden otros principios como son: 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 la comunidad defina; 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 diversa forma. El servicio comunitario tiene su mayor expresión en el sistema de cargos cívico-religiosos que van desde las mayordomías y cargos auxiliares en para las fiestas patronales, hasta las mesas con sus respectivos cargos y los compañeros en los carnavales de Chimalhuacán y Atenco respectivamente.

   La reciprocidad se expresa en distintas formas de la vida social como en 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 100 días de carnaval en Chimalhuacán, pero se entiende que la reciprocidad se extiende a las fuerzas de la naturaleza y 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 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 hasta la petición 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 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, evidenciando un pensamiento que no es fragmentario, pues concibe al mundo de manera holística e integradora. La praxis espiral se expresa en estos pueblos desde la integración de una cosmovisión propia como resultado colectivo de larga duración que constituye “un macrosistema de comunicación en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación entre emisores y receptores” (López-Austin, 1996:21) cuyas prácticas y significaciones de las mismas se instauran en el orden de esta cosmovisión, por lo que sus ideas y creencias, desde las más mínimas hasta los conjuntos articulados de con los cuales estos pueblos buscan aprehender el universo y actúan en consecuencia.

La expresión más clara posiblemente sea la voluntad expresa para mantener el estilo de vida campesino, el cual encierra una serie de creencias y presentaciones acompañadas de las 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 interactuando 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 acción comprendidos en la vida ética y política de estos pueblos[3], constituiría desde la transdisciplinariedad la expresión más acabada de la conciencia del 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 permite inteligir las informaciones provenientes del Objeto, de las cuales se construyen los actos de entendimiento a partir de los que se genera 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 de lo disciplinar, extendiéndose por otros terrenos para alcanzar formas distintas de conocimiento, como en este caso el de los pueblos ancestrales. El pensamiento

[3] 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.

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. Y 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 éste. 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 Bassols, 2008). En este sentido, la memoria como proceso, puede analizarse en lo individual y lo colectivo.

Otro criterio es la escala espacio-temporal, con respecto al nivel humano, la cual puede ser micro, meso y macro, pues implica interacciones, sistemas o procesos que rebasan la vida humana en tiempo y espacio (Montenegro, 2004; Braudel, 1970; Toledo y Bassols, 2008), con lo cual se establecen una parte de los marcos colectivos de la memoria.

Un tercer criterio involucra a los sujetos, pudiendo ser éstos 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 Bassols, 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 su presencia y ausencia.

Tal recursividad memoria‹-›olvido se expresa desde la existencia anatómica y biológica de la memoria (Candau, 2006; Leroi-Gouhran, 1971) y de la "complejidad de la organización viviente" (Morin, 1996:113) por lo que la memoria en 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 expresa la forma de eliminar este tipo de memoria; en la dimensión de los discurso, 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 expresa 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 que sufren, siendo estas últimas 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), exceptuando a las memorias hologramática y la 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-

metodológica[4] que implica realizar un recorrido por los distintos campos de 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 éstos a su vez, las obras más sobresalientes para retomar de ellas las categorías pertinentes, y de éstas 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, manifestándose parcialmente entre los individuos.
- La voluntad de un colectivo para recuperar y conservar su pasado otorgándole un trato respetuoso.
- 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.

[4] 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

- Proceso que involucra a toda expresión de vida y ecosistema, yendo más allá del ser humano, por lo que estos últimos se regeneran a sí mismos donde la acción humana no ha devastado totalmente suelo y atmósfera.

En este sentido, la memoria es mucho más que un simple mecanismo de conservación y transmisión de información, cuya expresión ocurre más allá del ámbito humano, individual y consciente, expresándose 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, holograméticamente, 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 se condensan en mitos, relatos, lugares y objetos; tal recuperación consciente de estos recuerdos inició de manera estratégica cuando se decretó la primera expropiación de tierras para la construcción del aeropuerto en la zona del lago, declarado que el gran cuerpo de agua es un espacio sagrado y origen de la nación mexicana, pues incluso está plasmado en el escudo y bandera nacionales, y reconociendo un pasado ancestral al cual tratan con 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 se dejan de lado 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, reelaborando imágenes como las de Netzahualcóyotl, los machetes o los 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 de la urbanización amenaza constantemente 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 al grado de desaparecer casi la totalidad del ecosistema lacustre y perturbar considerablemente el de pastizales; no obstante que la intervención humana puede revertir en gran medida las heridas resultantes de la urbanización caótica, como lo demuestra el proyecto Lago de Texcoco que hidrata una superficie de 90 hectáreas, carga el acuífero de manera eficiente, controla la temperatura de la región y funciona como hábitat para especies endémicas y migratorias, además de permitir que los pueblos recuperen ciertas prácticas de subsistencia ancestrales derivadas de su relación 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 Oculto; y a su vez, los principios de la decolonialidad, en específico los conceptos comunalidad y pensamiento espiral (recursivo), se colocan en el mismo nivel que las otras epistemologías.

El análisis de la memoria desde la complejidad ha arrojado evidencia en torno a los procesos dialógicos, holograméticos y sobre todo recursivos, ya que las inter-retroacciones entre memoria y olvido, como parte de un mismo proceso parecen darle solidez a los procesos mnemotécnicos 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 Oculto) 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 Incluidoy el Tercer Oculto, 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, identificando 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 que producen 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 trandimensionalidad contiene implicaciones que van desde lo genético hasta lo ecológico, gracias a la diversidad multidimensional operante 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 que produjo desde sistemas agroecológicos propios como la chinampa hasta cosechas tan particulares como el ahuautle y el poshi o poxi. Todo ello 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, tomando 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. Esto se llevó a las esferas de lo social, discursivo, cultural, biocultural y ecológico, resultando con ello un proceso interesante de integración y equilibrio (olvido) de la información en todos los niveles, reforzándose el principio recursivo memoria‹-›olvido.

De la axiomática transdisciplinaria se obtuvo una serie de postulados que aplican para la relación de los pueblos con el territorio, de esto 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, conservando otros elementos como la fiesta comunal, el trabajo colectivo y la asamblea. Se identificó el proceso recursivo entre el sujeto y los elementos comunales que conforman a estos sujetos. No existe sujeto comunal sin elementos comunales, al igual que no existen éstos 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 tercer elemento al que desde la transdisciplinariedad puede reconocerse como tercer incluido; o bien como Tercer Oculto si se refiere al plano de lo sagrado y la conciencia de ello, como resultado de un conocimiento interior y exterior correspondiente a los distintos niveles de Realidad.

El cierre de este capítulo lo constituye la construcción de una categoría transdisciplinaria de memoria, cuya base fueron los distintos tipos de memoria involucrados y los criterios a partir de los procesos y efectos que se observan en los procesos mnemotécnicos, en cuyas formas se recuperó la forma recursiva de memoria‹-›olvido con lo que se puede establecer un hilo conductor en los diferentes niveles de Realidad. Y la categoría, conformada por las premisas provenientes de los distintos campos cognitivos, representa una forma novedosa de pensar los conceptos, lo que se aplicará en los siguientes capítulos.

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 nombre de la diosa mexica Coatlicue, cuyo nombre en náhuatl significa la que tiene falda de serpientes y estar relacionada con la tierra y la fertilidad, se pretende acercar al lector al 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 tejido en conjunto como invita la etimología de la palabra complejo.

El análisis del territorio como un entramado en el que se enlazan varias dimensiones es el propósito de este capítulo, considerando que 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 aparece como el marco concreto (en el sentido marxista siendo la síntesis de múltiples determinaciones) en la contingencia de 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 realizan su vida, y el análisis de este apartado representa la articulación de la geografía, la ecología, la historia, la sociología y la antropología como campos cognitivos en articulación para la construcción del territorio como categoría transdisciplinaria desde la intersección de estas áreas del conocimiento.

Como objetivo central de este apartado se tiene el describir los procesos humano-ambientales y 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 tuvo esta desecación entre los pueblos ribereños de la zona oriente del lago?; d) ¿Cómo se puede dividir la historia de la región a partir de las transformaciones territoriales de estos pueblos?; e)¿Cómo se presenta 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 complejos y transdisciplinarios?

Como inicio del capítulo se redefine y complementa el concepto de territorio, propuesto por Sosa (2011), que lo concibe como una relación multidimensional, extendiéndola al campo de la complejidad y la transdisciplinariedad, tomando como referencia la Cuenca de México en los que operarían algunos principios básicos como la recursividad, dialogicidad, hologramaticidad, los niveles de Realidad y el estado-T (Tercer Incluidoy 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 delimitación del área de estudio que representa a su vez un área cultural y que históricamente ha sido valorada, la cual 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. Todas estas enmarcadas en un proceso civilizatorio endógeno que mantuvo cierto equilibrio, no siempre bien logrado, con el entorno natural, pero 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 con la extensión de 12,000 hectáreas de chinampas en todo el lago, sistema hoy en peligro de desaparecer por la contaminación de las aguas y el crecimiento urbano en la zona chinampera de Xochimilco.

Sobre a la dimensión geográfica del territorio, se describen las particularidades de la cuenca, así como el quiebre estas condiciones gracias a la actividad humana, rasgando con ello el frágil equilibrio heredado por las culturas ancestrales a los pueblos de esta zona. Esto permite 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 para la obtención de material pétreo en la construcción de las pistas del aeropuerto.

En torno a la dimensión ecológica de esta cuenca, y en particular 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 ha crecido la mancha urbana colocando a los ecosistemas y al propio ser humano en un estrecho límite entre el equilibrio y colapso ambiental en lo que ha sido llamado 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, recuperar el hábitat de varias especies animales y vegetales, endémicas y migratorias, entre otros.

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 refieren 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 se conforma de varios municipios al oriente del Estado de México de los cuales se retoman tres de ellos (Atenco, Texcoco y Chimalhuacán) los cuales comparten ciertos rasgos en común: historia, tradiciones, sentido de pertenencia y prácticas semiótico-discursivas, las cuales coinciden tangencialmente con las teorías de las práctica que reconcilian los ámbitos socio-material con lo cultural-simbólico, lo cual abre también un vínculo ente 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 (Knauft,1993:24).

Es decir, podremos implementar la categoría de región desde una perspectiva compleja, transdisciplinaria y decolonial que permea lo etnográfico como un momento de la investigación que complementa las consideraciones locales y de académicos sobre la región. 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 permite 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 la 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, cumpliendo así varios objetivos: terminar con las inundaciones de la zona, abastecer de agua el área metropolitana, recargar los acuíferos, limpiar el aire, y un efecto resultante de esto también es disminuir la temperatura del lugar. Esta circunstancia modificó la propensión deshidratante de los gobiernos para eliminar el agua de la superficie, generando por cerca de 50 años un remanso al ecosistema local tan afectado por siglos.

Con el retorno del agua, algunas aves migratorias y la endeble fauna y flora a la región, también parece haber regresado una conciencia ecológica entre los pobladores de los municipios ribereños, muchos de los cuales trabajaron como obreros en Sosa Texcoco durante los 70s y 80s del siglo pasado para retomar su trabajo en el campo. En el extremo de este *continuum* tenemos acontecimientos como las movilizaciones de los pueblos ribereños que desde 2001 hasta la fecha expresan una tendencia contraria al desecamiento del lago y urbanización de las tierras campesinas.

Sobre el ámbito social, se presenta la memoria colectiva como un elemento fundamental en la defensa de las tierras y el lago, presente en una 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 la posesión ancestral de la tierra. Pero más allá de estos recursos la memoria recupera 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, los lugares de memoria y los mitos en los que el territorio juega un papel importante.

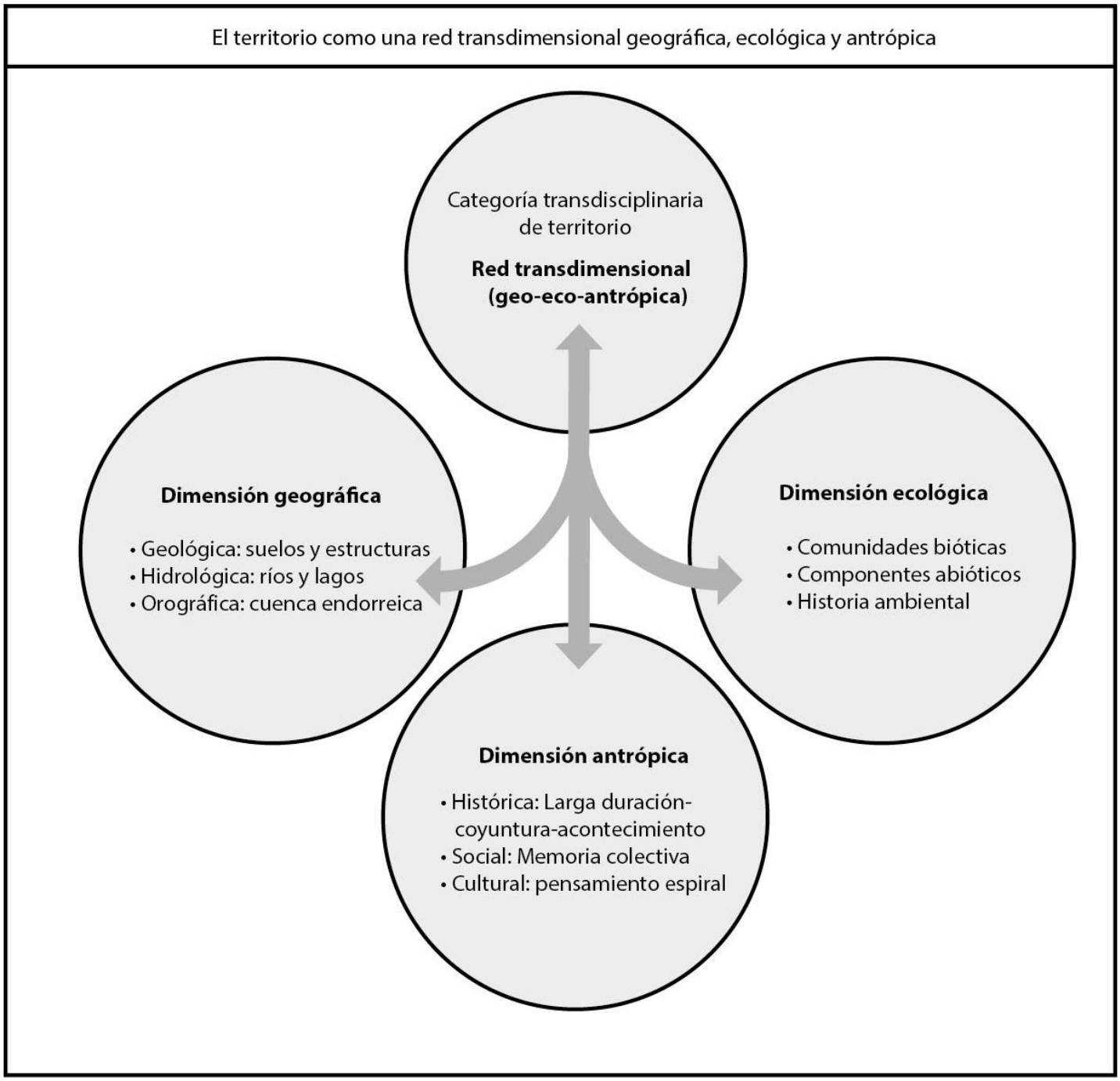
En términos del nivel cultural de la región se recurre de nuevo al modelo transdisciplinario que ubica a las culturas, las religiones y las espiritualidades en la zona de no-resistencia que es el Tercer Oculto, como espacio de interacción entre la información y la conciencia posibilitando los actos de 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 la inscripción de los procesos cósmicos, de la naturaleza y la sociedad en la cultura misma. Es por ello que 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 de los pueblos chimalhuacanos que relacionan a la Vía Láctea con su llegada a la ribera oriental del lago años antes que los mexicas; en mitos como los de la rana y la serpiente en la montaña de Texcoco, el cual se ha interpretado 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 el mismo día, durante el paso solar por el cenit el 16 de mayo de 2019, instalando un momento y un 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 transdimensional del territorio. Una categoría transdisciplinaria y compleja

Los intentos por construir una categoría integral del territorio desvanecerían en los límites de los alcances multi e interdisciplinarios, pero es justo 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) 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 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, una vez ubicados en el campo de la transdisciplinariedad 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 permite considerar sus diversos niveles de Realidad o dimensiones, las cuales van desde el lago hasta la montaña, y por lo mismo obligan a considerar detalladamente las muchas relaciones que nacen de este entramado, las cuales 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, proponiendo replantear la relación cultura-territorio como una entidad de mayor complejidad, donde la triada territorio-sociedad-individuo posee un mayor grado de complejidad, que desde su perspectiva operan los principios dialógico, recursivo y hologramático (Morin, 2001), donde el territorio es producto y productor de lo humano, en el cual orden y desorden, intencionalidad y azar constituyen una constante dinámica de estructuración y desestructuración del mismo.

Al igual que esta postura, otras más conciben al territorio como un entramado donde confluyen múltiples dimensiones, pensándolo "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 interdefiniciones[5] y Sosa busca desde la simbiosis dialéctica[6], 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, también se está reconociendo el espacio vacío, un vacío cuántico, donde los principios de recursividad, dialogicidad y

[5] 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.

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

hologramaticidad sucederían con mayor visibilidad debido a la interacción entre conciencia e información, propias 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 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 amenazado constantemente por la urbanización motivada por el lucro o la ignorancia. Ahora, al considerar al territorio comunal, por fuera del paradigma de occidente, la relación naturaleza-cultura es un *continuum* en el cual predominan la contingencia y el diálogo[7]. 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 manera ritual y con un fuerte componente emocional. Tal como lo expresó un ex pescador de Chimalhuacán al preguntarle su sentir por la desaparición del lago:

[7] 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.

> 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 se 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” pues la construcción del Nuevo Aeropuerto representó para esta zona la destrucción de decenas de cerros para la obtención de material pétreo 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 reflejado en los diversos rituales y festividades que coinciden fundamentalmente con el ciclo agrícola y del cual dependen cada vez menos, pero que forma parte de su construcción identitaria en tanto que pueblos originarios.

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

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

> Esta inscripción del tiempo establece no sólo 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 sólo 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) 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

ORIENTE	Presencia	Enfoque funcional / instrumental	Presencia	OCCIDENTE
	+	Marco concreto de posibilidad	+	
	+	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 traducidos 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 lo geográfico determina muchas de las actividades sociales y culturales, así como lo ecológico influye en lo humano, y éste 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 en niveles externos al sujeto (económico, medioambiental y planetario/cósmico); e internos (político, social, individual); y el nivel del Tercer Oculto, como la zona intuitiva en la cual juegan los flujos de información y conciencia conformando tres dimensiones particulares: cultura y arte, religiones y espiritualidades.

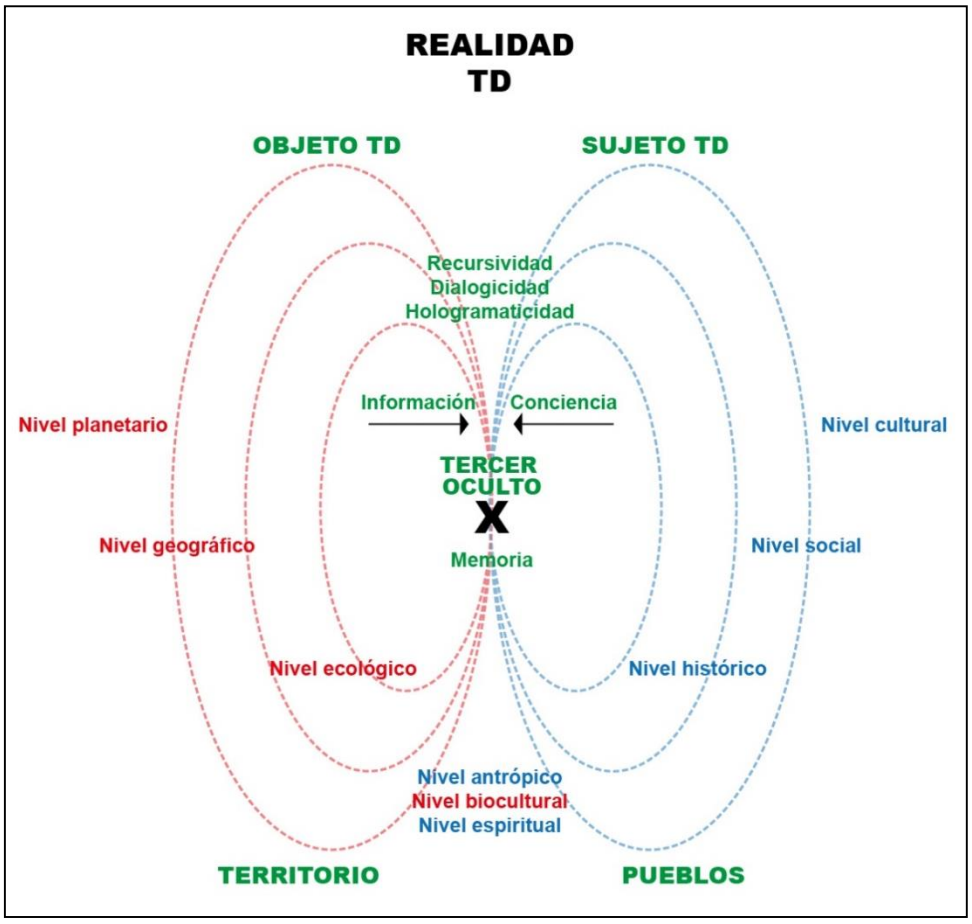
Este territorio, que desde la mirada urbana y occidental podría considerarse como tierra baldía, salitrosa, usado desde hace casi un siglo como tiradero a cielo abierto, y sin más valor que el de ser progresivamente urbanizado, es para los habitantes ancestrales de esta región una tierra sagrada, en la cual remarcan su origen como pueblos, pero también el de toda la nación mexicana, por ser el lugar donde nace el mito fundacional del águila sobre la nopalera devorando a una serpiente, mismo 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. En este vacío es donde emerge la interacción de todo tipo 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), donde confluyen los diferentes niveles de Realidad del Objeto (el territorio), 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 comprenderlo 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, expresándose las interdefiniciones de cada uno en el resto, de manera simbiótica; y es nuevamente a partir de la tipología anterior que se construye la categoría de territorio, que 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 es 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, 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, logrando 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, que se encuentra 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 provocaron en la zona más baja un sistema de lagos interconectados, y con ello sedimentos aluviales que le dieron su riqueza al lecho lacustre.

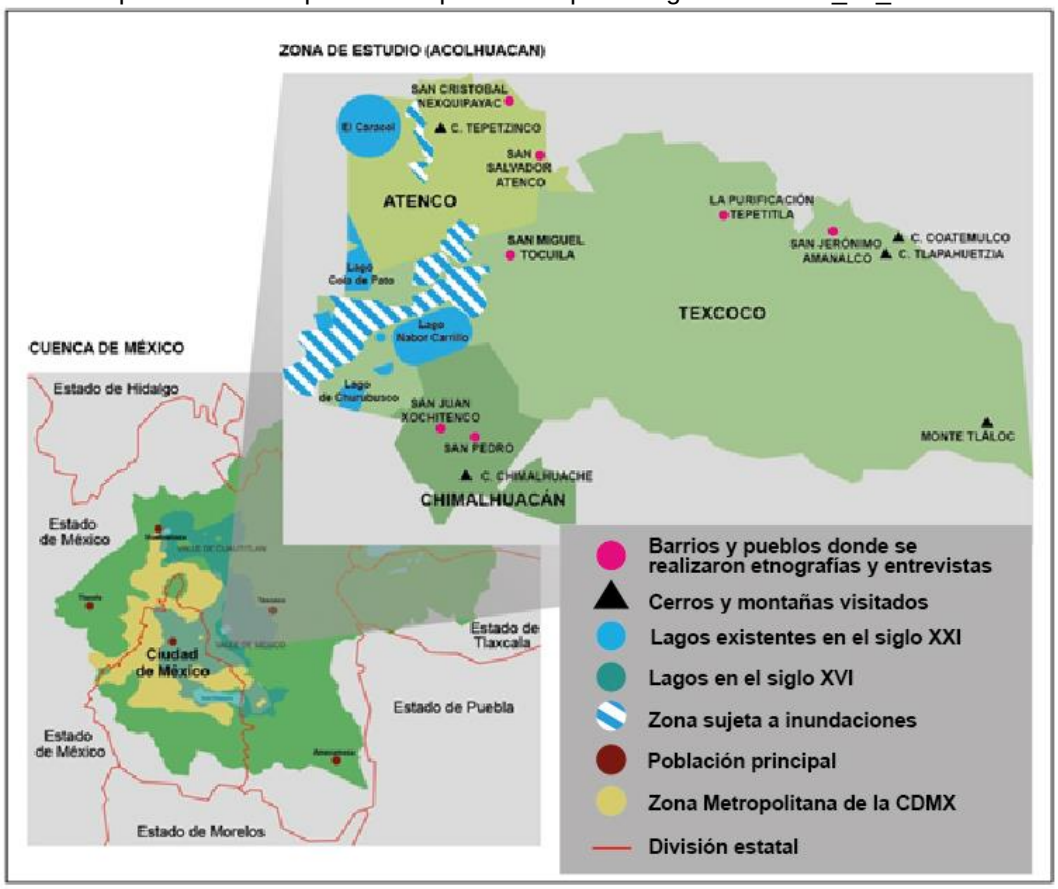
La región de estudio está comprendida por los ríos Nexquipayac y Tezoyuca y el cerro de Platachique al norte; los cerros de Tlamacas, Telapón y Ocotepec al

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 cambio[8], 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 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 éstos que el mismo es defendido de proyectos externos.

[8] 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 ocuparemos en parte los últimos dos por estar relacionados con el estudio.

Figura 13. Delimitación de la zona de estudio dentro de la Cuenca de México.
Mapa elaborado a partir de https://es.wikipedia.org/wiki/Cuenca_de_México



Un elemento cultural importante de esta zona es la conciencia del territorio como perteneciente al gran señorío de Texcoco, y algunos pobladores se reconocen como herederos de los acolhuas y se refieren a ciertos lugares como identitarios a los cuales protegen mientras los ofrecen como atractivos turísticos (Foto1), mientras que otros lugares son resguardados de la mirada ajena.

Foto 1. Monte Tláloc, 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, los pueblos están relacionados con uno o varios cerros, con los cuales se mantiene un vínculo especial que remite al mito fundacional o a los tiempos primigenios de estos sitios, pero adquieren otras significaciones a partir de las distintas relaciones que entablan con estos pudiendo pasar por aspectos económicos (foto 2), históricos, mitológicos o rituales (foto3), en un *continuum* que va de las dimensiones prácticas a las simbólicas.

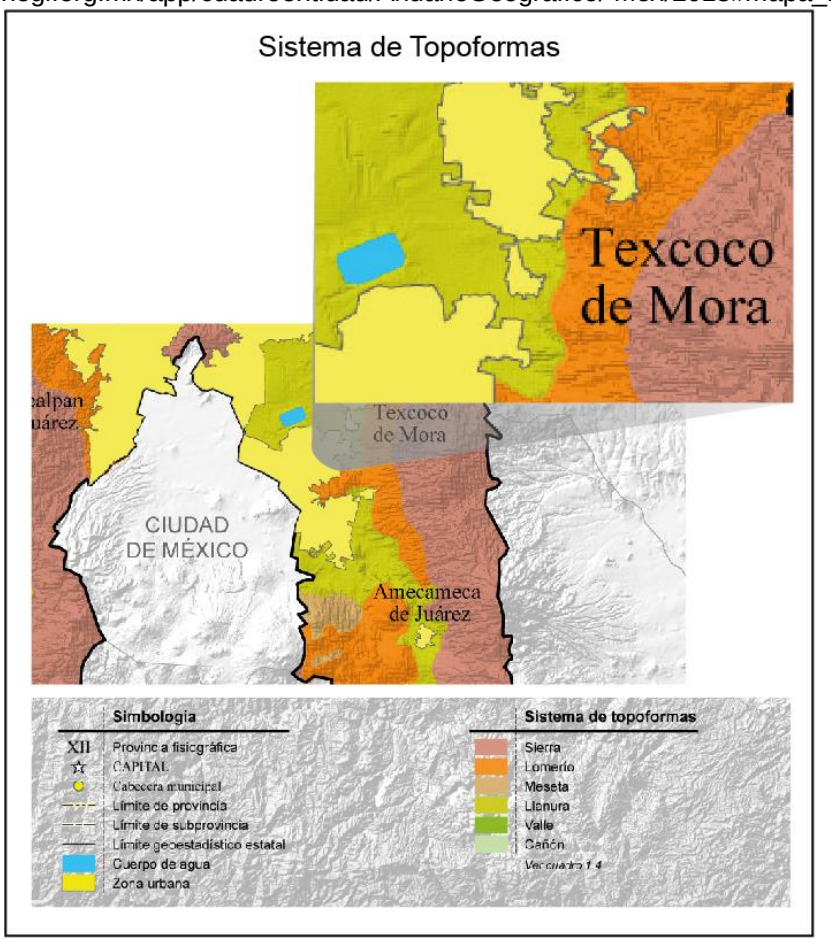
Foto 2. Cerro del Chimalhuache, Chimalhuacán. Oscar Ochoa, 2018.

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 éstas (Sosa, 2012: 11), emergiendo de 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), pero 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. Mapa basado en datos del INEGI: https://www.inegi.org.mx/app/cuadroentidad/AnuarioGeografico/ Mex/2018#mapa_m_orografia



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 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 asientan en lomerío por estar 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 y 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 depende de la información con 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, la captación de agua, regulación del ciclo hidrológico, control de la temperatura, entre otros bienes representa gran parte de la riqueza ecológica de la cuenca y del Acolhuacan como parte significativa de esta.

Una breve descripción de las comunidades vegetales por ecosistema permite comprender la gran diversidad que se ha visto amenazada o extinguida por la urbanización descontrolada. 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 (*Quecus laurina*), 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 es 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, el cual se ubica entre los 2,350 y los 4,000. Un primer piso lo conforma la gran extensión de bosques se conformados

por *Pinus leiophylla* ligados muy frecuentemente encinos que forman bosques ralos.

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

e) *Bosque de enebros.* Este bosque está formado por enebros o juníperos (*juniperus spp*.) que son árboles o arbustos de menor altura (6 m), formando bosques bajos y ralos con vegetación herbácea cuantiosa, siendo 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 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. Estas comunidades se pueden observar en la zona del Lago de Texcoco (ver foto 5) y de Teotihuacan, comunes por la 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 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. predomina el matorral de palo loco (*Senecio praecox*), los tepozanes (*Buddleja spp*.), el tabaquillo (*Wigandia urens*) común en áreas donde hay cascajo y cemento, copales (*Brusera spp*.), pirú y otras herbáceas.

i) *Vegetación halófita*. Esta comunidad domina gran parte de las zonas bajas de la cuenca, específicamente sobre los lechos de los lagos, siendo más común en el lecho seco del antiguo Lago de Texcoco, cuerpo de agua con una salinidad tres veces mayor a la del mar. Esta vegetación antiguamente cubría las orillas del lago, pero con el desecamiento del mismo ha ido ganando terreno hacia las partes bajas, pero se ha visto amenazada con la creciente urbanización (y aún más con el megaproyecto del Nuevo Aeropuerto). 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*) cultivada por

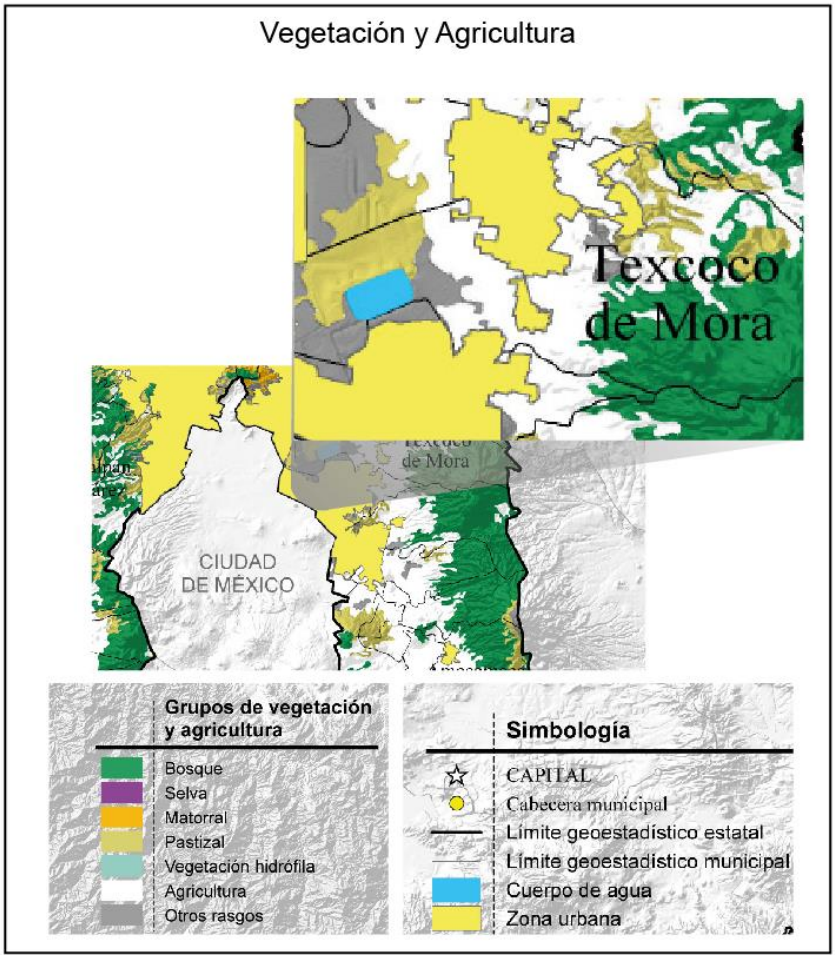
campesinos de Xochimilco y pobladores de Atenco y Texcoco (Foto 6), en los que la semilla se extrae de las plantas silvestres adultas y no de las cultivadas.

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, y en la superficie crecen la lentejilla de agua (*Lemma spp. y Azolla spp.*), y en la superficie del Lago de Texcoco crece el alga espirulina (*Arthrospira máxima*) gracias a la calidez y alcalinidad de sus aguas. Su aprovechamiento, previo a 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 actividad humana desmedida ha acabado con casi la totalidad de las comunidades en la zona lacustre y del somonte, conservándose relativamente en su mayoría las comunidades de la montaña.

Figura 15. Vegetación y agricultura en la zona del Acolhucan, basado en datos del INEGI: https://www.inegi.org.mx/app/cuadroentidad/AnuarioGeografico/Mex/2018#mapa_m_orografia



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 llegaron hace miles de años a las márgenes de los lagos, hasta 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.

Las bajas densidades poblacionales de algunas especies hacen pensar que para esta época están extintos en la cuenca, pero algunos otros, 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*), conejo de los volcanes, teporingo o zacatuche (*Romerolagus diazi*), ardilla (*Sciurus aureogaster*), ardilla de tierra (*Spermophilus mexicanus*), ardillón (*Spermophilus veriegatus*), tuza (*Pappogeomys merriami, tylorhinus*), quimichin (*Microtus mexicanus*), ratón (*Peromyscus melanotis, maniculatus, truei*), ratón de los volcanes (*Neotomodon alstoni*), coyote (*Canis latrans*), cacomixtle (*Bassariscus astutus*), mapache (*Procyon lotor*), zorrillo (*Mephitis macroura*), comadreja (*Mustela frenata*) y el tlalcoyote o tejón (*Taxidea taxus*).

Otra fauna que ha desaparecido casi por completo es la fauna acuática, que fue desapareciendo con la contaminación y desecación de los grandes lagos. Las aves acuáticas, principalmente migratorias, utilizaban los lagos como refugio invernal y zona de reproducción. Este grupo estaba formado por 22 especies de patos, gansos y cisnes, 19 especies de chorlos y chichicuilotes, 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.

De los reptiles y anfibios existían 7 especies de serpientes de agua (*Thamnophis sp*.), 5 especies de ranas y sapos, 4 de ajolotes (*Ambstoma lacustris*, *A. carolinae, A. tigrinum y Siredon edule*), y 3 de tortugas (*Kinosternon integrum, K. pennsilvanicum* y *Onichrotia mexicana*). Entre los peces más abundantes se encontraban los peces blancos o Aterínidos, que recibían el nombre de *iztacmichin* en náhuatl, pertenecientes al género *Chirostoma*. Las especies más abundantes eran *Ch. humboldtianum*, también llamado *amilotl*; el *Ch. regani*, también llamado *xalmichin*; la especie de menor tamaño era el *Ch. jordani* que también se nombra *xacapitzahuac* y nosotros conocemos como charales. Otras especies de peces pertenecían los órdenes de los Ciprínidos y Goodeídos, siendo los juiles (*xuilin* en náhuatl) habitantes del fondo de los lagos del primer orden y abarca 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*).

Un gran conjunto de diminutos organismos que se consumían del lago era conformado por artrópodos, huevos de pescado y algas. Los acociles (*Cambarellus montezumae*), propios de agua dulce, son degustados todavía en la región de Xochimilco; y los axayácatl (*Ahuautlea mexicana*) que eran consumidos en su fase adulta durante la época precolombina, ahora sólo se recolectan los huevecillos (*ahuautle*) en el Lago de Texcoco para consumo humano debido a su sabor y valor proteínico. Vendiéndose esporádicamente en el jardín central de Texcoco, y en menor medida por las calles de Atenco y Chimalhuacán.

El territorio como medio de subsistencia, fuente de recursos y entorno ecológico privilegiado, al tiempo que paisaje y belleza natural, posee los ecosistemas de los cuales se extraen bienes maderables, fauna comestible al igual que las tierras de las cuales se cultivan los alimentos de autoconsumo.

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

Desde el ámbito de los pueblos, en cuyo ámbito emerge y fluye la conciencia, se analizan sus niveles de Realidad como el histórico en tanto que desarrollo temporal de los grupos en el territorio; el mundo colectivo a partir de las condiciones del vínculo e instituciones que nacen de éste, como nivel de lo social; 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 desde el territorio hacia 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.

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

Las transformaciones del territorio también 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 tales modificaciones del espacio con el cual se relacionaron históricamente estos pueblos.

Un análisis pertinentes de este proceso proviene desde las duraciones (Braudel, 1970) que permiten articular la *historia de los acontecimientos*, siendo ésta 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" (Braduel, 1970:64), encontrándose en un punto medio la coyuntura 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 la larga duración, la transformación radical del territorio comenzó con el paradigma civilizatorio occidental que introdujeron los europeos, lo que representó entre otras cosas un proceso urbano distinto en el que el lago fue visto como un elemento a vencer en el crecimiento 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 (Escurra, 1990:39).

Con ello, el lago fue cediendo paso a tierra firme, y sus aguas se vieron contaminadas por los desechos que arrojaba la ciudad. La zona oriental no fue la excepción y la expansión urbana en forma de haciendas crecieron por 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, Aranjo, 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).

Por lo que las transformaciones, aunque sucedieron de manera incipiente, con el paso de los años se hicieron más agresiva hacia el entorno lacustre, acabando casi por completo con los más de 2,000 km2 que abarcaba el sistema de lagos.

Una de las razones más importantes para desecar el lago fueron las recurrentes inundaciones que desde 1607, hicieron de la ciudad colonial objeto de varios proyectos para lidiar con el agua; siendo elegido el proyecto de Enrico Martínez que proponía hacer un desagüe en la parte de San Cristóbal Ecatepec, por el costado de la laguna, en el sitio de Nochistongo, pueblo se 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 lograra este primer objetivo, por lo menos desecar la Laguna de Zumpango, al norte de la cuenca.

Una vez iniciada la construcción del desagüe, y tras varios derrumbes, lo que elevó los costos a la cantidad de 200,000 pesos, así como las críticas al proyecto, se dio el dictamen definitivo de 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 pues afirmaban que el riesgo mayor provenía del sur, mientras que el ingeniero afirmaba que el peligro provenía del norte por el río Cuautitlán, la ciudad sufre su segunda inundación en 1622.

La fuerza del agua aunada a la negligencia política del virrey Gelves dio por resultado esta segunda contingencia, la cual duró 6 años, obligando a las autoridades de la Nueva España a discutir el traslado de la ciudad capital hacia un

lugar más seguro. En 1629 las decisiones políticas impidieron que la ciudad sufriera mayores estragos, con la construcción de la Presa del Rey que controlaba el Río de las Avenidas en Pachuca, la reparación del albarradón del Río Cuautitlán y la continuación del desagüe de Nochistongo (Legorreta, 2006:26) lo que la mantuvo fuera de peligro hasta mediado de años, cuando un bloqueo en el dren provocó una nueva inundación ocasionando la muerte de aproximadamente 30,000 indígenas y la salida de casi todas las familias españolas, quedando solamente unos cientos de personas en la urbe colonial.

En el siglo XVIII, con la sucesión de varias inundaciones de menor peligro y de un temblor que destruyó parte de las obras de desagüe, se propuso la construcción de un desagüe general de la cuenca, reforzando presas, construyendo nuevos albarradones, puentes y caminos, además de discutir la conveniencia de desecar los lagos, siendo José Antonio Alzate, quien se opuso firmemente a continuar con el Tajo de Nochistongo sugiriendo que mejor se construyera un canal regulador de los que controlara los niveles del agua al tiempo que conservaba las superficies lacustres de la cuenca (Ezcurra, 1990), pero su proyecto fue desestimado sin conocerse las razones concretas de tal decisión.

Durante el siglo XIX, los cambios con respecto al lago fueron pocos, pero es con la Reforma y sus leyes de desamortización de tierras lo que permite romper con el trazo colonial, facilitando la expansión urbana a manos de particulares y afectando los terrenos que fueron de la iglesia, así como de pueblos ancestrales y otras corporaciones seculares.

En lo relacionado con el canal de Huehuetoca, sus obras se ampliarse, comenzando a secarse los lagos en la zona periférica de la ciudad, y con ello aparecieron las costras de salitre, sobre todo en la zona oriental. Aun así, los viajes en pequeños barcos de vapor a través de los canales le dieron a la ciudad un aire europeo mientras que en los pueblos ribereños la economía se mantenía a base de los productos obtenidos del lago.

Las obras de desagüe general aspirarían a terminar con la construcción del Gran Canal que se concluyó en 1885, que al cabo de unos 10 años de trabajo intenso comenzó a reportar los primeros problemas como hundimientos y derrumbes lo que hizo incosteable el mantenimiento a cargo de la empresa privada Pearsons & Son, apoyándose en otra empresa extranjera para los trabajos finales.

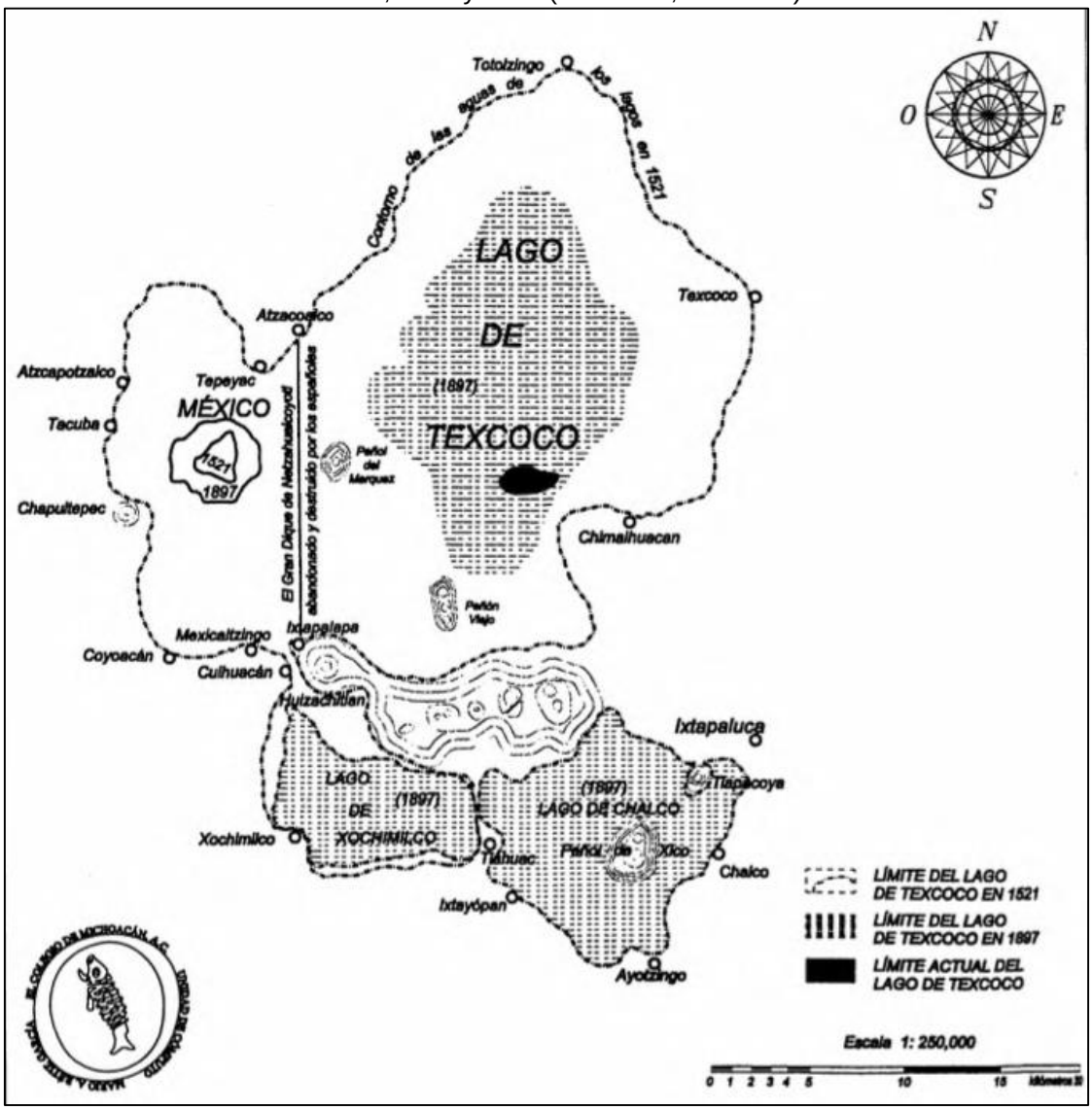
Otra obra cumbre del porfiriato, el Túnel de Tequixquiac, concluye más de tres siglos de intentos por secar los lagos. Los problemas de esta obra se presentaron hacia 1930, por lo que se comenzó con la perforación del segundo túnel, mismo que comenzó sus operaciones hacia 1946 y a los seis meses reportó 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 factor del hundimiento de la ciudad ocasiona que se pierda el declive natural impidiendo la salida del agua, por lo que muchas de estas obras ahora están fuera de servicio.

En síntesis, el desecamiento del sistema de lagos comprende cerca de cuatro centurias, mismo que para la zona oriental parece concluir hacia mediados del siglo XX, con la desecación del Lago de Texcoco, misma 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, aunque de largo aliento, al sistema lacustre y que amenaza constantemente con desaparecer por completo a cualquier cuerpo de agua 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, dividida en decenas, veintenas o cincuentenas de años los cuales presentan circunstancias y factores particulares que la 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 de la desaparición del lago a 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, los cuales impactaron en la región de estudio.

En la década de 1940, con el desecamiento total del Lago de Texcoco quedan expuestas las grandes extensiones en lo que fuera el lecho, presentándose grandes tolvaneras que llegaban hasta la Ciudad de México (Foto 7), sin que ello impidiera que estos grandes terrenos comenzaran a habitarse con migrantes procedentes de todos los estados, fundándose en la década de 1960 el municipio de Nezahualcóyotl, lo que obedeció a los procesos de industrialización y modernización registrado en algunas metrópolis del país (Linares-Zarco, 2013). Este proceso de urbanización focalizado corresponde con 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. El nombre original es “Texcoco (three figures in wind) 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 5 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) razón por las cual 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 una desruralzación absoluta y un proceso de concentración policéntrica (Mandujano, 2010:128), aunados al proceso de unificación de periferias urbanas resultando con ello 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 con sendos mecanismos de expropiación de tierras en Atenco (70%), Texcoco (25%) y Chimalhuacán (5%), originando 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, cuyas perspectivas se han ampliado a 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 hitos en la memoria colectiva de estas comunidades. Así lo hicieron saber pobladores de Atenco y Texcoco de manera

verbal y gráfica en 2017, cuando las lluvias permitieron la aparición de grandes charcas en el paraje de Xalapango y la presencia del Río San Juan (foto 8) que desembocó 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 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 conformando 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), 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 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 que 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 junto con su comitiva escucharon en silencio las participaciones de otros concejales, especialistas en geología, representantes de los pueblos cercanos y organizaciones de la Cuenca de México, muchas de las cuales se dieron en lengua náhuatl; otras participaciones por parte del Movimiento de Abogados Insumisos Zapatistas (MAIZ) se centraron en la demanda penal ambiental interpuesta contra el gobierno y quien resulte responsable por las afectaciones derivadas de la construcción del aeropuerto.

En la plaza se colocaron dos ofrendas: una en la plaza central rebosante de copal y frutas, la otra en las escaleras del kiosco en las que habían mazorcas de

grano negro, con el rostro de Zapata, envueltos en paliacates rojos. Las consignas y lonas llenaron el lugar ante la mirada curiosa de los transeúntes.

Una de las participaciones más significativas es 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 dese abajo lo hacemos, si ponemos nuestra voluntad (Heriberto Salas Amac, 24 de noviembre de 2017).

Los gritos de ¡Zapata Vive, la lucha sigue! obligaban a dirigir la mirada hacia el origen de aquellas consignas. El contingente del FPDT con Nacho y Trini al frente se aproximó, en medio de cierta tensión, a entregar un ramo de flores blancas a Marichuy. Ante la petición se les concedió el uso del micrófono, lo que aprovechan para aclarar su posicionamiento, en voz de María Trinidad “Trini”, señalando que el Frente es plural y ahí caben todos.

Desde el kiosco - templete, entre lonas que denuncian y anuncian el despojo que representa el aeropuerto, así como 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 munas 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 se retiró Marichuy junto con su comitiva a toda prisa rumbo a la camioneta que la esperaba sobre la Avenida Juárez, seguida 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" y en el marco de la Consulta Nacional México Decide, que realizaron miembros del FPDT, Pueblos Unidos contra el Nuevo Aeropuerto, Plataforma Organizativa contra el Nuevo Aeropuerto y la Aerotrópolis, brigadas universitarias y otras el 25 de octubre de 2018, la cual concluyó en el Monumento a la Revolución.

La campaña antes mencionada incluyó una fase informativa, la cual se concentró en denunciar los daños que representaría la construcción del aeropuerto frente a los beneficios que representa el lago en términos ecológicos, sociales y culturales (figura 17).

Figura 17. Cartel digital, difundido como parte de la campaña #Yo prefiero el lago. Tomado de https://www.somoselmedio.com/2018/09/23/atenco-lanza-campana-yo-prefiero-el-lago

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 bocinas; éstas lanzaban las consignas que eran coreadas por la gente que avanzaba a paso lento sobre Paseo de la Reforma que ya sumaban varios contingentes, entre ellos 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 entró directo a Plaza de la República, en donde ya había algunas personas esperando la llegada de la marcha, entre ellos un pequeño grupo con una mesa al costado del Monumento a la Revolución. 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.

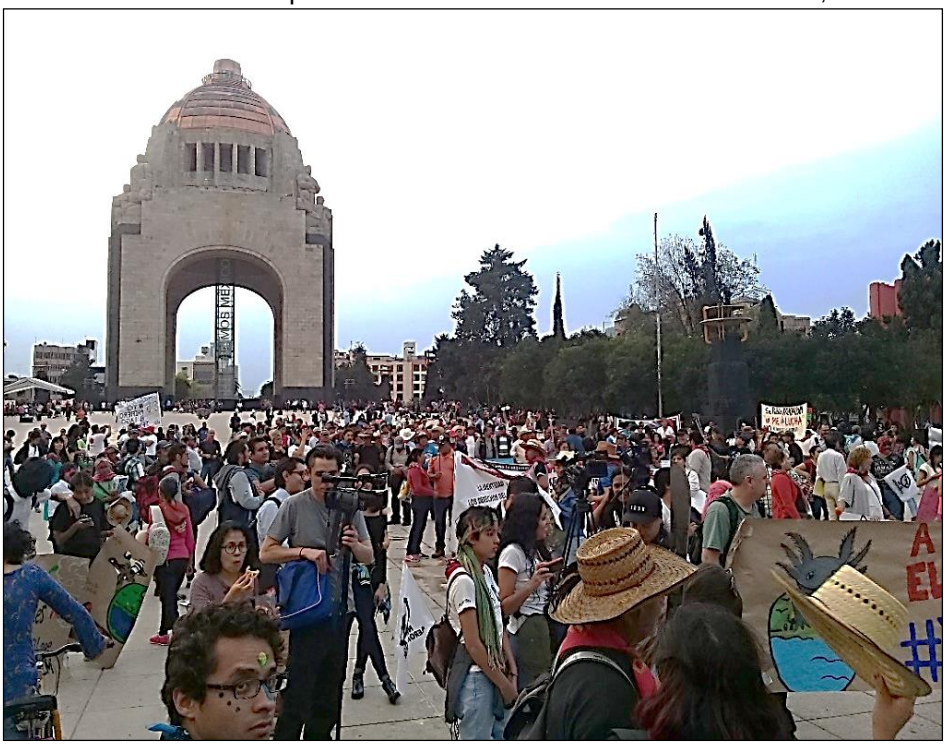
La marcha entró a la plaza después que el autobús se detuvo en el costado oriente de la plaza; acto seguido un grupo de mujeres con faldas de vuelo bailaban acompañadas de Ignacio del Valle que también bailaba al son de los músicos que venían detrás de ellos, continuaron entrando grupos culturales enmascarados y con machetes, los contingentes de universitarios, del Frente Popular Francisco Villa y otros hasta que la gran mayoría quedó frente al autobús.

Unas lonas fueron colocadas al costado del autobús, de las que resaltaba una con el rostro de Zapata y las palabras “No al Aeropuerto. Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra. Por las bocinas del autobús se escuchó la voz de una mujer que leyó 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 los 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 (FPDT, 25 de octubre de 2018, Plaza de la Republica, CDMX).

Después de leerse el comunicado, entre consignas y llamados a defender el lago y la tierra en Atenco, la gente comenzó a retirarse lentamente, antes de que 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 reiteran el hecho del despojo y la voracidad de los grupos empresariales involucrados en la construcción del aeropuerto, el posicionamiento político, aunque sutil, marca 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, 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 sólo 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, lo que en cierto grado provocó la desmovilización de los pueblos locales, y su posterior represión en mayo de 2006.

Sin embargo, lo más significativo en términos de la desviación y perversión de una acción fue la venta de tierras que hicieron los ejidatarios a la CONAGUA considerado como un arrebato de tierras (Vázquez García, 2018), puesto que se anunció como parte del proyecto Zona de Mitigación y Rescate Ecológico del Lago de Texcoco (ZMRELT) en 2007, en la administración de Felipe Calderón, la adquisición de 1,957 hectáreas por parte de la dependencia, mismas que fueron donadas por la dependencia para el nuevo aeropuerto al paso de los años. 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 caso ejemplifica cómo una acción encaminada a fortalecer la zona lacustre fue escapando cada vez más del ámbito de los ejidatarios para ser desviada y pervertida en contra de quienes se consideraban hasta ese momento vencedores y 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.

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

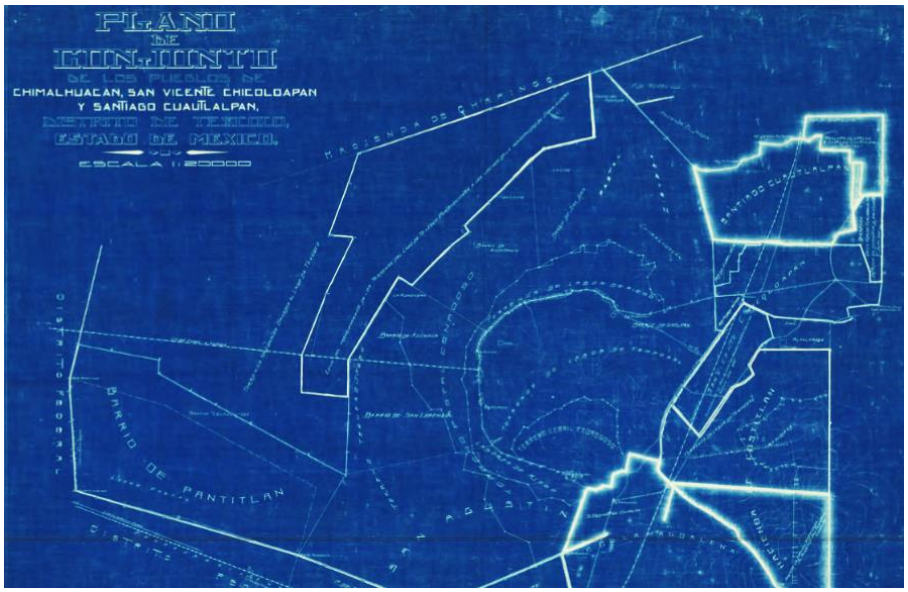
Un elemento fundamental en la memoria colectiva es el lenguaje (Halbwachs, 2004) que permite la socialización de primera instancia en todo aquello que es el tiempo y espacio vividos. Pero más aún, es el contexto social que abre un espacio de ritualización que la instala en el ámbito de lo sagrado (Nora, 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, como ya se ha expuesto, no sólo el ámbito geográfico y ecológico sino también 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 con el lago.

Esto trajo consigo una pérdida real de su territorio, como sucedió con Chimalhuacán, que perdió la extensión de aguas que llegaban hasta Pantitlán

(figura 18), colindando 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, así como también desapareció 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, señalando la desolación y necesidades que sufrieron al perder el lago, pero 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, sólo 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… (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 los habitantes que gozaban del paisaje, y por otro, las relaciones sociales y económicas que se establecían a partir de su vínculo con el lago: obtención de agua potable y para las actividades domésticas, así como la pesca y recolección, preparación y venta del poxi (poxiahuac) de las 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 como herida ecológica, social y emocional se presenta en la memoria colectiva como un hecho traumático, pues los entrevistados no recuerdan los años en que se extinguió completamente.

En este sentido, la extinción del lago y 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 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 dejando del todo su vocación campesina y lacustre.

Posiblemente, el olvido forzado al que fueron sometidos estos campesinos, pescadores, cazadores y sus descendientes produjo a lo largo de las últimas décadas sujetos distintos, políticamente activos, socialmente unidos y culturalmente enriquecidos por su contacto con el ámbito urbano y rural y el 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 significó no sólo el rescate del paisaje acuático, sino el combate a la contaminación ambiental, la retención, almacenaje, aprovechamiento y reutilización de los excedentes de agua potable, el rescate de los suelos salino-sódicos del ex-Lago para la ganadería y la agricultura locales, la recarga directa de los acuíferos, el mejoramiento de la ecología regional y la recuperación mínima del hábitat para 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 emerge la defensa territorial frente al Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México (NAICM) y sus proyectos asociados, es decir, catalizaron en las comunidades proceso en la recuperación de un territorio arrancado hace más de medio siglo.

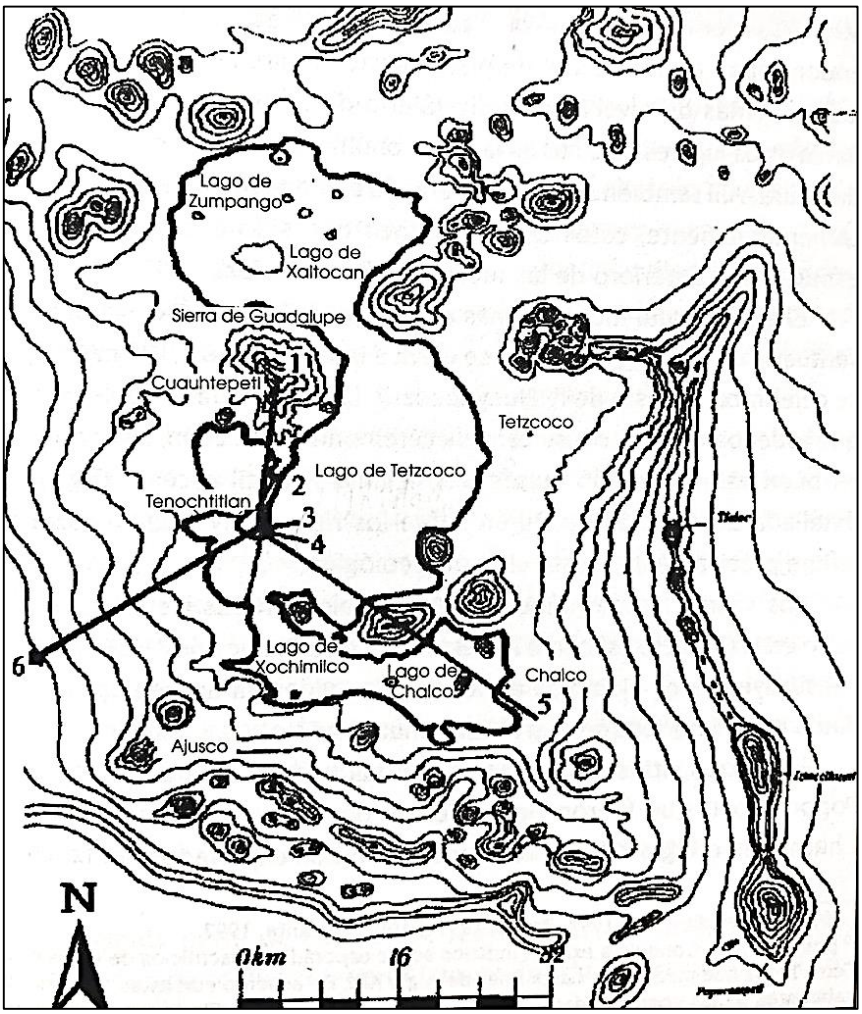
Otros espacios como los cerros, los cuales también se han visto afectados por la construcción del aeropuerto y obras asociadas, para los pueblos poseen una condición sagrada, los cuales parecen ser lugares de memoria por excelencia. Y como expresan algunos habitantes de la zona, formaban parte su paisaje ritual, conformado principalmente por el lago y los cerros circunvecinos:

> 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 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 era dedicado 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 atmosfera en I Atlacualo, por el mes de febrero (Broda, 2001) como fiesta principal en diversos lugares de la cuenca, dos de los cuales: Pantitlán y Peñón de los Baños (figura 19) recaían en la zona de influencia texcocana, como 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 en que pasó casi de la extinción hace una década a la efervescencia festiva con más 100 comparsas, en un calendario que rebasa los 3 meses, y para muchos ha desvirtuado el sentido original del carnaval, pues originalmente representaba una burla al poder extranjero del que se dice:

> 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 su 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 mismo ha sido trastocado por la incursión del gobierno local en el financiamiento de las comparsas, al igual que en la promoción y desarrollo de esta celebración que se extiende desde finales de enero hasta el cierre de abril; generando un efecto ambivalente en los pobladores, pues mientras unos se enorgullecen al decir que poseen el carnaval más largo del mundo, otros como Fernando González se expresa del mismo como “pan y circo para el pueblo”.

El filo humorístico de una actividad centenaria que en manos del pueblo era utilizada como burla contra el poder, ahora en manos del gobierno priísta, es 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 vestuarios, bailes, músicos y acompañantes que saturan las calles y visitan las casas de los vecinos (foto 14), financiados por el municipio, vaciando del sentido ritual al mismo carnaval pues las industrias culturales de han apoderado de éste, despojándolo de su sentido subversivo contra esas concepciones de superioridad y distanciamiento social que rompen el espíritu carnavalesco.

Foto 14. 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 de los mismos barrios que se organizan de manera autónoma y autogestiva, aunque también algunas se han acercado al gobierno para ser financiadas con recursos, conservando su independencia, generando sus propios vestuarios y sus propios recursos para la parroquia barrial, y 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 que recorre el barrio, con la actitud y la risa burlesca propios 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 lleva la tradición del carnaval. Dicha recreación simula las relaciones comerciales y sociales entre los arrieros de Atenco con los pueblos cercanos, además de sus vínculos con los comerciantes de Tlaxcala:

> Mi abuelo, cuando yo tenía como 8 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 industrial derivó en la caída del mercado local y la extinción del ancestral oficio. La representación de los arrieros (Foto 15) actualiza, desde la memoria de la cultura la vocación lacustre de la localidad, así como una actividad distintiva en la región.

Foto 15. Arrieros de la Cuadrilla La Morenita regresando de “vender sus mercancías” en los pueblos vecinos durante el carnaval, Nexqiupayac, Atenco. Oscar Ochoa, 5 de marzo 2019.

Otra forma de lucha por conservar un pasado relacionado con las comunidades son 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, el cual 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 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 (Gabriela Vega, Ecatepec, 23 de julio de 2019).

El despojo imputado a Antorcha Campesina, rebasa el ámbito geográfico de la región para alcanzar el ámbito cultural, histórico y simbólico. La invasión de tierras y la adjudicación de Los Tlateles por parte del gobierno federal, se suma a la modificación del pasado que lanzan desde instituciones como el Museo Chimaltonalli (espíritu del escudo en náhuatl) donde se reproducen estas ideas que denuncian los miembros de la CPOOEM.

En este caso, más que el olvido se presenta una versión distinta de la historia local, en torno a la naturaleza belicosa de los chimalhuacanos, quienes de manera conveniente para la ideología antorchista, portaban antorchas y escudos. Esta disputa sobre el pasado se ancla más en la oralidad que en la escritura, oralidad que se pone de manifiesto en rituales y en lugares de memoria, donde el poder local (que también es grupo de choque) relaciona el ícono de la antorcha con el pasado local. Así, en el Guerrero Chimalli (Foto 16) como en otros monumentos y murales oficiales son reforzamientos icónicos de una ideología gubernamental sobre la población, más que el resultado de un acervo de recuerdos colectivos, atesorados gracias a la relevancia significativa y emocional que adquiere para sus miembros.

Foto 16. 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 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 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 presentarse 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, pero 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 evocan tales, lugares, 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 11) como el que sucede actualmente por las omisiones y acciones del gobierno y empresas privadas en tierras de Nexquipayac, Atenco (foto12).

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, ésta 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" así como 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.

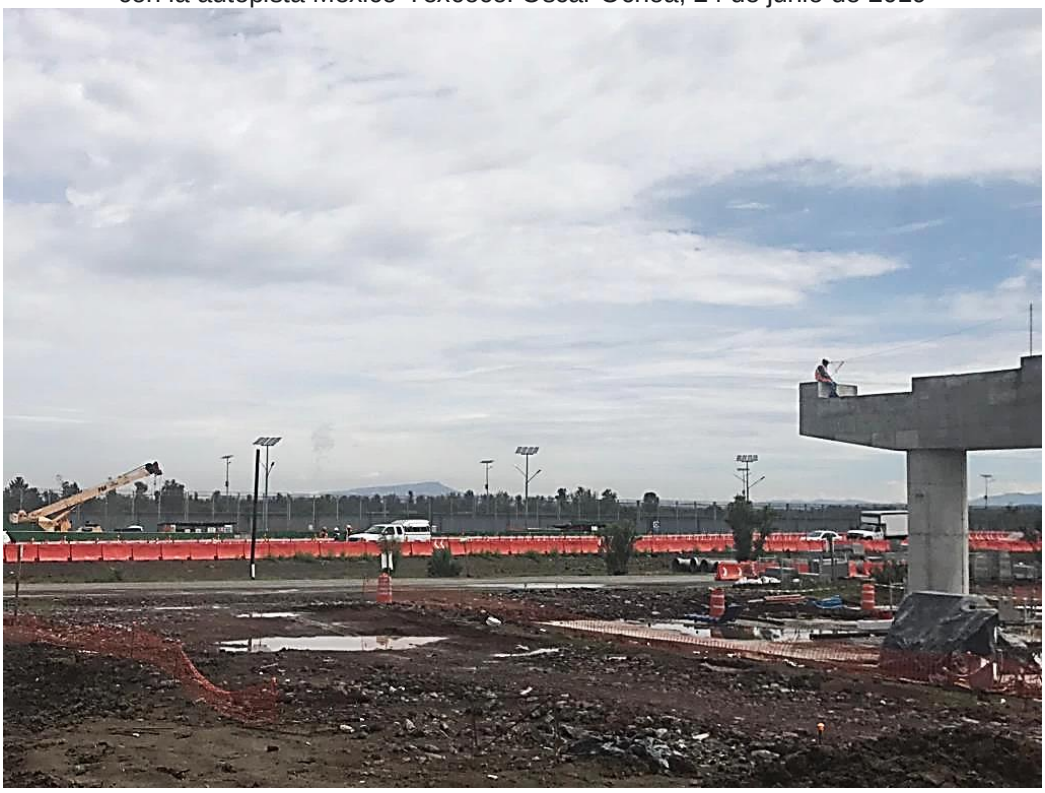
Foto 11. Ejidatarios de Nexquipayac bloqueando el acceso a camiones de la empresa PINFRA, con presencia de elementos policiacos. Fuente: Facebook/Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado México, 9 de agosto de 2019.

Foto 12. 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 golpeadores para ingresar a terrenos ejidales de Nexquipayac, violando una suspensión de los trabajos emitida por un tribunal agrario. La denuncia por este nuevo intento de invasión, evidencia una estrategia de acciones sigilosas y apuesta por el olvido para los pueblos para que 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 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 avances discretos y diferidos de las obras, sin evidenciar grandes movimientos de personal y materiales (foto 13), y como señala Heriberto Salas, miembro de la CPOOEM y concejal por el Concejo Indígena de Gobierno (CNI): se está trabajando en la opinión pública para que el aeropuerto regrese a Texcoco.

Foto 13. Trabajador sobre el puente que conecta las obras del NAICM con la autopista México-Texcoco. Oscar Ochoa, 24 de junio de 2019



2.4.3. 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 inter-retro-acciones 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 da vueltas alrededor de un punto, alejándose de

él más en cada una de ellas, mientras que en el plano temporal se entiende como una sucesión creciente de acontecimientos[9], 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) posibilitan cierta aproximación al pensamiento de los pueblos ancestrales, desde una perspectiva tan compleja como la física cuántica en términos occidentales, donde la metáfora adquiere un relieve tan importante.

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 los 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) desde la construcción del conocimiento y en el desarrollo de una praxis, integrando el movimiento espiral del cosmos en las acciones y el pensamiento de los sujetos, con lo cual el movimiento espiral de ciertas cósmicas como algunas galaxias se reproduce en las estructuras de menor escala que las conforman como las sociedades y los sujetos que las integran.

2.4.3.1. Espirales en el cielo y en la tierra

Lo anterior puede apreciarse a partir de la explicación obtenida durante el ascenso al Cerro Chimalhuache, Chimalhuacán el 2 de noviembre de 2018, cuando Abraham Noriega expuso a su saber, el origen de los pueblos chimalhuacanos y verdadero

[9] 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.

sentido de su gentilicio, cuya migración y asentamiento data de años antes que los mexicas:

> Bueno pues los pueblos chimalhuacanos, los primeros registros 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, 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, pues mientas en Santa María Tecuanulco se dice que su nombre proviene del cerro Tecuani, donde existe una roca con la forma de una serpiente, en el cual relatan los habitantes, el tecuani (animal devorador según la creencia mesoamericana) de Santa María perseguía a una rana la cual huyendo dio un salto al cerro de San Miguel Tlaixpan quedando los dos convertidos en piedra, como relata Carreón (2004), y más esclarecedor resulta el nombre del cerro Coatemulco, cercano a San Jerónimo Amanalco, pues “se entiende que Coatemulco 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, dos miembros de la CPOOEM, al preguntarles por la simbología de la serpiente y la rana me respondieron de manera sencilla pero contundente al decirme: “la rana es la fertilidad y la serpiente

es la sabiduría, es Quetzalcóatl", lo que comprende 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 se infiere de la narrativa como interacción entre ambos principios: un centro con respecto 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 que producirían en el 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 genera 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

2.4.3.2. 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 describe la forma en que esta captura dimensional del cosmos es utilizada por los pueblos ribereños y de la montaña en su defensa del 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 del útil que la domesticación del tiempo y del espacio, es decir, la creación de un tiempo y un espacio humanos” (Leroi-Gourhan, 1971:303), domesticación que significó incorporarlos 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 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 de los 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; llevándolo a transformarse en objeto de deseo por parte de quienes están en 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, sólo 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 alterno se articula desde la recuperación y 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. Sólo 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 las cosechas al inicio de la temporada de lluvias, como signo de la fortaleza espiritual y unidad entre los pueblos del territorio nacional, y la petición de ayuda a las fuerzas de la naturaleza y 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 emblema e instrumento de poder en manos de un grupo busca ser elemento de cohesión entre quienes resisten la invasión de los megaproyectos.

Además de adherir resiliencias, es regenerador de la voluntad de memoria (Nora, 1992) al 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 es percibida por la mirada urbana moderna más que como una extensión salitrosa y baldía.

Los tiempos calendáricos se renuevan cada año en la solicitud con la solicitud de lluvias y buenas cosechas, y se transforman con nuevas solicitudes como la petición de ayuda para el lago. Dioses acuáticos y fuerzas de la naturaleza son invocados (foto 19) para salvar el último remanente lacustre de la zona con un valor 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 7 años en el cerro Tepetzinco en Nexquipayac, Atenco, con motivo del paso solar por el cenit. La reapropiación del espacio mediante semiosis complejas como la preparación de un temazcal, inhalación de rapé, sesiones de quiropráctica y cantos al costado norte del cerro; así como cantos y saludos a los rumbos del cosmos que 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, 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 sucede también el 16 de mayo, cuando miembros del FPDT cuando 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 marca mediante ciertos elementos como el poste que yace al lado del círculo de piedra donde se colocan las ofrendas periódicamente. 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 mediante rituales propiciatorios, convocan a distintos colectivos, la gran mayoría perteneciente a grupos de la mexicanidad, otros son campesinos del lugar, indígenas invitados de las naciones del occidente como wirrárikas.

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, y en los últimos años se ha visto en la ocupación simbólica del cerro una forma enfrentar la constante invasión de

maquinaria pesada y camiones de carga en los ejidos aledaños, lo cual evidencia la continuación de trabajos en las obras asociadas al aeropuerto.

La convocatoria anual para la realización del ritual está cargada de emotividad, lo que reafirma 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 ¿si? 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, 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, cohesionando voluntades en la defensa del territorio, como una forma política más de resistencia que de dominio. Tal cohesión articula emotividades, 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 colocaron su ofrenda: el piso es adornado con mantas coloridas, flores y hojas verdes; sobre estos colocaron fruta 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.

La gente formó un gran círculo alrededor de la ofrenda, quedando los pueblos originarios y grupos de la mexicanidad al centro. Desde la cima, mirando rumbo al noroeste, 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 instaló un silencio entre los presentes y el viento sopló agitando el cabello y las plumas de algunos. Alicia Galicia (foto 21), integrante del FPDT se distanció del grupo, se sentó en el extremo norte de la cima, meditativa y en silencio.

Foto 21. Alicia Galicia, 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 en un momento particular donde “el conocimiento transdisciplinario es generado, mediado por la dinámica del Tercer Oculto” (McGregor, 2012:20) La condición interna-externa del conocimiento se expresa en la actitud de Alicia, quien buscó un espacio propicio para establecer un momento con ella, inmersa en el proceso ritual pero buscando 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 la búsqueda sigilosa de Alicia para un tiempo‹-›espacio con ella demuestran la importancia que esta dimensión tiene para ellos.

La recuperación del espacio por medio de su uso calendárico, implica la emergencia de experiencias que hacen de la reiteración periódica de las fechas 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 describe 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 n 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 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 ¿integro acaso?, tomando como base la honesta necesidad de conocer, lo que de por si 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 uno de los del único hábitat originario donde se consume el ahuautle y otros productos que 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 la transformación territorial de larga duración que fue en el sentido de desecar totalmente hasta 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 recuperó mínimamente el gran cuerpo de agua desaparecido 4 décadas atrás.

Pero tanto su desaparición como su recuperación estuvieron marcadas por los cambios en el modelo de desarrollo económico adoptados por el Estado mexicano, lo que permite hablar de coyunturas en el pleno sentido de la palabra: la

primera como 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; y la segunda en los años 80, con la llegada del modelo neoliberal y la recuperación del lago, lo que no significa que este modelo haya sido propiciador del proyecto del Lago, sino que 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, y aun cuando el presidente actual decrete día y hora de defunción de este modelo, no ha permitido la modificación de las relaciones de poder en lo más mínimo, siendo el despojo territorial por parte de trasnacionales y gobierno la constante para el desarrollo de megaproyectos.

Pero resulta necesario hacer notar que la actual crisis representa un nuevo período de inflexión que no sólo puede conservar el lago, sino, en un escenario muy complejo, su crecimiento debido a la acción de colectivos como el FPDT inicialmente, y la CPOOEM después, que se ha hecho evidente la importancia de la conservación del lago y 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 duración.

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, ésta influyen en las acciones condicionando el

escenario de sus apariciones, como resulta 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, el cual 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, como entorno ecológico privilegiado del cual se extraían recursos valiosos para la vida campesina y lacustre que pasaban por 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 recuperó en gran medida el sentido colectivo de pertenencia entre los habitantes de la zona lacustre, lo que se expresa en la movilización desde 2001 hasta la fecha.

Sin embargo, el proceder del gobierno actual en todos los niveles no ha cambiado con la anhelada alternancia. La invasión de tierras, los daños a caminos y ejidos y la incursión de grupos de golpeadores para la entrada de camiones de volteo y maquinaria se articulan con la negligencia y desprecio que la Secretaría de Comunicaciones y Transportes y la empresa PINFRA han mostrado en todas las reuniones que han sostenido con los ejidatarios afectados.

En el paisaje local, como en todo el territorio donde existen pueblos ancestrales, los cerros poseen una connotación sagrada, que permanece en la recreación del cosmos mediante el paisaje (cosmograma) donde el territorio se ha visto modificado por la constante urbanización, quedando cada vez más limitados los espacios naturales donde se desarrollan rituales específicos.

Por otro lado, en las celebraciones con mayor participación de los pobladores como los carnavales, el barrio como parte del territorio comunal por cuadrillas, comparsas y andancias que visitan casas, lugares específicos del pueblo o incluso otros pueblos como reminiscencias de actividades antiguas o de 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 si su origen representa una burla al dominio extranjero, en la actualidad el incremento en el número de comparsas, provocado por los recursos que el gobierno antorchista dispendia en este tipo de celebraciones, ha provocado un clientelismo y dependencia que se reflejan en la cantidad de más de cien grupos que saturan por 3 meses las calles y el calendario de actividades, siendo el gobierno el que controla las festividades mediante su espectacularización.

Acompañando a la lucha por el 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, así como 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.

III. EN LA ESPIRAL DE LAS NECESIDADES Y LOS SUSTENTOS. LA RELACION 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 de dialogar con la transdisciplinariedad con el objetivo 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 bienes naturales[10] que estos pueblos ribereños y cerriles obtienen de su entorno, de lo cual se derivan las siguientes rutas analíticas: la memoria biocultural, la memoria ecológica; la memoria edáfica y la memoria atmosférica, las cuales permiten a los ecosistemas recuperarse. A su vez se analizan dos cultos presentes en esta región como formas socioculturales de expresar el intercambio con la Naturaleza, y un producto de estos intercambios expresados en la alimentación desde su forma social y cultural: la comensalidad.

[10] El término es empleado en el sentido que Heriberto Salas me ofreció 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.

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, contrastándolas con las posturas de la ecología profunda y la transdisciplinariedad orientada a las relaciones socio-ambientales, miradas nacidas en Occidente con la finalidad de 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 a 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 es social, cultural, biológico, cósmico y sagrado, 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 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 de los pueblos ancestrales de la región.

Las memorias ecológicas, comprendidas por una particular memoria atmosférica y memoria edáfica, son distintas en la montaña, el somonte (lomerío) o la zona del lago; las cuales se ven modificadas, desde el solitario trabajo de un campesino que corta leña para su hogar en la montaña hasta 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 a 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 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 con el Proyecto Lago de Texcoco ha permitido que los campesinos dedicados a las actividades como la caza de pato, la cosecha de ahuautle o la producción de sal de tierra, subsistan de estas actividades tan peculiares como propias.

Una actividad relativamente nueva, aunque ya cuenta con 4 siglos de vida en estas tierras, es el cultivo del olivo y la producción de aceite de olivo y sus derivados que se practica sorpresivamente en las calles del centro de Chimalhuacán. Pero sin que esto represente una forma de memoria biocultural, los saberes almacenados por 4 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 judeo-cristianas 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, 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 político 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 los 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 todas estas dimensiones, fluyendo entre ellas. Estos rituales instauran otros *continuums* espacio-temporales que van de lo sagrado a físico y de lo individual a lo colectivo.

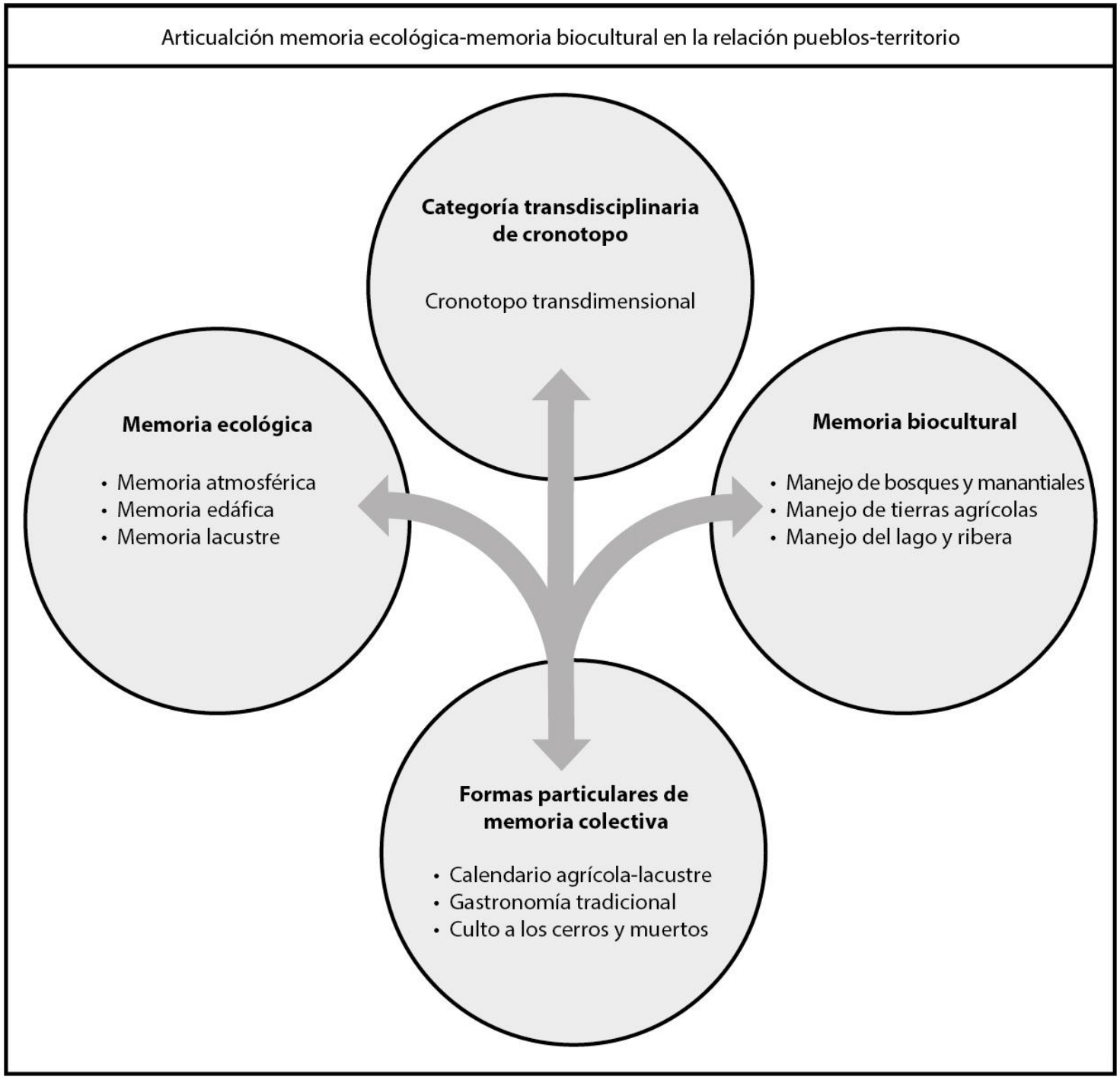
Desde la articulación de la cosmovisión mesoamericana y el pensamiento transdisciplinario, el mundo es concebido como un espacio intermedio entre dos dimensiones: supramundo e inframundo. Así el mundo es un espacio donde confluyen información y conciencia.

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, las bioculturales y las 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 dimensiones.

En esta tesitura se articula desde la transdisciplinariedad 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 en 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 conformado 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), éste era absoluto e independiente del espacio, pero aquella idea de un universo inalterable y ordenado “fue reemplazada por el concepto de un universo dinámico, en expansión, que parecía haber comenzado hace cierto tiempo finito, y que podría acabar en un tiempo finito en el futuro.” (Hawking, 2015:38), lo que 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, toda existencia es acontecimiento que en algún momento desaparecerá; y acudiendo a una ontología spinoziana, 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 materia 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), el 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), Hoffamn (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 en 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 hetrecronínas y heterotopías (Foucault), las cuales se articulan en todo ámbito social; por otro lado, ciertas posturas cognitivas (Hoffman) definen al tiempo‹-›espacio como resultado de una adaptación evolutiva que construye a la realidad como el escritorio en interface 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, Fuente: elaboración propia, 2019

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	Regional/ individual	Ritual/ cotidiano	Relacional	Espacial

(heterotopías/) heterocronías				
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

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 sólo 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 espacios otros (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 revierta un efecto pasado para influir en el futuro

12. Recuperación del tiempo que se antepone como pluralidad radical frente al espacio, en la 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 mnemotécnicos de los pueblos la conexión tiempo‹-›espacio se vive y expresa de manera distinta a la moderna, y donde 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 para en los cuales se sitúan tales recuerdos: lugares, momentos, 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, 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 presencia de flora y fauna 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 desaparición, extinguiendo con ello las complejas relaciones entre poblaciones y comunidades que los conforman.

Tales relaciones pueden entenderse desde un concepto necesario 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 resultado de los disintos tipos de suelo y de la acticidad 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 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 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, predominando 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 oscuro[11]. Son suelos fértiles y soportan una gran veridad de cultivos se sequío, regadío y pastizales.

Se asocia con climas que van de cálido a frío y de zonas templadas y su vegetación de matorral de estepa o bosque, lo que permite una diversidad de vegetación distribuida en varios niveles, y que aprovechan los pueblos para el cultivo de diferentes especies de arboles frutales (foto 22).

El cronotropo 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 arraigadoras de la memoria como se explicará más adelante.

[11] 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

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, sin embargo la agricultura representa todavía una actividad preponderante, por debajo de la industria manufacturera, el comercio y los servicios comunales, además la urbanización que es creciente en el centro del pueblo, hacia las orillas conserva 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, en donde crece en óptimas condiciones el árbol de olivo, pero 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, aves de presa, entre otras.

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 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; pero en esta zona ademá predomina una fuerte salinidad por lo que la producción agrícola se concentra en los ejidos más alejados del lago, y en los terrenos cercanos predominan los pastos salados *(Disticlis spicata)*, además de vegetales introducidos como romeritos, verdolagas y otras especies de quelites.

El poblado de Nexquipayac en Atenco, posee un suelo donde predominan los suelos Vertisol en la zona oritente y Solonchak en los terrenos cercanos al lago, en los que predomina también los pastizales salinos; conservando algunas de las especies como la tuza, la víbora de cascabel, anfibios y aves de presa que descienden de la montaña para cazar en la zona lacustre.

Es en esta zona donde se pretendió construir el Nuevo Aeropuerto, donde acutalmente se construye una autopista de manera ilegal e ilegítima, y donde los pobladores de Acuexcomac, han denuncidado que “El gobierno ha mandado matar 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 los accidentes aeronáuticos.

Foto 24. Suelo de pastos salinos (al fonfo 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, la hipersalinidad impide el crecimiento de flora y fauna.

Por otro lado, en la construcción de 5 lagos artificiales, siendo el Nabor Carrillo el más grande con 1000 Hs, los efluentes de aguas pluviales y residuales, crudas y tratadas (Cruickshank, 1989) permiten la recuperación parcial de la flora y fauna lacustre, expresadas una memoria lacustre (“ML”) término usado a propósito para retomar lo planteado por Montenegro (2004), la cual ha cicatrizado de manera artificial, rescatando la composición química las aguas y la composición química y estructura del suelo salino-sódico que ha sido alterado, desde que fue usado como depósito de materiales tóxicos cuando en los sismos de 1985 fueron depositados en la zona los escombros de los hospitales y edificios destruidos por estos sucesos.

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 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 23. 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), siendo el trabajo campesino el que posibilite el crecimiento de más especies en los terrenos de cultivo.

Por su lado, el lago y las zonas de inundaciones, pese a la destrucción casi total de su superficie, ha demostrado poseer una capacidad para recuperar la información perdida por décadas, ya que se ha podido recuperar parte de la flora y fauna en estos embalses artificiales y 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 cronotropo, 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 la informacion almacenada en ellos, 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, aunado a los espejos y afluentes permanentes y torrenciales permiten reconocer esta condición en la que suceden 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 del Lago Nabor Carrillo de 1000 hectáreas rebasa esta zona llegando en temporada de lluvias otras áreas, y como se ha dicho, mitiga el deterioro ecológico y las altas temperaturas que trajeron 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 en cierto equilibrio entre la conservación de los ecosistemas y el devenir de los pueblos que en ellos habitan y de los cuales adquieren 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 Bassols, 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 Bassols, 2009: 73-74).

Lo anterior ofrece indicios en torno a la relación cronotopo-memoria biocultural, pues la diversidad biológica, mediante la evolución de la cual el propio humano es

partícipe, y que según Leroi-Gouhran permitió la creación de un tiempo y espacio humanos pudieron conducir a la diversidad lingüística, que a su vez significa una forma específica de apropiación y construccion 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 gran parte del entorno lacustre y de pastizales, y que a su vez derivaron en la pérdida de la lengua (nahua), aún conservada en algunos pueblos de la montaña como San Jerónimo Amanalco, pero que ha desvinculado en gran medida la relación de los pueblos con su entorno natural, que aun practican en cierta medida estos recuerdos colectivos en torno a la conservación y cuidado de los ecosistemas.

Amanalco al igual que los otros pueblos de la montaña texcocana, se ha organizado para protegar las areas forestales comunales. Esto se pudo constatar en el ascenso a Monte Tláloc por los ejidos de San Miguel Tlaixpan y Tequexquinahuac el 13 de febrero de 2018. Durante el ascenso se pudo observar que hay senderos por donde los campesinos recorren el bosque y cortan leña respetando aquellos árboles jóvenes, combatiendo la tala clandestina mediante puestos de control en los que los pobladores solicitan identificarse y preguntan el origen y destino de los conductores.

Esto viene como 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 sólo dos accesos importantes, lo que permitió controlar mejor el clandestinaje” (Calleros, 2014:41), y en la acutalidad estas medidas se complementan con estrategias como la inclusión en el Programa de Servicios Ambientales (ver foto 24), que tiene la finalidad de apoyar a los propietarios de zonas forestales por cinco años

para conservación y protección de los bosques, además de la generación de beneficios económicos para los ejidatarios, lo que se aprecia en la imagen del recorrido en el ascenso.

Foto 24. Aviso del Ejido Tequexquinahuac 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, permitiendo 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. Esto se pudo apreciar en los recorridos realizados por La Purificación Tepetitla y San Jerónimo Amanalco, así como en el ascenso realizado a Monte Tláloc referido anteriormente. En la parte alta de la montaña, donde nacen algunos manantiales los pueblos han cercado y entubado los primeros metros con el fin de proteger estos nacimientos (foto 25) que proveen de agua al pueblo de San Miguel Tlaixpan, pero 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 curso de sus canales y la fluidez del líquido desde su nacimiento.

Foto 25. 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 no sólo la limpieza colectiva de los canales para que el líquido llegue a toda la comunidad, sino que representa 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, pero en este pueblo se realizaba una ofrenda para el dueño del agua, a pesar de que se han ido secando los manantiales, pero 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 los árboles frutales introducidos como la manzana, el durazno y la granada, y endógenos como el tejocote, el capulín y el aguacate, producciones que décadas atrás se comercializaban 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 ahuautle es uno de los alimentos más valorados en estos municipios, no sólo 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:

> Si, 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, asegún cómo 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 el cuartillo (1.15 litros), y en tiempo de secas se llega a vender hasta en $500. Su estacionalidad aunada a la reducción del lago y escasez de las charcas salinas hace del volumen de 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 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 la construcción de Nuevo Aeropuerto, su existencia se ha hecho cada vez más evidente en diversos espacios culturales, sociales y mediáticos.

Maximino Nopaltitla es reconocido en Nexquipayac, Atenco por ser el último salinero que todavía produce sal mediante la técnica que aprendió de su padre, por medio de la práctica y la oralidad, pero ero la construcción del aeropuerto en tierras de Atenco 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 ahuautle y la sal de tierra (foto 26), así como el tequesquite son los alimentos más conocidos y junto con la caza del pato silvestre y la producción del poxi o poxhiahuac (estos últimos en menor medida desde la reducción de la superficie lacustre) sintetizan la memoria biocultural del lago.

Foto 26. Sal de tierra, ahuautle 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 si 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 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, que crece de manera natural en las aguas del lago que en tiempo de secas alcanza el 35% de salinidad (Delgado, 2015) y las aguas alcanzaban mayores temperaturas, generando las condiciones óptimas para su crecimiento, con lo que inicia su cosecha.

Otro bien alimenticio es el poxi (o poshi), contracción del poxiahuac que ya fue referido por doña Rosa Valverde de Chimalhuacán, al comentar que “había un gusanito que hacían requesón” es la larva de la *Ephydra hians,* cuyos saberes se tienen más resguardados (u olvidados) por los habitantes de esta región del que se sabe que agregaban chile y epazote para formar ese requesón.

Una de las memorias bioculturales que se ha introducido recientemente (si se considera que los procesos agroecológicos previos cuentan con más de 5 siglos, 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 declara 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.

Su familia 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 olivo y otros derivados realizando todo el proceso en casa y especializándose cada miembro de la familia a 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, permitiendo 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, y los saberes se han acumulado en los recuerdos sociales de estos pueblos desde hace siglos o tal vez miles de años, en estos términos 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; con un cronotopo sociocultural expresado en distintas formas de la lengua (en San Jerónimo Amanalco todavía se habla el nahua) y en prácticas agrícolas que obedecen a fechas particulares y espacios determinados; aunado a esto se presenta el 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 Bassols, 2008) que se enmarcan 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 Bassols, 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, que expresa la reciprocidad de ofrecimientos a determinados cerros y fuerzas de la naturaleza a cambio de la lluvia necesaria para el ciclo agrícola; forma 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 se manifiesta a través de las prácticas [p] heredada por los antepasados a través del aprovechamiento de las lluvias de temporal y conduce el agua desde los manantiales hasta las parcelas para sembrar durante los días precisos, la selección de 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, el cúmulo de vínculos que se resumen en el espacio natural-cultural-social que es el territorio. En estas comunidades el tiempo‹-›espacio, pero 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 5 millones de años formando 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, cuyo nombre original es ahuautle (amaranto de agua) por semejar los huevecillos a la minúscula semilla del amaranto, y que 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

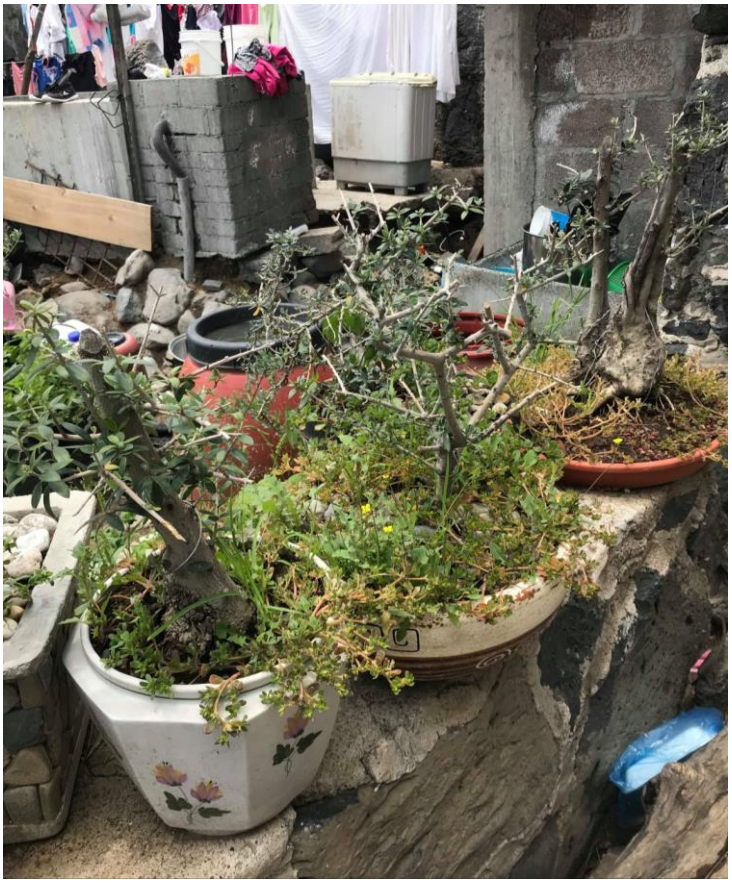
A pesar de factores como la acusada urbanización dentro de los pueblos, la creciente desruralización del territorio advertida por varias investigaciones, la creciente transformación de las nuevas generaciones rurales debido en parte a la migración, y la pérdida del territorio comunal como un resultado de todos los factores ya señalados, resulta evidente que la defensa del territorio por parte de estos pueblos llevan a indagar el papel que éste 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 tuvo durante los distintos viajes a la región de estudio como parte del trabajo de campo. Y resultó precisamente de las reflexiones al margen, que las muchas formas de vivir el tiempo y el espacio se anudan en elementos que 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 comunican visualmente con la calle, como sucede con el de la familia Buendía Peralta (Foto. 27) pues en éste 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 27. 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 se 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 complementan 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 en Día de Muertos descubrí que era habitante de la Delegación de Vicente Riva Palacio y estaba montando un desfile que podría no realizarse por la amenaza de lluvia. Ella comentó que había preparado este desfile por 10 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 el alternarse de dos únicas estaciones, la cálida y la fría, y 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).

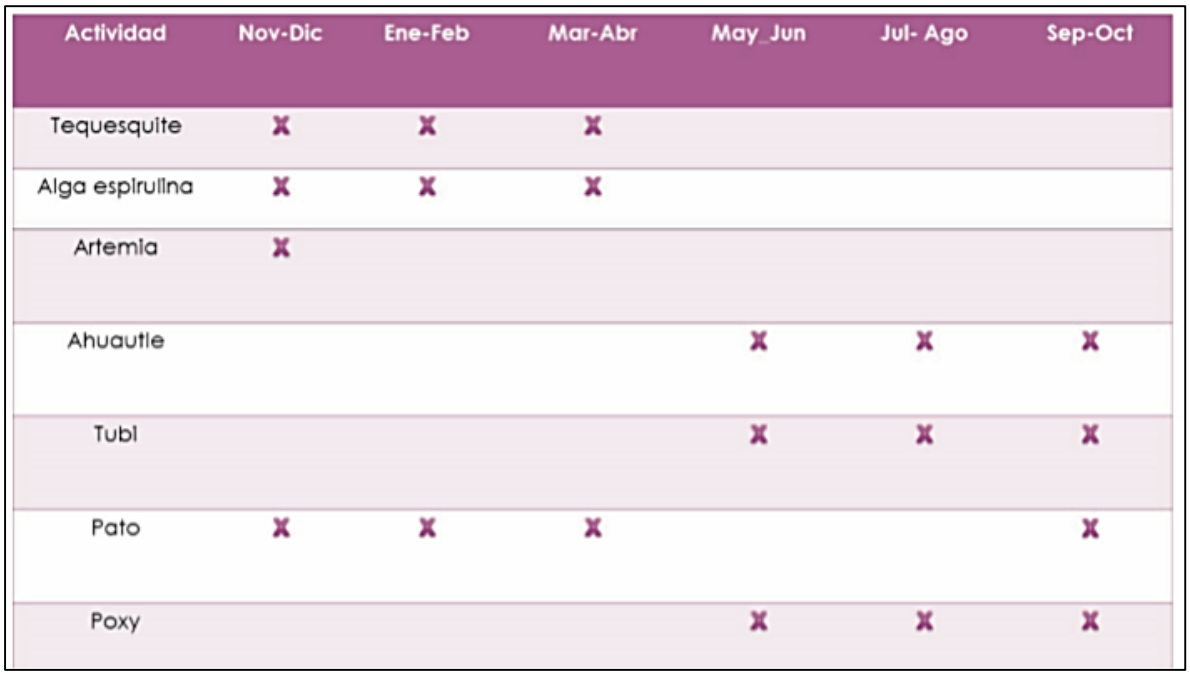
Figura 21. Calendario ritual-agrícola.
Fuente: elaboración propia (Basado en Broda, 2013: 54-61)

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

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
Tubl				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 taza 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 existe en la *unitas multiplex*, así como lo hace el espacio. De ambos emergen desdoblamientos que se extienden a diversos ámbitos que van desde el cósmico hasta el local, desde el concreto hasta el metafísico hasta el concreto, y desde el lineal hasta el reversible.

En los distintos rituales se anudan y desatan los efectos de las inter-retro-acciones 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 otros 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 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 casa es la única que se interpone entre un camino vecinal y la continuación de la autopista Pirámides-Texcoco y es la continuación de la autopista Peñón-Ecatepec, como parte 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 ahuautle en salsa verde con flor de calabaza, acompañadas de frijoles y arroz (foto 28). Pero esta sería la primera de las muchas que el delicado sabor del ahuautle invadiría mi paladar junto con el de otros más. Y es que una forma de las formas de, literalmente

agasajar, a los visitantes que tienen los campesinos de la región es mediante el paladar.

Foto 28. Plato de tortas de ahuautle en salsa verde, Oscar Ochoa, 2017.

Por otro lado, doña Rosa Valverde, vecina de Chimalhuacán mezcla sus recetas de antes con las que actualmente realiza porque algunos de los alimentos 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 nopalitos; el pescado ya debe estar cocido todo y en 5 o 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 tlaxcallis 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 sólo por amor, para mi familia que lo coma. (Rosa Valverde Buendía, San Pedro, Chimalhuacán. 4 de marzo 2018)

Lo anterior, visto desde una postura reflexiva en la antropología de la alimentación, reconocería en el discurso de doña Rosa una idea de bienestar, idea 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 también hay presencia de elementos materiales y afectivos con respecto a la alimentación generada por la tierra y la procurada entre ellos:

> Yo le guiso a mi mama, mi mama 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 niñitos ella nos daba todo lo que daba la tierra: elotes, los quelites, el quintonil. Cuando estaba la cosecha de maíz mi mama 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 mama de mi mama 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 Boff[12], para quien la mesa remite a una experiencia y un ritual antes que a 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 sólo 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 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 la cuadrilla entre bailes y gritos, la cual fue recibida con porras y vivas por parte de miembros de El Toro (foto 29). Después de esto, 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.

[12] 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

Foto 29. 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 la comida y el 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 rebasado, continuando las festividades y asegurando 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 cubren grandes patios donde se sientan las comparsas y familias.

Esta forma festiva recuerda en algo los carnavales antiguos en “la misma atmósfera de libertad efímera reinaba también en la plaza pública y en las comidas de las fiestas domésticas de 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 30) que se conforma 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 30. 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 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 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 al 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 ahuautle, los frijoles hervidos con tequesquite, las tortillas hechas a mano, los quelites o los romeritos, lo que se ofrece 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, que 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 la estructura social y económica que posibilita la celebración de las mismas. En los carnavales, 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 Coatemulco en su labor 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, 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 ayuden al 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, y otros, santos difuntos). Estos intercambios se afianzan en la memoria colectiva mediante la repetición de lo sonoro 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 vivido 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 y hacerlo doméstico, relativo al domus (Flamarion, 2001) y abarcar todos los ámbitos de lo simbólico, lo que culminaría con el 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) De la relación entre un tiempo mitológico (no lineal) y un espacio metafísico (imaginario) en 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 socio-cultural.

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 códice 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 códice, 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 los primeros días de mayo en Atenco, donde se escuchan las voces de aquellos que sufrieron la represión 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 31), quien platica con cierto 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. 30 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 31) 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 31. 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 el paso solar por el cenit; esto se realiza en la cima del Cerro de Tepetzinco (foto 32). 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 32. 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, propiciando con ello, las lluvias y la buena siembra (foto 33).

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 33. 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 6 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 sirve de motivo para reconocer el ámbito sagrado como el propio de los intercambios de los pueblos con la Naturaleza, intercambios que ocurren en dos espacios diferenciados altitudinalmente en el cosmos: la atmosfera

y el subsuelo. Estas regiones además 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 con gran fuerza todavía en los pueblos ancestrales de estos municipios.

De acuerdo con lo anterior, estas festividades se enfocan en niveles del mundo particulares (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 el gran depósito de agua que se encuentra debajo de los cerros, y se relaciona con el Tlalocan.

Así, 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 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, correspondiendo al ofrecimiento de dones que la tierra entrega a los pueblos.

En este intercambio de dones, bien es sabido que no se realizan transacciones a nivel individual, sino 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 sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo 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, 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 quedo de lo que vendieron la tierra, y ya se les acabo 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).

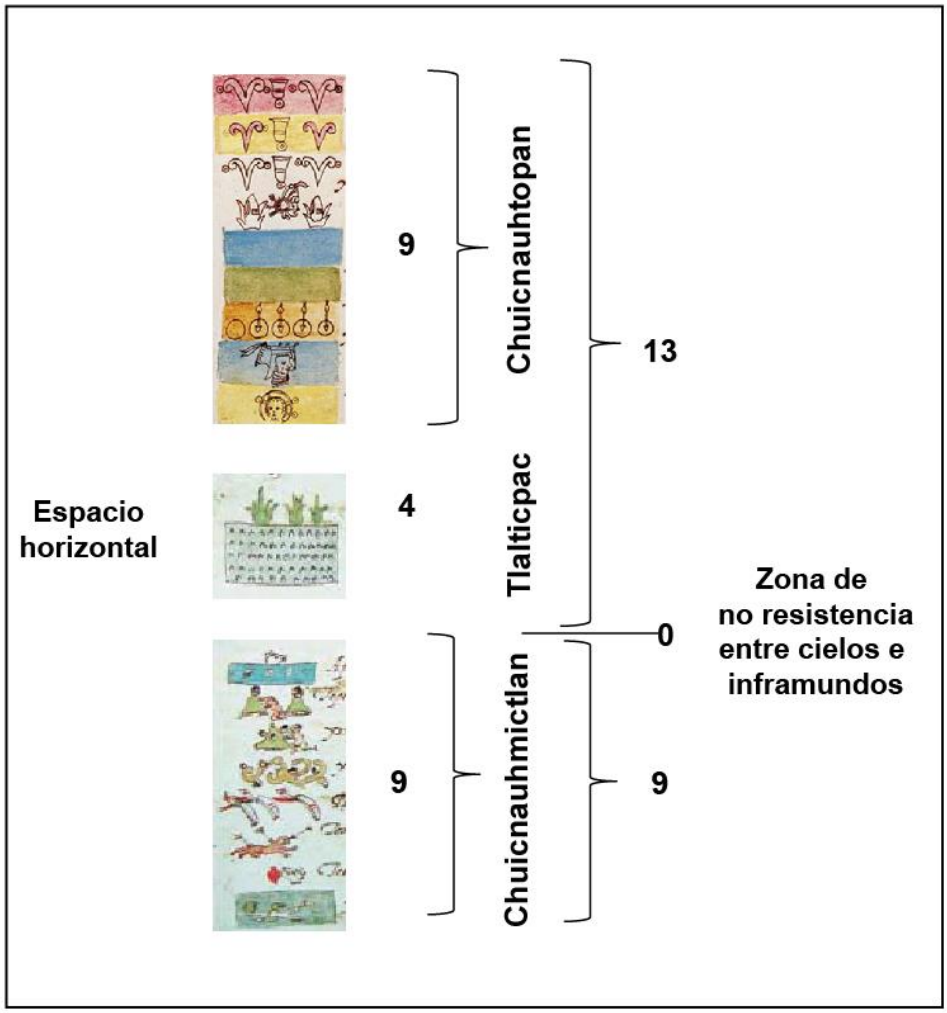
La venta de las tierras, cuando el segundo decreto expropiatorio marcó un precio más alto por metro cuadrado, dio como resultado una actitud dispendiosa entre algunos comuneros, que después de vender la tierra comenzaron a decaer en su salud y bienestar.

El suicidio de uno de ellos, posiblemente como resultado de la ruptura del vínculo primigenio con la comunidad, y con ello en cierta medida, su identidad y el sentido de la vida. Al romperse el vínculo con la tierra, también se rompió con los dueños del monte, del agua y con los antepasados perdiendo su lugar en la estructura y la vida social, poniendo fin a los intercambios entre estos hombres y sus semejantes, al tiempo que los perdían con la tierra y otros seres que en ella viven.

Esta tragedia remite nuevamente a la forma en que los habitantes de estos pueblos conciben al mundo y 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 Tlaltícpac, el mundo del hombre— los ciclos de lo luminoso y los de lo oscuro, al confluir transitoriamente, tienen un segmento común que debe entenderse como la existencia mortal." (López-Austin, 1994:224) En este mismo sentido, otras fuentes reconocen al Tlaltícpac 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 Tlaltícpac 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 Tlaltícpac para ser el primer piso de los muertos al tiempo que es el lugar de los humanos verdaderos (figura 17), 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 Tlaltícpac 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 las cuevas de los cerros el inicio del inframundo, pero también 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 afirmando 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. 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 y llevando una pequeña imagen de un ánima del purgatorio (foto 34), y al pasar por las casas los feligreses sale con platos de fruta, pan, bebidas dulces y velas blancas; los jóvenes inician la entrega de la ofrenda con un “Ave María” a lo que sus interlocutores responden “Sin pecado concebida”, y comienzan los rezos por las almas del Purgatorio y al terminar entregan la fruta y el pan, que los jóvenes cuidadosamente colocan dentro de las cajas.

Foto 34. 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 posterior a esto la ofrenda se reparte entre los asistentes.

Esta redistribución de la ofrenda recolectada un día antes, la cual se destinó 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 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 esta 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 sólo en Día de Muertos, sino también en el carnaval, reivindicando la coexistencia entre ambos mundos, fortaleciendo la relación con el territorio no sólo 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 cuando 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 35) para recordar a quienes ya no están en este mundo pero que gozaron la vida bailando.

Foto 35. 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 entender el cosmos en que el inframundo es parte fundamental del universo, pues interactúa con el mundo de los vivos formando parte de los recuerdos colectivos del pueblo.

3.6.1. El nudo que amarra cielo, pueblo y tierra. La unión de memorias sociales, bioculturales y ecológicas.

Existen ciertas prácticas semiótico-discursivas de 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 en su relación 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 transdisciplinariedad 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 en congruencia un nivel de conciencia que históricamente ha dividido al cosmos en supramundo, mundo e inframundo.

Las celebraciones del carnaval, La Santa Cruz, del paso solar por el Cenit y del Día de Muertos atañen a procesos de fertilidad, fortalecimientos de vínculos sociales, y en términos de las ofrendas realizadas sobre lugares específicos, 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 trabajo colectivo, pero también en el goce de los bienes y productos de la comunidad que los 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 conservan 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 este 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 musicales de las bandas musicales, se escuchan las campanadas de las iglesias durante las fiestas y conmemoraciones, los cantos y rezos, así como las explosiones de cohetones y la estridencia de los sonidos; también se estanca el silencio, mismo que es valorado en estos lares por su capacidad para contemplar, reflexionar o escuchar.

El cuidado por la atmósfera se manifiesta en la consigna lanzada por los pueblos, que exige "¡Tierra si, aviones no!" porque la turbosina que queman los aviones en vuelo caen sobre las parcelas y sus frutos. Mientras que en el suelo se depositan las semillas para la siembra, se depositan las ofrendas para los santos y los dueños de la Naturaleza. La memoria colectiva atesora en el lenguaje, el entorno familiar y barrial, en la música y las festividades, en los lugares y el paisaje los recuerdos que le pertenecen a la comunidad.

Asimismo, las prácticas agroecológicas de estos pueblos fortalecen su relación con el entorno natural además de otorgarle al mismo los elementos suficientes para mantener una salud relativa a través de las actividades heredadas ancestralmente y que han demostrado mantener un equilibrio en la coexistencia de sociedades y medioambiente.

Estas prácticas inician con la solicitud de buen tiempo y lluvia a los santos, a las fuerzas atmosféricas, lanzando cohetones, realizando mismas 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 pedir a los dioses (supramundo) que permitan 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 del lago, en las cuales se ejecutan saberes en base a creencias ancestrales como la vida subjetiva del gran cuerpo de agua.

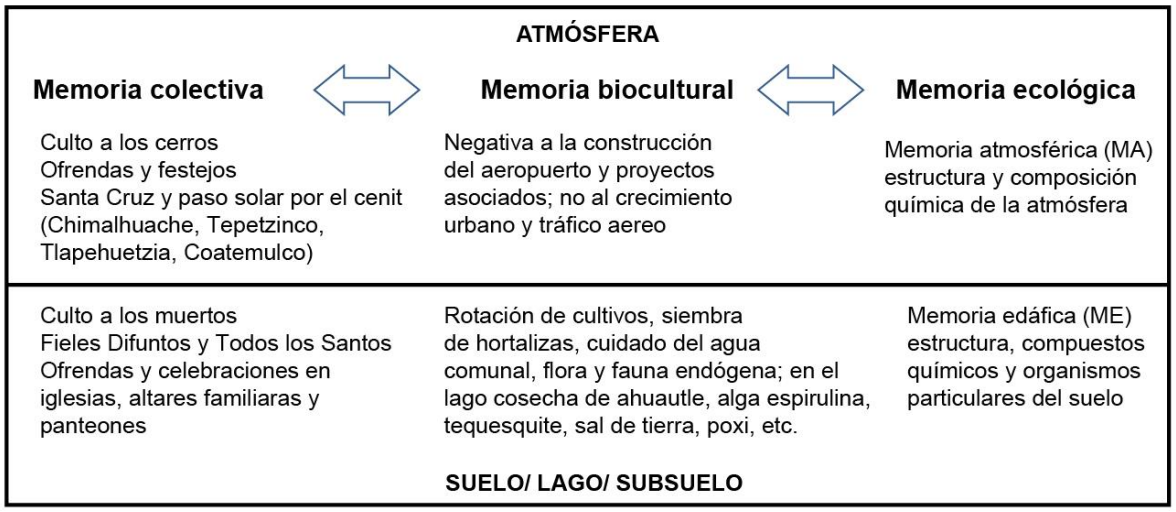
Lo anterior forma parte del cúmulo de saberes que Toledo y Bassols (2009) denominan el complejo [k-c-p] que expresan el conjunto de creencias (*kosmos*), el sistema de conocimientos (*corpus*) y el conjunto de prácticas productivas (*praxis*) que forman el "escenario giratorio" de los ciclos en los cuales ellos se mueven.

A su vez, la relación entre ecosistemas y pueblos ancestrales se entiende 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 como el ahuautle, 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 forman un cosmograma, es decir, una representación plástica del universo, que encuentran 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 las cuevas de los cerros para los santos tutelares y dueños de la Naturaleza, se entregan las ofrendas 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 son intermediarios.

El Tlalocan es además de un lugar mítico un espacio físico, cuyas 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 Chalchiutlicue (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 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 señor de la tierra (López-Austin, 1994), por lo que su morada es también 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 infierno judeocristiano.

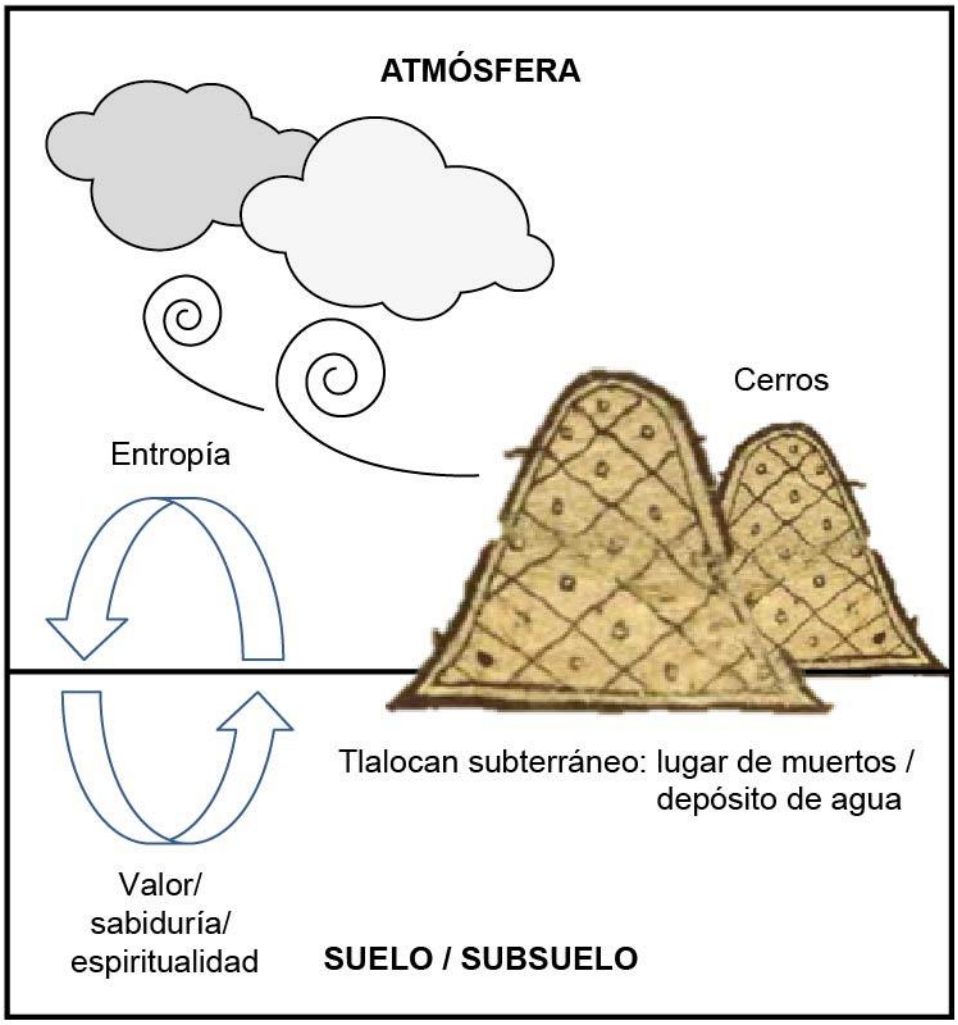
La degradación de la materia y la liberación de energía que ocurren en el subsuelo, enriquece a los pueblos mediante la agricultura y la recolección de otros productos del lago. Bajo esta lógica no resulta fortuito que los miembros de la Coordinadora de Pueblos y Organizaciones del Oriente del Estado 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 a raíz del Nuevo Aeropuerto y por las operaciones del Centro de Almacenamiento de Desechos Radiactivos (CADER) cercano Santa Lucía, Estado de México, donde pretenden construir el Nuevo Aeropuerto.

En este recurso legal, contemplan la contaminación de los acuíferos Cuautitlán-Pachuca, Texcoco, Chalco-Amecameca y Zona Metropolitana, lo que demuestra que concepción del territorio va más allá de la superficie, abarcando 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 entender la profundidad de sus palabras.

El inframundo posee una gran riqueza en todo sentido, pues como se ha visto, en él nace la sabiduría, y estos pueblos lo están defendiendo con 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 una región de lo sagrado, donde sujetos y objetos entran en contacto mediante complejos ritos, con la finalidad de obtener de la tierra lo necesario para la subsistencia, al igual que la salud.

Si para Nicolescu[13] la estructura ternaria de la Realidad (potencialización, actualización y estado-T) se encuentra engramada en el ser humano, éste posee la capacidad para incidir en ella a partir de la zona de no-resistencia para comunicarse

[13] Postulados ofrecidos durante el seminario ya referido: La Transdisciplinariedad y las Ciencias Antropológicas, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, del 5 al 9 de noviembre de 2018.

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 retribuciones.

Así, los dones ofrecidos a la Naturaleza, santos o dueños 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 sólo es parte del derroche energético que implica una celebración de tal importancia.

La comida, la bebida y la música, además de la misa que se celebró con todos los feligreses que subieron a la cima, representó 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 los humanos y las deidades o fuerzas de la Naturaleza.

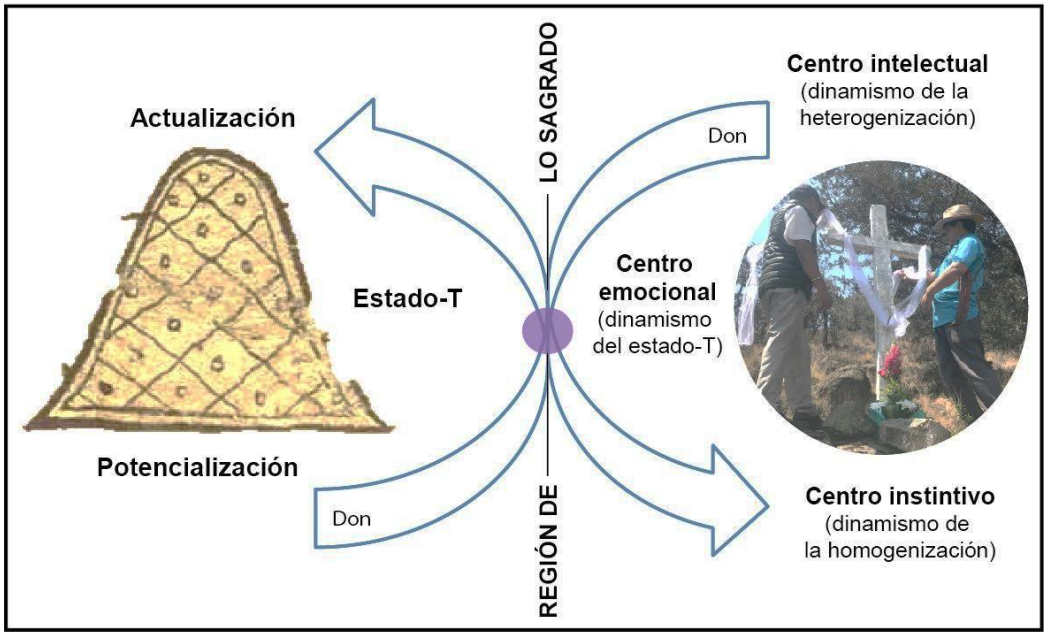
Estos encuentros con lo sagrado son posibles debido a la articulación de la capacidad intelectual de los sujetos, así como a su voluntad y afectos, los cuales se ponen en juego durante cada ritual. En cada acto político, ritual o festivo los habitantes de estos pueblos y miembros de los colectivos en 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 de 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 arroja nuevas perspectivas analíticas, comprendiendo que ésta resulta más cercana al pensamiento cuántico, mientras que una mirada disciplinar o interdisciplinar en occidente sólo observa en ella metáforas del cosmos.

Conclusiones

La construcción de la categoría transdisciplinaria de cronotopo ha posibilitado reconocer la conformación de tiempos y espacios construidos 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 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 un tipo flora y fauna particular que se mantiene con relativa estabilidad hacia la montaña, en tanto que los suelos cercanos al lago han sido contaminados, degradados y pavimentados eliminando 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 recuperación parcial mediante el Proyecto Lago de Texcoco permite observar la “cicatrización” natural a partir de la intervención humana (ahora en sentido positivo) que indican el crecimiento de flora y fauna

endógenas, los cuales se ven nuevamente en peligro con la construcción del aeropuerto o 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 éste una serie de bienes y especies animales de autoconsumo y comercialización como el ahuautle, sal de tierra, sal negra, tequesquite, alga espirulina y pato silvestre, mismos que peligran por la constante amenaza de la urbanización, recrudecidos ahora con la construcción ilegal e ilegítima del tramo Peñón-Texcoco de la autopista Tuxpan-México.

En la montaña cunde el riesgo de que los ríos sean entubados por particulares, así como la tala clandestina de los bosques que pertenecen a los pueblos de esta zona. Aun así, estas comunidades todavía siembran 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 especies nativas e introducidas como los quelites, maíz, frijol, romeritos, calabaza, avena, trigo, alfalfa y otros.

Una actividad que se desarrolló con la llegada de los españoles, y tuvo cierta expansión durante los siglos posteriores, ahora amenazada por la poca cantidad de terrenos libres en el municipio de Chimalhuacán, es el cultivo del olivo y los productos (aquí se emplea en lugar del término bienes) derivados de esto.

En la misma tónica de la memoria biocultural, el conjunto de saberes que van desde las creencias hasta las prácticas, llamados por Toledo y Bassols 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 semilla.

A su vez, las actividades del calendario impuesto por la estacionalidad en el lago, generan la caza del pato, la cosecha de alga espirulina, tequesquite, sal de tierra y recolección de Artemia en temporada de secas; y la cosecha de ahuautle, tubi, Poxi y un mes de caza de pato en la 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, los que se entrelazan en momentos particulares 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 de los alimentos originarios que se expresan en una gran cantidad de recetas que van desde la parte norte en Atenco hasta la zona sur en Chimalhuacán, incluyendo geográficamente desde la montaña boscosa hasta las llanuras y el lago.

Pero un resultado social de esta variedad 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, que entretejen afectos, recuerdos y proyectos en la convivencia.

Una expresión del *ethos* de estos pueblos se expresa ofreciendo los alimentos que la tierra brinda al visitante, pero también restaura los vínculos deteriorados por la dinámica socio-cultural como ofrendas de paz, lo cual sucedió entre las cuadrillas de carnaval en Nexquipayac.

Al proseguir con el tema de la comensalidad, ésta condensa una forma de ser y relacionarse con el mundo, pero también alcanza el grado de reflexiones filosóficas a partir del acto alimenticio.

Por otro lado, la relación con el territorio que se expresa en el culto a los cerros y 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 mismo orden de ideas 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; 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 si ésta 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 que el mundo es una parte intermedia, esto se debe en parte a que los niveles de información del universo coinciden con los niveles de conciencia de estos sujetos, que 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 obligatoriedades y expresan regulaciones que van desde la visita al panteón hasta la entrega de ofrenda que después de 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 en la memoria atmosférica con su estructura y composición química, y la estructura, compuestos químicos y organismos del subsuelo que conforman la memoria edáfica.

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 y las interacciones del subsuelo con la atmósfera, a partir de la trasformación material y energética que representa la muerte.

La tierra entendida desde la cosmovisión de estos pueblos adquiere entonces un valor inconmensurable, pues no sólo representa los bienes de subsistencia que de ella se obtienen, sino que emana espiritualidad y sabiduría con la que estos pueblos han crecido, observando que las degradaciones del subsuelo se transforman en sabiduría y valor, anclando un sentido profundo de la vida.

El sentido espiritual de estos pueblos en torno a la relación Naturaleza-cultura bien podría asimilarse a filosofías tan vastas como las de Spinoza, Goethe y Thoreau en torno a la vida, lo que representaría una gran pérdida para el conocimiento en general si estas formas de vida desaparecen a causa de la urbanización mal planificada.

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 de la destrucción; a realizar las acciones más sublimes y benéficas como las más triviales y derrochadoras. Tales actitudes pudieron apreciarse parcialmente en algunas actividades registradas a lo largo del 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 fenómenos, ecosistemas y espíritus con los cuales entablan una serie de intercambios para mantener no sólo 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 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 sólo lo humano sino lo ecológico y lo cósmico, lo cual se detalla en el apartado 4.2., en el cual se detallan estas prácticas.

Otro elemento fundamental para el análisis está relacionado con la experiencia en su doble condición: como fluir de los sujetos con la vida, y como reflexión de éstos en torno a las 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 un 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; pero 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, los cuales se relacionan con el juego entre el estado-T, la actualización y la potencialización respectivamente. Tal estructura de la experiencia 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 altepetl, 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, los cuales se manifestaron a lo largo de esta investigación remitiendo a ciertos sentidos descritos por los investigadores de las fuentes primarias: desde lo cósmico hasta lo socio-cultural, el altepetl 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 el papel central en los procesos políticos, 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 mujeres trabajadoras de todas las edades que mantienen sus hogares y representan la mayor parte de la economía local en sus distintas actividades, además de participar 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 sociocultura, 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 los 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 la 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 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 pero respetuosas.

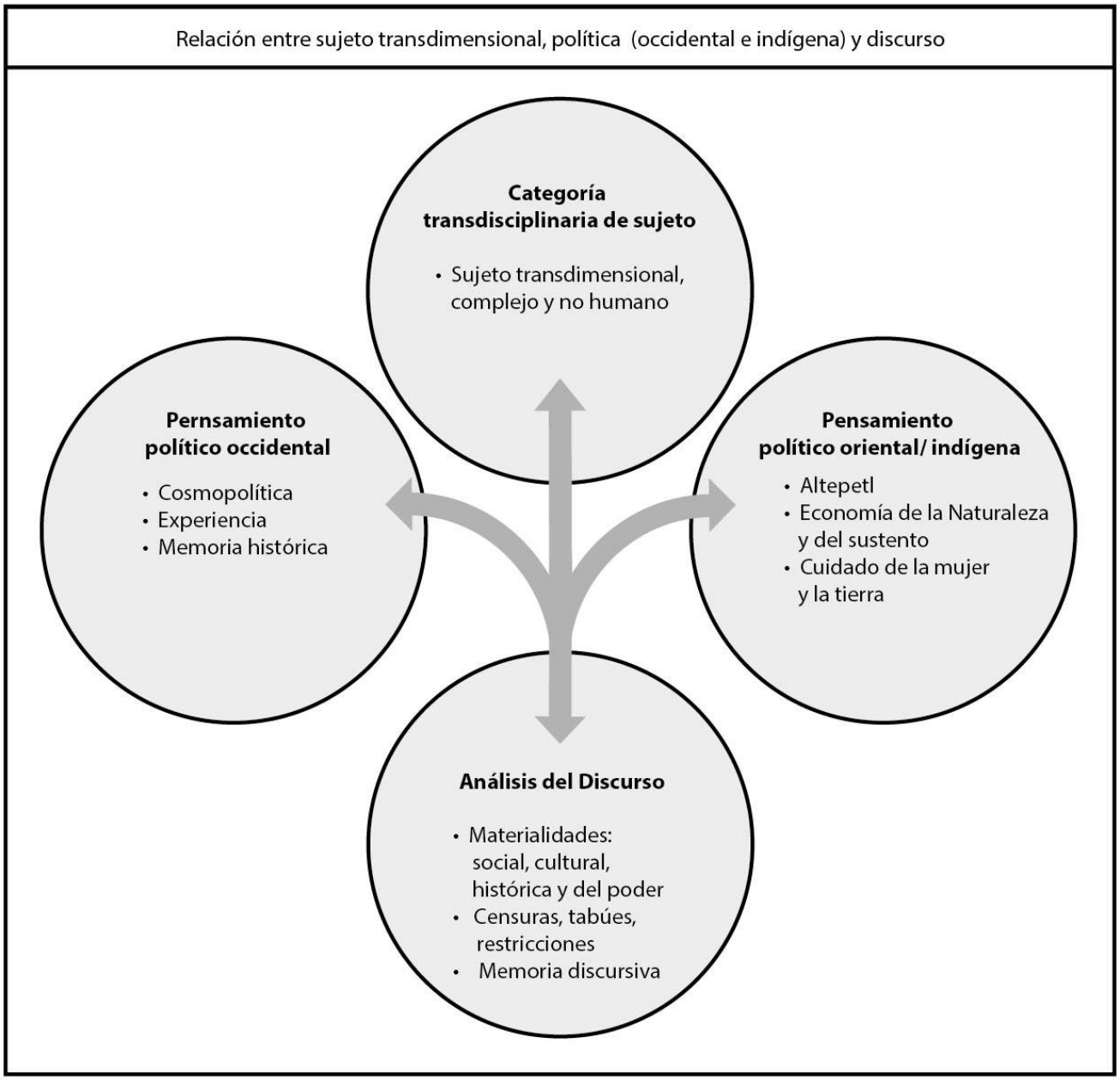
Una breve descripción de tales formaciones iniciaría con las condiciones de producción, circulación y recepción de las semiosis-discursos, las cuales se conforman por la formación social, que se entiende como la forma en que se articulan los modos de producción, la estructura de las clases sociales antagónicas, la superestructura y la forma del Estado (Haidar, 2006) de una sociedad en un momento dado de su desarrollo histórico, en este caso la mexicana de las primeras dos década del siglo XXI, que es el periodo en el cual se generan los dos decretos de expropiación de tierras en los municipios de análisis, y en el cual se activan 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, las cuales circulan 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, 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 máxtlatl 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 36) porta en sí una cualidad que se omite en la ficha técnica como resultado de una percepción binaria de la propuesta kirchhoffiana para Mesoamérica.

La dualidad en la que se manifiesta ésta 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 sólo 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, manifiesto en un nivel superior.

Foto 36. 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), esto alcanza la capacidad de recordar, pues recordar tiene su origen etimológico en el *cordis*, corazón, que hace de las memorias un elemento afectivo.

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 el 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.

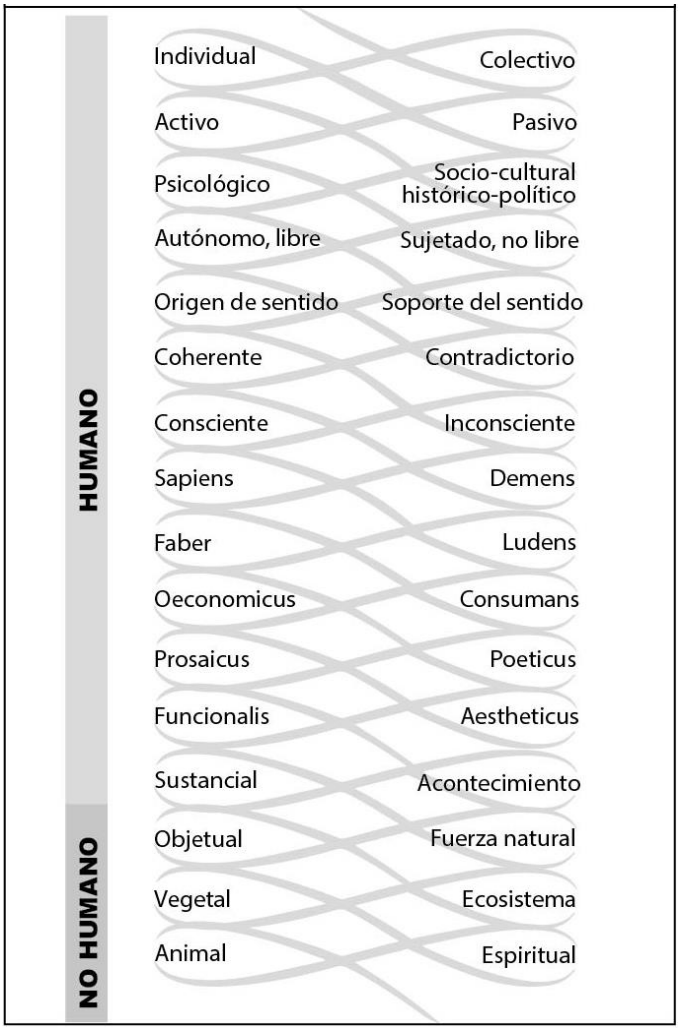
El sujeto entonces, no sólo es un ser consciente sino inconsciente, construido por recuerdos y devastado por olvidos. Por otro lado, es Julieta Haidar quien trabaja a profundidad el tema de la subjetividad desde la complejidad y la transdisciplinariedad, observando su presencia en todos los terrenos 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 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) la cual es destinataria de los intercambios de los pueblos mesoamericanos según León Portilla, y 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 algunas fuerzas o elementos naturales poseen dueños o señores, llegando a considerar el lago, los cerros o las fuerzas naturales como sujetos con los cuales pueden 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, reflejados en la oposición pueblos y colectivos en defensa de la tierra y los gobiernos y empresas que ven en la tierra sólo 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 los grupos afines defensores del territorio que se refieren 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 significan algo más que metáforas y adquieren 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 adquiere 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 una expresión identitaria que los distingue entre los otros pueblos.

4.2. Una alianza con el cosmos. Intercambios de los pueblos ribereños en lo sociocultural, ecológico y cósmico 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 desvelados 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 sólo 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, los cuales son interlocutores para estos pueblos 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, femenino como la madre, con la cual se puede establecer una comunicación.

Incluso desde algunas visiones occidentales ya inicia un cambio de paradigma para considerar al suelo como un ser vivo pues al igual que cualquier ser vivo respira y se alimenta, se reproduce y también puede morir[14]

Esta misma concepción aparece explícita o implícitamente 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, solicitando a las deidades y fuerzas de la naturaleza auxilio para recuperar al Lago de Texcoco del proyecto del Nuevo Aeropuerto.

[14]Este 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

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 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 y 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, las deidades, el entorno natural y el lago como sujetos también se sustenta en el intercambio de dones que implica banquetes, rituales, trabajos, afectos, sangre, pólvora, aromas, colores y un sinfín de energías concretadas en materia o 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 la ofrenda termina distribuyéndose entre los participantes como en las ofrendas el Día de Muertos en Tocuila o durante 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 se concibe desde occidente: un objeto inanimado del cual sólo se obtienen recursos; sino que es una provisora 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 valor que rebasa para estos pobladores el valor 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 sólo 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 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?
> (Carta abierta al señor Carlos Slim por el FPDT, fragmento. 18 de abril de 2018. Tomado de: http://periodistasunidos.com.mx/2018/04/carta-abierta-al-senor-carlos-slim-por-el-fpdt/).

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 incendia los recuerdos de aquel mayo de 2006 que los pobladores e integrantes del FPDT llaman Mayo Rojo, y que en los primeros días de mayo (foto 37) conmemoran la represión de los gobiernos sobre su comunidad.

Foto 37. 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 nefandos, recupera mediante la voz de los sobrevivientes, las imágenes fotográficas y la reproducción del mural en el Auditorio Municipal que dio identidad al movimiento, ciertos recuerdos que son parte del colectivo, más aún: los encuadran en estas expresiones y los conducen a su renovación para darle 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 oficiar 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 este orden.

Posiblemente estas prácticas sacrificiales se encuentran en lo profundo de la cultura nahua del altiplano. Esta propensión a la ofrenda sacrificial proviene desde los 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- sólo 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 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 con el transcurso del conversatorio sintetizó ciertas formas del saber y sentir local:

> 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 interesante desde el punto de vista de la experiencia, pues remarcó la idea de que "tenemos que embarazar el futuro", todas estas expresiones dejan 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 tríadica: 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 y 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 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 quien declara 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 efímero 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 olivo 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 integran, modifican, ajustan y consolidan 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 seria, 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 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 (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 si: 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 el 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 lo sucedido el 3 y 4 de mayo de 2006 cuando la represión se volcó sobre San Salvador Atenco.

> ...entonces llego 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 en su condición grave.

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 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 transdisciplinariedad 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, esta 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 de su actividad 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) constituyen 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.

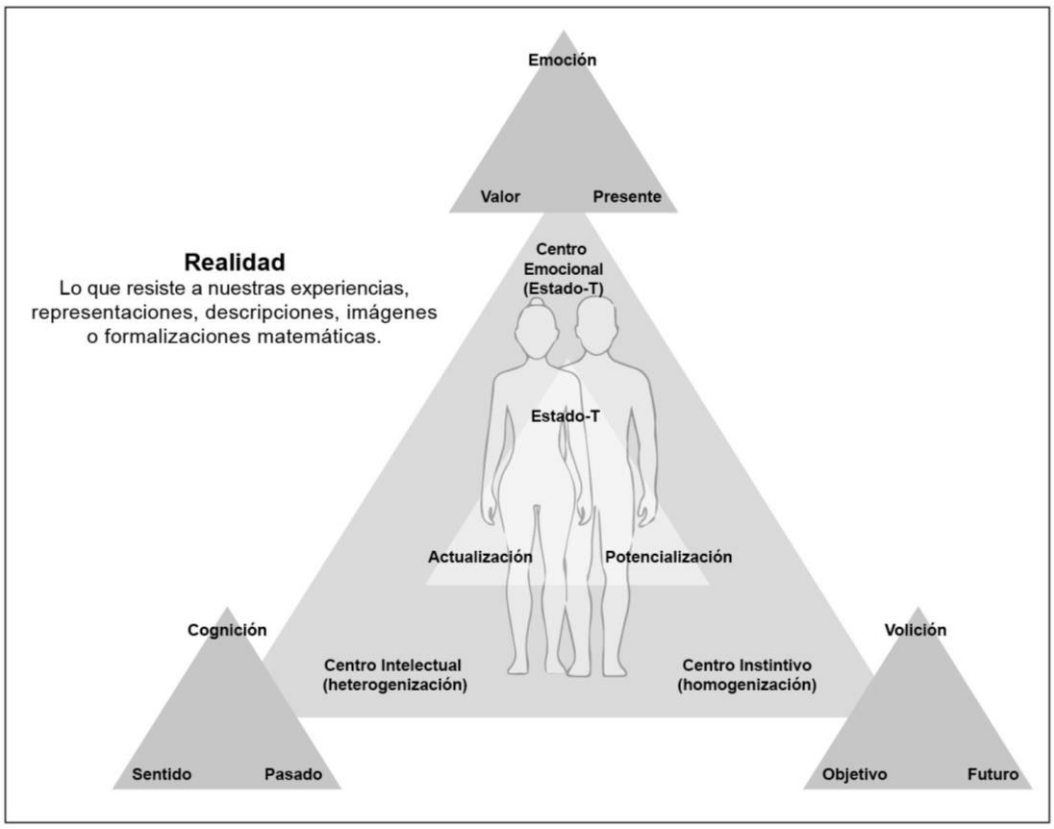
Aunado a esto, la emoción estaría conformada por un *continuum* constituido por extremos emocionales agradables y desagradables (Haidar, 2006). Al ubicar las emociones como resultado de la actividad sensible de una evaluación los dos polos emocionales se catalogarían como eufóricas (emociones agradables 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 pusieron la “sangre caliente” a Juan; por otro lado, las reuniones de trabajo entre autoridades federales y comuneros de Nexquipayac generaron expresiones como en las que Felipe Nopaltitla, quien resaltó la diferencia entre “las leyes frías del Estado y las empresas” y “las palabras y pensamientos vivos de los pueblos”, señalando la posibilidad de entendimiento puesto que los atropellos a los pueblos han sido antiquísimos y no estaban 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 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 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 holanes) 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 38).

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 los 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 del regocijo a la solemnidad súbitamente en una alternancia emotiva que genera diversos relieves afectivos en el fluir del carnaval (foto 39), pues los obispos, ministros y personajes de la vida pública que son parodiados que acompañan a la cuadrilla anteceden los cantos a la Morenita con versos satíricos y picarescos.

Foto 38. Toreras de la cuadrilla El Toro en las calles
de Nexquipayac, Atenco. Oscar Ochoa, 3 de marzo de 2019.

Foto 39. 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 si 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 Coatemulco 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 dedicación del trabajo comunitario.

Pero esta templanza no sólo 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 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 dejárselo 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)

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 se conservan todavía ciertos corpus articulados que soportan algunas actividades determinadas por la geografía y biodiversidad de la zona.

De esto se deriva que se pudiera cazar pato, gallareta, chichicuilote y otras aves, pescar ajolote, rana, diversas especies de pescado y cosechar ahuautle o poxi, en la zona lacustre; cazar conejos, sembrar maíz, frijol, haba, calabazas y la crianza de animales de corral y ganado en la zona ribereña; o el cultivo de 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 (mas 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 de un goce permanente del valor sobre el valor de 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"; sólo 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 encierra en sí el punto de conflicto entre los pueblos y las empresas y 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 "sólo 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 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 sólo 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 alterno la sociedad capitalista que se devora a sí misma y al planeta entero.

Cuando César del Valle afirma que ellos se quieren mantener como campesinos y seguir vinculándose con la naturaleza, no sólo está reivindicando el estilo de vida campesino sino una posibilidad alterna 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 especifico 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 capacidad de decisión libre del deseo, se volcó en el esfuerzo para recuperar, encontrar y reinventar su pasado a partir de relatos, rituales y producciones semiótico-discursivas a partir de la llegada del aeropuerto, los cuales se vinculan con el territorio o algún elemento propio de éste, 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 socio-ambientales, que culminaron en la expropiación de tierras para la construcción del aeropuerto, lo 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 fungen como “cerros testigos de otra época” y que condensan esta voluntad de sobrevivencia: 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, y se ubican en la apertura más inmediata a la experiencia sensible al tiempo que son 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 también se desarrolla en este capítulo al abordar la construcción conceptual del altepetl.

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.

4.4.1. 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 es resultado de complejas elaboraciones simbólicas (foto 40).

> 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 a 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, 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 (Fernando Tomás González Valverde, 27 de junio de 2019).

Foto 40. Entrada de la Cueva del Chivo, en el Cerro del Chimalhuache, Chimalhuacán. 1 de noviembre de 2018. Oscar Ochoa

Foto 40. 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 implica la presencia de elementos retóricos-estéticos (Haidar, 2006) 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 instala entre los que ingresan a la cueva.

4.4.2. Panteones de alegría y nostalgia: Atenco y Texcoco.

En ambos casos, estos lugares son espacios donde la ritualidad recupera al 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, generando un efecto heterocrónico, es decir la yuxtaposición de diversas temporalidades, lo hacen también con sus visitantes, y no sólo 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 41).

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 acompañadas de la limpieza de las 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 42).

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, si, 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 41. Carnavaleros bailado en la entrada del panteón civil, antes de iniciar su recorrido, 3 de marzo de 2019. Oscar Ochoa

Foto 42. 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 con 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, trascendiendo los aspectos instrumentales de lo cotidiano.

4.4.3. 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 reflexiones sobre el pasado y 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 EJERCIDOS 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 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 43). 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 entre los presentes.

Foto 43. 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 reflexión sobre la condición de los pobres y la risa permitió sanar 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.

4.4.4. 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 estésica 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 ésta 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, pan, veladoras e imágenes de los difuntos responden a los modos específicos de expresar la visita de 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 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 la cueva implica subir por las 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 el 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, entregar la ofrenda de las ánimas del purgatorio, la visita al panteón, el arreglo y ofrenda en las tumbas y participar de las misas evidencian el dispendio de recursos, materiales y trabajos entregados 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 Altepetl 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 sólo por la obtención del sustento, cobijo y otros bienes que les permitieron sobrevivir, sino que 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 Altepetl.

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 Altepetl 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; un espacio oculto repleto de potencialidades donde nace la riqueza natural; punto para la observación astronómica y la reflexión del lugar de los humanos en el cosmos; cobijo de flora y fauna ante el desbalance de la acción humana; lugar sagrado de origen y destino de la vida; y fuente

del orden social y político, es decir, el Altepetl 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 digan qué van a hacer al respecto (foto 44), la exigencia es para que no toquen el eje de la vida cósmica, ecológica, social, cultural y espiritual de estas comunidades.

Foto 44. 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 sólo 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 media 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, pues el gobierno antorchista comenzó a perforar un pozo de manera ilegal a poca distancia del pozo que administra el pueblo por usos y costumbres, pero además acusan al gobierno de extraer agua en cantidades inmensurables para venderlo a otros municipios, provocando escases 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 y un sonido desde el cual lanzan consignas e invitan a los transeúntes a informarse, además de tener lonas y pancartas rodeando 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 estable 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, además de encontrarse en la parte cerril del municipio al igual que 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 45 y 46)

Foto 45. Lona denunciando las prácticas del gobierno municipal de Chimalhuacán en el kiosco de la Plaza Zaragoza, 7 de diciembre de 2019. Oscar Ochoa

Foto 46. 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 altepetl 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 una diversidad de lecturas de las cuales García Chávez (2007) construye una en particular interesante, definiéndolo 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 altepetl 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 altepetl expresa esta forma particular de relacionarse con todos los elementos del entorno próximo y lejano de manera ritual y tratándolos como seres sagrados, 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 transdisciplinariedad (Nicolescu, 1996) y las múltiples definiciones (García, 2007; Martínez, 2016; Seler, 1988; Boone, 2007) explicadas a través la evidencia etnográfica recabada a lo largo de esta investigación, sin que esto signifique que tales producciones semiótico-discursivas están relacionadas con el altepetl de manera única y exclusiva, sino que pueden tocar alguno de sus aspectos o hacen referencia al mismo de manera tangencial (figura 29).

Figura 29. Cuadro de relación de sentidos, definiciones y niveles
para el concepto altepetl en la región acolhua, explicada desde los datos en campo.
Fuente: elaboración propia

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	Altepetl 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 códices y leyendas (2017, 2018, 2019)
Origen del poder y autoridad	Soberano, interlocutor del poder	Político	Recurrir a códices, apelar a la memoria oral. (Peritaje Atenco, 2015; Demanda penal-ambiental, 2017)

En síntesis, el altepetl 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 su vida comunal se ven amenazados, lo que ya se ha argumentado desde el modelo de la flor comunal, y se organizan 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 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 al de hombres; lo que no sólo vino a constatar su importancia cuantitativa en presencia, sino su valor cualitativo en términos de ideas y resoluciones, como lo puede constatar en el Conversatorio con Sebastiao Pinheiro en 2017.

Por su lado, las consignas al condensar en pocas palabras una postura política y visión del mundo, 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 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 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 que con los colectivos, pues la presencia de las mujeres fue en similar número de participantes y con aportaciones similares o mayores que la de los hombres en cada momento de la etnografía, así como en las repetidas visitas que en algunos casos hice en estos poblados.

La entrevista concedida por doña Rosa Valverde (foto 47) 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 47. 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 que esta idea remite a la figura materna, como lo hacen ver los mismos pueblos, mientras 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 nacional[15].

Debe señalarse que todo discurso proveniente de la clase política local esgrime el tema del "progreso" o el "desarrollo" vinculados a los megaproyectos, dejando de lado cualquier argumento científico y político que considere a la Naturaleza y el bienestar social como ejes de la economía (foto 48).

[15] 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 48. 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 49) 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 49. 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, el cual muchas

veces permanece oculto por la naturaleza del trabajo que desempeñan en las comidas, 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 sus asuntos sola 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 el 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, y que ha 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 Martínez[16].

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 Patricio Martínez "Marichuy" quien recorrió el territorio nacional aglutinando fuerzas entre los pueblos, barrios y colonias con un discurso anticapitalista, no partidista, feminista e indígena.

La postulación de Marichuy visibiliza la posibilidad de visibilizar el racismo, sexismo y clasismo que gran parte de la sociedad mexicana ejerce, muchas de las veces inconscientemente, pero su candidatura permite hablar de temas que los otros candidatos no consideraron en sus plataformas: feminicidios, despojos territoriales, desplazamientos de pueblos, ecocidios, entre otros; y en su plataforma explica claramente que su candidatura es para darle voz a las mujeres, y 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 50).

[16] Resumen de la sentencia consultado en: https://corteidh.oc.cr> artículos.

Foto 50. Recepción de Marichuy en Texcoco, acompañada de su comitiva de concejalas, Jardín Central de Texcoco. 24 de noviembre de 2017. Oscar Ochoa.

En este contexto, Marichuy llegó a Texcoco el 24 de noviembre de 2017, quien fue recibida por Gabriela Vega Téllez y Heriberto Salas Amac, ambos concejales por el Pueblo Nahua del Valle de México ante el CIG 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 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 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 51) donde luchan contra el despojo del agua y la voluntad ciudadana.

Foto 51. 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 éstas 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.

4.7.1. 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, 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 ser.

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 en tanto que 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 3 meses empezó por el 20 de enero y acaba el 17 o 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 también 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 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 (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 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 ahuautle, 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, generando 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 52).

Foto 52. 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 y 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 53).

Foto 53. Cuadrilla de carnaval en la plaza central de San Salvador, Atenco.
3 de marzo de 2019. Oscar Ochoa

4.7.2. La materialidad histórica en los lugares de memoria locales

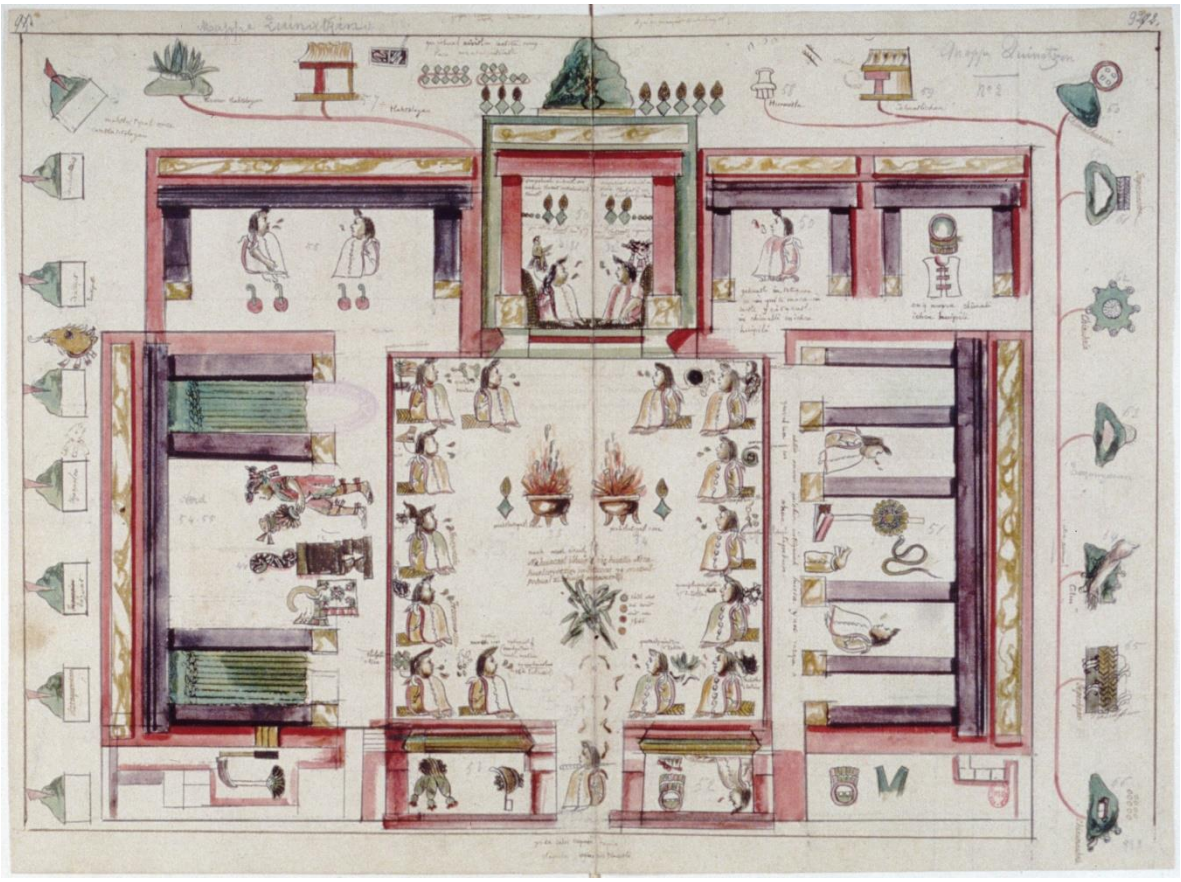
La materialidad histórica de los pueblos en esta región emerge desde la conciencia que los pueblos hacen de sí en su devenir temporal, no como un saber acrítico del pasado, sino como capacidad de elección para saber qué se necesita saber de este pasado, pues su condición subalterna les obliga a cuestionar 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 se 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 emergentes 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 54) representa el palacio real del soberano de Texcoco: Netzahualcóyotl y a su hijo Netzahualpilli, ambos yacen en la sala real, mientras otros señores que son tributarios del Huey Aletepetl los rodean en otros aposentos.

Foto 54. Lámina II del Códice Quinatzin mostrando el pictograma de Chimalhuacán en la esquina superior derecha. Fuente: https://amoxcalli.org.mx/codice.php?id=089_8
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 fungen 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 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 recordaron el sentido del paso del sol por el punto más alto del cielo mesoamericano, en un reconocimiento a 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 55).

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. 55 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 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 Chimalhuahce que el lago en la parte de Chimalhuacán fue la ruta de escape de Juárez cuando escapó de los conservadores que trajeron a Maximiliano.

4.7.3. 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 56).

Foto 56. 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 las 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 gobernados.

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 sólo 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, se evidencian en este capítulo (apartado 4.2); sobre la superestructura se presenta como los fenómenos políticos, jurídicos e ideológicos y las instituciones que los representan, 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 la iglesia, la escuela y los medios los cuales son portadores de la ideología hegemónica, y que en mucho han combatido los pueblos y colectivos de la región en la idea de que sus tierras no son productivas, y que el aeropuerto traería progreso.

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, las cuales no son inalterables, sino más bien dinámicas 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 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 ésta.

Las formaciones imaginarias (FI) propuestas por Pecheux (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.

Expresión que designa las formaciones imaginarias		*Significación de la expresión*	*Preguntas implícitas cuya respuesta subyace a la formación imaginaria correspondiente*
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 Miche Foucault (1969, 1972) sistematizadas por Haidar (2006) 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, 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 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 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 (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 hacen evidente la restricción que por motivos políticos (la presencia de Marichuy en un contexto protocolario) impidieron 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, pero, sobre todo a la doble militancia.

Con respecto a las formaciones imaginarias (FI) que influyeron para que él 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 "trasnacionales" 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; responde 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 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 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… (FPDT, 25 de octubre de 2018, Plaza de la Republica, CDMX).

Este discurso se inscribe en la coyuntura de la consulta a nivel nacional sobre la construcción del aeropuerto en Texcoco que se realzaría en los siguientes días, lo cual impuso el uso obligatorio de ciertos enunciados y palabras como “agua”, “lago”, “tierra”, “territorio”, “consulta”, “PRI”, “PAN”, “PRD”, “banqueros”, “medios”, “nuevo gobierno”, “derecha” entre otros más, que posicionan al FPDT como colectivo de izquierda, aliado de los pueblos.

Las restricciones provenientes de las FI con respecto al lugar subjetivo del FPDT como sujeto socio-histórico-político-cultural éste se posiciona como un colectivo con casi 20 años de presencia, contrario a la derecha y aliado de los movimientos sociales como 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: primeramente, como silencio (omitiendo al partido MORENA) y validando 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 anticapitalisas, 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.

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 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, 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 en 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 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… como 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 dejárselo a nuestros hijos… la tierra nada más es prestada… para vivir… para disfrutar la vida

Estamos rodeados de policía…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 pueden apreciarse los enunciados en el largo plazo son: a) la vida, la 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 los que tienen que ver con la urbanización y las problemáticas económicas, sociales y políticas como la presión para que venda 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 sólo 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 apreció en expresiones como el carnaval, en que las expresiones estésicas (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 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-functionalis* 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 altepetl 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 emerge 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, lo que 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 transforma 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.

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 el 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 Oculto-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 Oculto-Sujeto, entendido el Tercer Oculto como 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 ésta 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 la semiosfera acolhua, vista desde cierta complejidad, identificando al territorio y 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 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 el imperio mexica; 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 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 esténcil 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 esténcil y dos graffitis, 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 graffitis en las calles centrales de Texcoco y Chimalhuacán.

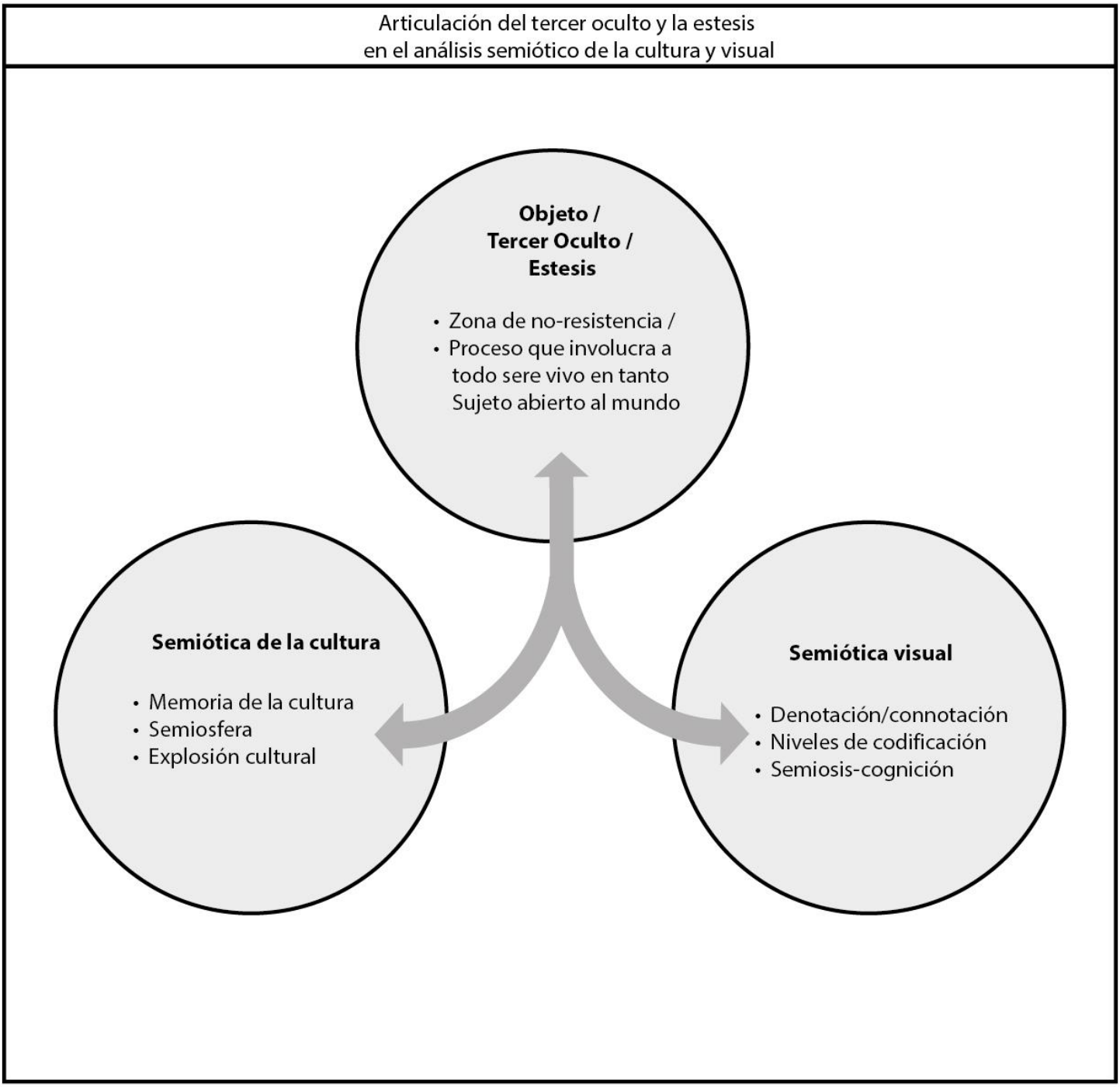
La última ruta analítica se centra en la relación semiosis-cognición desde la producción de diversas semiosis, casi todas portadoras de elementos ancestrales, todas ellas utilizadas como sustantivos de ciertos elementos o lugares dentro del territorio acolhua.

Se analizan símbolos como el que condensa la idea de "Madre Tierra" en términos visuales; otro 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 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

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 espacio vacío que, paradójicamente 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, potencialización y el 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), relacionado con todo aspecto de la vida.

La premisa de este capítulo establece la recursividad semiosis-estesis, reconociendo propuestas como la de Mandoki (2006), que entiende al primer proceso como construcción de sentido y significación, en tanto que el segundo 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 estesis un organismo no es capaza 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 estesis o sensibilidad a las regiones de menor importancia, 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, 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, atraviesan la zona de no-resistencia llamada Tercer Oculto, el cual es más que un espacio inerte, impregnando y creando potencialidades susceptibles de ser percibidas por los niveles de percepción de los sujetos.

Los sujetos, en tanto que 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 la de todo ser vivo.

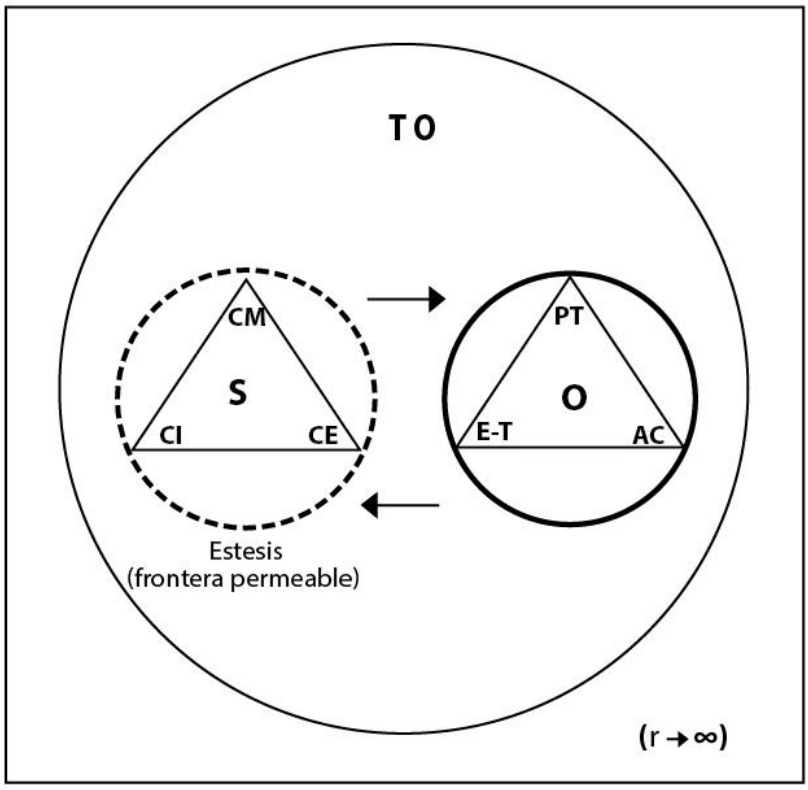
En este sentido, estesis y Tercer Oculto forman parte de un proceso comunicativo que va más allá del plano consciente. Los cúmulos de información propios del Objeto fluyen hacia el Sujeto, muchos de ellos en forma de estímulos visuales (color, textura, formas, líneas), sonoros, táctiles, gustativos, y otros, 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, éste último como un vínculo permanente y como 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 la 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-∞ 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 construir 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 sólo al fenómeno de lo sensorial sino también al 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 es la capacidad de metabolizar; 2) existe un 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 autopoiéticas; 3) protozoarios, plantas, hongos y animales 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 (genético, inmunológico, metabólico y neuronal) códigos; 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 in el mundo que lo rodea, por cuanto estos aspectos son continuamente convertidos por los sentidos en una parte integral de la creatura. El umwetl 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 impactan 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

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 dejando otras formas de sensibilidad (alternativas, del Sur o endógenas) encasillándolas en el ámbito del folklore y 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 que cada cultura percibe de manera distinta el tiempo y el espacio, construyendo un mundo particular. También nos permitiría comprendería 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 éste, restringiendo cualquier otra forma de sensibilidad.

Por lo anterior, la transdisciplinariedad reconoce la presencia del Tercer Oculto 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 éste, 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 buscar 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 aiestesis, 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, sino que 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, predominando 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.

5.1.1. 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 lo separe del espacio público (la calle) del privado (patio), en el que los jóvenes arboles 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 57).

Foto 57. 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 6 generaciones, contando a los pequeños nietos que ya apoyan con 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; 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 construye 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, remitiendo a un tiempo pasado articulado por significaciones adquiridas; el presente colma este e con olores, sabores, colores y texturas que llenan su percepción para valorar emotivamente este acto, que la llevan a expresar su placer por hacerlo y el amor que ella infunde a su realización 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 ahuautle (la huevera de chinche de agua) que se realiza en las orillas del lago y 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 fluyen a la par de los

sujetos; a su vez, las significaciones y emociones consolidan la decisión de continuar esta práctica en el futuro como parte de un estilo de vida.

5.1.2. Los tiempos relacionales de lo excepcional

A diferencia del tiempo ordinario, los tiempos excepcionales son delimitados por un inicio y un final, pero éstos 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 que se delimitan los procesos rituales como expresión máxima de la interacción humana.

Los rituales humanos, que encuentran su base en la etiología animal y formaría parte del análisis zooestésico, en términos antropológicos 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) … 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 cotidiana 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, presentando

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. Y 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, 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 58), 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 58. Manojo 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 una serie de elementos ofrendados a las fuerzas de la Naturaleza y a los rumbos del cosmos, en las cuales se colocaron 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, la textura y la forma de los instrumentos y figurillas; asimismo en 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; las faldas, pantalones, camisas y blusas de manta en colores blancos y azules; 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 de 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 59) terminaría repartiéndose entre los asistentes, al concluir la ceremonia como aseveró Karim Martínez, participante de un grupo de danza y temazcal.

Foto 59. 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 por las calles del pueblo, en medio de rezos y actitudes solemnes en la entrega y recepción fruta, pan y velas (foto 60). Los 4 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 60. 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, las deidades o los antepasados, cuyo objetivo es facilitar la comunicación con los destinatarios, en que la estesis es la puerta de acceso al mundo, pero también a cualquier otro plano de la Realidad, y el Tercer Oculto la zona franca donde las interacciones estésicas 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 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) reflejan 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), y que en términos contemporáneos se puede entender “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 cómicas que interactúan para sustentar la tierra y el universo.

La estructura ternaria de la Realidad se manifiesta en los relatos y la memoria histórica de estos pueblos, donde el estado-T representa la máxima tensión y vínculo permanente entre la actualización o tendencia a la identidad, y 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 que se ha comprobado produce el efecto de bienestar al entrar en contacto con ella, específicamente cuando se aspira o 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 basados 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 sólo 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 al homo sapiens agricultor formar parte de esta red, a partir de algo más que informaciones: emociones eufóricas, fortaleciendo esta 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 que los elementos rituales, festivos, gastronómicos, discursivos y de subsistencia los que se encuentran cercanos al núcleo, y los mecanismos de traducción de textos 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 éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Sólo 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, por lo que resulta 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 extrasemioticas y alosemioticas 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 semoisfera 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 trasladan oscilatoriamente de lo periférico a lo central y viceversa dentro de una semiosfera, lo cual se relaciona con los movimientos de recuperación y olvido de la memoria de la cultura, en términos diacrórnicos de una sociedad.

5.2.1. 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 la flor comunal arrojó que es el territorio 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 su vida, por lo cual estos elementos conformarían los elementos centrales de la semiosfera 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 e incorporando figuras reconocidas de la vida pública para ingresar en el ámbito festivo y ser reinterpretados en una versión burlesca y próxima a la gente local (foto 62). Esto mismo pasa con las pintas que representan a políticos o empresarios de manera graciosa 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 62. 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 que inciden en éste como el cultivo de la aceituna y producción del aceite de olivo y sus derivados en Chimalhuacán, la producción de hortalizas en 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 ahuautle y el alga espirulina; las

demostraciones en la producción de sal de tierra y su venta en ferias y exposiciones evidencian la maleabilidad sígnica que estos elementos poseen en el *continuum* semiótico de la cultura local.

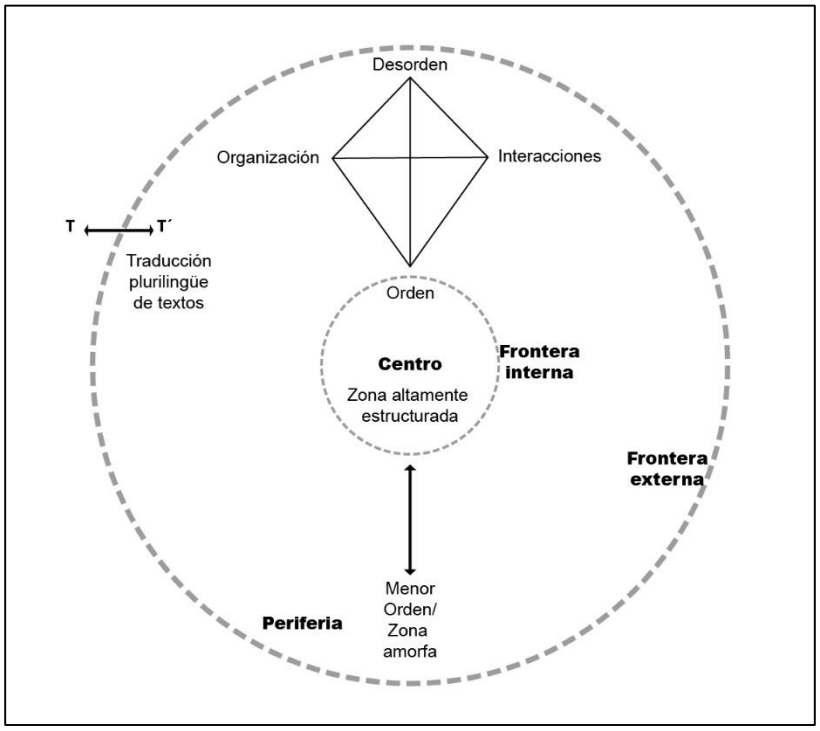
Las fronteras de la semiosfera no deben pensarse como advierte Lotman, en términos concretos, sino como una frontera difusa en la que una serie de puntos pertenece al exterior y al interior al mismo tiempo, ya que "la frontera semiótica es la suma de los traductores «filtros» plurilingües pasando a través 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 una externa que separa a la semiosfera en cuestión del espacio extrasemiótico, pero en este caso, 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 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 concebirlos 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; esto 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 poder[17], 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

[17] 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.

del lago y la pérdida de las tierras de labranza; 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 colocó 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.

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 y la constante de Antorcha Campesina para frenar protestas e iniciativas de los pobladores que se oponen al aeropuerto, el 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 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 que es ocupado totalmente por formaciones semióticas de diversos tipos a través

de los distintos niveles de su organización, se expresan en murales, graffitis 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, y 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 63).

Foto 63. Escultura de La Sirena, en el jardín de la familia Buendía Peralta, San Juan Xochitenco, Chimalhuacán. 13 de febrero de 2020. Oscar Ochoa

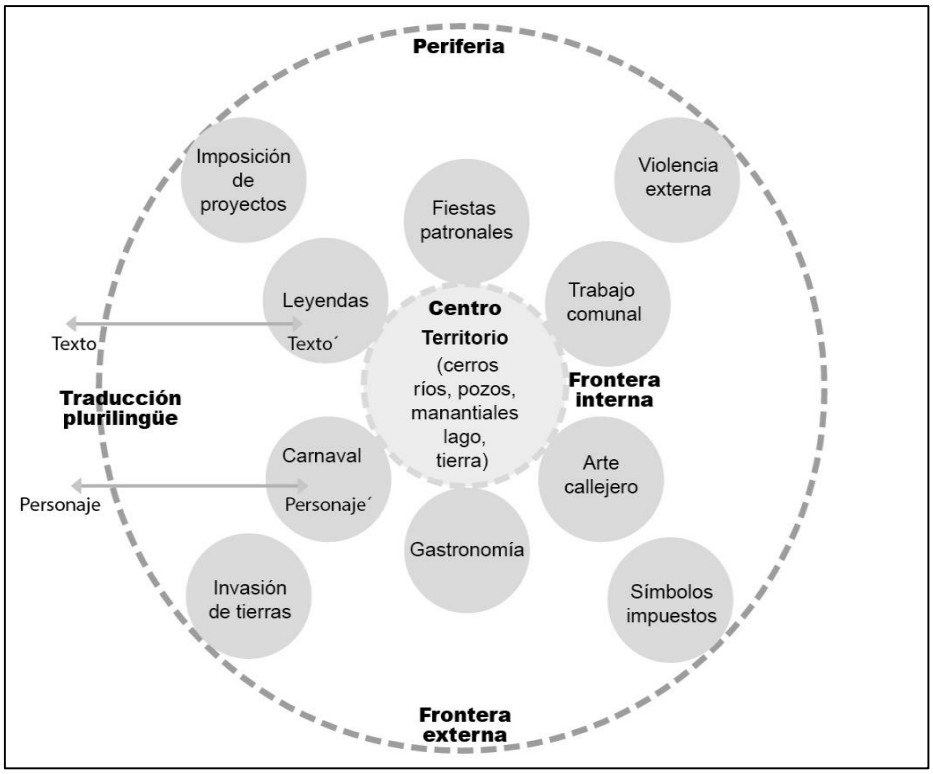
En este mismo ámbito periférico de la semiosfera, existen ciertos trabajos relacionados con el campo y el lago que perviven como el cultivo de maíz, frijol, calabaza y demás hortalizas, el cultivo de árboles frutales y de olivo en Texcoco y Chimalhuacán, la cosecha del ahuautle y el alga espirulina, 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 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 sólo 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 permite 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 sólo 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 y pasaba por aquí y cuando pasaba y como el cacique no estaba de acuerdo, se la ocultaba, se la escondía… pasaba y que decía que 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.
>
> Aquí se hablaba mucho de que cuando sacaron 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… (Felipe Osorio, 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 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 el 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 61).

Foto 61. 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, listo 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 mnemotécnicos, 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, debilitando la Triple Alianza y con ello, favoreciendo 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 les 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 incontrastable 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 el cual mantienen un lazo histórico sólido. El olvido que opera desde la memoria de la cultura generaría así 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 Chimalhuacan” (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 es 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” (Tibon, 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 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 (Tibon, 1983: 203).

Lo que hace del ombligo no sólo 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 cuyo humo "llena la conciencia de los contemporáneos; pero apenas dura, apenas se advierte su llama" (Braudel, 1970:65) sea 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 sólo las leyes propias de esta dinámica, sino en términos de la semiosfera correspondiente. Así, cuando observamos los diferentes estratos de ésta, 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 pues están vinculados a la religión, ya que ésta 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 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 en general 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 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, instalándose en la memoria colectiva.

La exhibición de estos elementos en un primer momento tuvo ese efecto explosivo 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 64), 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 64. Integrantes del FPDT con sus machetes y paliacates en la conmemoración del Mayo Rojo. San Salvador Atenco, 3 de mayo de 2018. Oscar Ochoa

Foto 64. 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 esténcil, 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 65).

Foto 65. Esténcil y graffiti en calles del centro de San Salvador, Atenco, 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 Sub Marcos condensan la lucha revolucionaria, desde una óptica histórica y contemporánea que representan los dos dirigentes revolucionarios. A su vez, las flores y las mazorcas remiten al campo y la Naturaleza, en la unión de elementos propios y externos, y 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 66).

Foto 66. 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 éste, formando una composición fuera de lo ordinario, 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 sólo 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 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 del trabajo de campo los murales graffitis y esténciles han sido una constante en el paisaje local, que lo mismo pueden hacer referencia a la defensa territorial o expresar 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 desde plantillas, pósteres, pegatinas, murales, entre otros” (Herrera y Olaya, 2011:100), y engloban este género 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 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 el mensaje literal de la imagen “las características del mensaje literal no pueden ser entonces sustanciales, sino tan sólo 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 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 “relevo” 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.

5.5.1. Mural en el Auditorio Municipal de San Salvador, Atenco

El ahora extinto mural, realizado en el Auditorio Municipal (foto 67) 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 67. “Mural de la Dignidad y la Memoria” Auditorio Municipal de San Salvador Atenco. 2001.
Fuente: http://atencofpdt.blogspot.com/2013/12/el-mural-de-la-dignidad-y-la-memoria.html

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: uno viste sombrero y ropa de campo,

mientras que los otros dos portan sacos, sombreros, además son barbados; su postura indica movimiento.

Ligeramente a la derecha, se observa el rostro de una mujer de cabello corto es seguido por 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 de la obra se funda 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; después hay un jinete sin rostro cabalgando sobre un caballo blanco, 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 el 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 éstas se aprecian dos jinetes que por su atuendo y facciones representan a Zapata, con un machete en la mano, y 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 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 en la UNAM, 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 atenquense.

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” En tamaño muy pequeño, la fecha (sólo 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, complementando 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. Sólo así se puede comprender que las dos noticias estén vinculadas.

5.5.2. Esténcil en las calles del centro de San Salvador, Atenco

Esta obra realizada en blanco, rojo y negro (foto 68), 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 68. 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 se ha ido transformando en un movimiento social, pero sin dejar las armas.

En este contexto emergen 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 blanco al negro, que le confieren un aspecto publicitario sobre el resto de la obra, 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 acotan 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 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 iconológico (de la codificación histórica y propagandística de la obra) se observan los retratos de personajes históricos de la Revolución Mexicana, así como de un combatiente a caballo de la misma época, realizados en una técnica reciente denominada esténcil, que requiere el uso de plantillas sobre las cuales se ha recortado previamente la figura para aplicar el color con brocha o aerosol. Esta obra creada posiblemente antes del 2017, combina el esténcil con el graffiti, 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.

5.5.3. Graffiti de Tláloc en calle del centro de Texcoco (Fragmento)

El análisis visual de este graffiti de gran formato (foto 69) desde el plano denotativo-icónico comienza con la descripción de una escena acuática en la que nadan varios peces, 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, e inmediatamente debajo otra máscara similar a la primera (anteojeras y colmillos) es rodeada por flores de alcatraz.

Del lado izquierdo un rostro humano mirando en la misma dirección porta anteojeras y sobre éste un tocado con rostro de las mismas características. En el extremo contrario se observa una mujer con atuendo indígena vierte el contenido del cántaro que lleva 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, que por lo general acompaña a las obras realizadas.

Foto 69. Graffiti 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 en torno de las figuras zoomorfas de las que brota el agua.

En el nivel connotativo-retórico del mensaje visual, 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 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 graffiti 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 que 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, derramando levemente su contenido, en una construcción compleja del proceso vida y muerte.

5.5.4. 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 graffiti una de las más abundantes, como lo constata la pieza realizada a un costado del Palacio Municipal en Chimalhuacán (foto 70).

Foto. 70. 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, el rostro de un bebé durmiendo y dos cráneos, uno en cada extremo, mientras que un par de manos sostiene al infante.

Desde el plano icónico se identifican los dos rostros y dos cráneos, siendo el primer rostro 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 de un bebé que duerme sobre las manos de un adulto; y 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 graffiti 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 en la técnica del graffiti, pero en el nivel canónico, este se aleja de lo publicitario y lo propagandístico, siendo esta obra una producción 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 graffiti al igual que las otras producciones representa un dispositivo de memoria de la cultura en tanto que recuperan 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

representa una episteme otra, pues representan 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 de 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 sólo 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 sigo emerge como una relación tríadica

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, 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 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 Realidad[18], por lo que la condición del signo, específicamente como símbolo, es transdimensional, pues tiene la peculiraridad de atravesar varias dimensiones que llegan hasta el psicoanálisis.

[18] 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.

No obstante el señalamiento sobre la carencia epistemológica de Reznikov, vale recuperar la premisa fundamental que identifica al 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.

5.6.1. 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 sólo 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 71).

Foto 71. 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 esta 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 dan cierta identidad al espacio social. De tal forma que este símbolo fija y transmite la información en un mínimo de signos (mujer y mazorca) 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 provocar una emoción de ternura como cuando se mira a una madre.

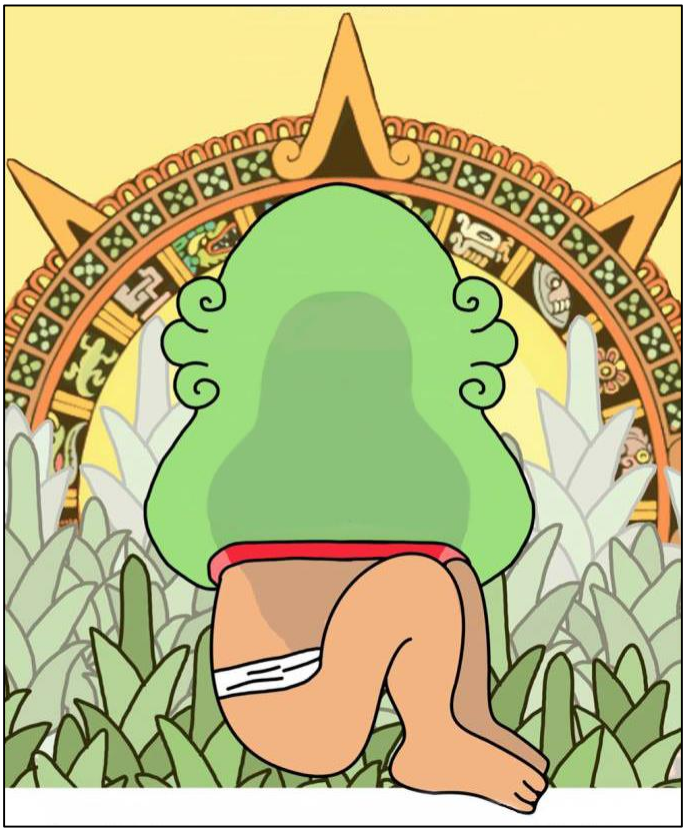
El símbolo de la Madre Tierra emerge desde una posición alternativa, cuestionando la idea dominante sobre la tierra como objeto inerte del cual se puede disponer en cualquier forma. vecinos, colectivos y “artistas callejeros han visibilizado a través de sus intervenciones en el espacio urbano, las luchas por la memoria, disputando las posiciones hegemónicas” (Herrera y Olaya, 2011: 107) sobre su historia, cultura y relación con la tierra.

5.6.2. Conocer y amar los cerros y el 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 códices y elementos nuevos (figura 34), mismos que plasmaron murales y en publicaciones locales.

Figura 34. Glifo del Tepetizinco en un periódico local, invitando a la ceremonia del paso solar por el cenit. Fuente: https://elsalinerodenexquipayac.wordpress.com/2016/05/07/se-realiza-en-el-centro-de-nexquipayac-mural-colectivo-sobre-el-valor-historico-y-ceremonial-del-cerro-de-tepetzinco/



El pictograma se compone, de acuerdo con los creadores del mural colectivo[19] "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; por otro lado *tzintli* "con la parte inferior del cuerpo humano… el mismo símbolo como parte de muchos otros topónimos" (Tibon, 1983:38) que hace

[19] 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.

referencia a algo pequeño, pero también alude a 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 recuperarlo se actualizó la información contenida en un movimiento de memoria de la cultura, recordando el nombre mediante su forma tradicional; y en términos espaciales también permite transmitir la información en el espacio, pues su presencia en publicaciones locales, así como 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* 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 el uso de los pictogramas ha recuperado en cierta medida una memoria ancestral que acerca emotivamente a la gente con el territorio.

Cerro del Chimahuache

El pictograma adoptado por el municipio de Chimalhuacán simboliza al cerro del Chimalhuachi[20], 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 pude 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 2018), por lo que el pictograma se construye con los elementos cerro y escudo (figura 35).

[20] 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

Figura 35. Glifo del Chimalhuache, tomado del Mapa Quinatzin (detalle)
Fuente: https://amoxcalli.org.mx/codice.php?id=089_8

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 éste 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 el 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 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 vivido, condensándose en un geosímbolo entre los pobladores, que sienten un aprecio por el cerro, sobre el que viven por más de 800 años.

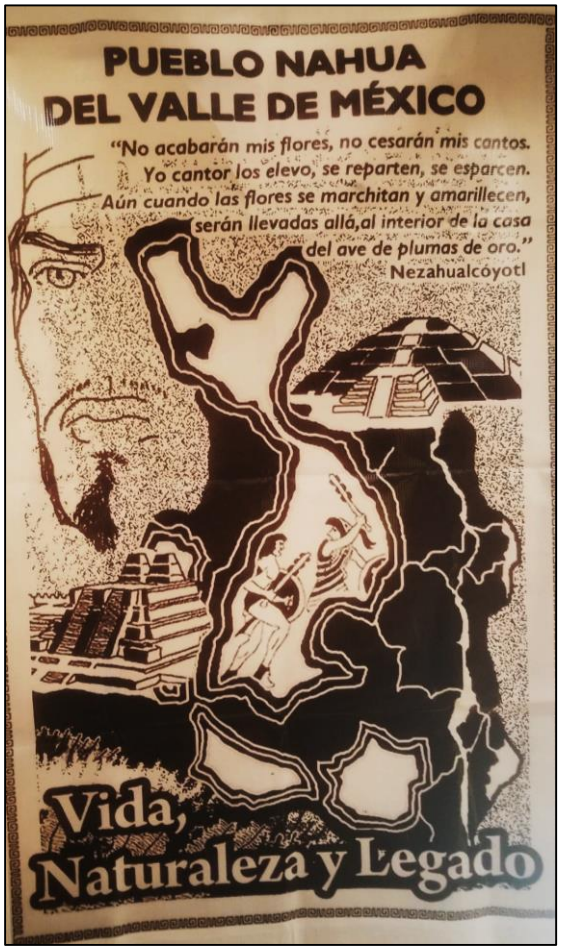
La distancia mnemotécnica entre el cerro, el pictograma y su difusión en medios impresos y electrónicos representa además tres formas de memoria diferenciadas por los tipos de interacción: memoria explícita (objetos, animales), memoria semántica (formas, abstracciones, símbolos) y memoria icónica (multimedios, televisión), de acuerdo con Candau (2006:44-48), cuyas interacciones son presenciales, mediadas o mediatizadas. De esta manera, el glifo no sólo representa al cerro, sino al pueblo ancestral y al municipio, construyendo un pasado desde el presente y que se proyecta al futuro.

El lago de Texcoco y sus orillas imaginarias

La superficie original del lago alcanzaba los 2,000 km cuadrados que, con la llegada de los europeos y después con la sociedad criolla y modernidad mestiza, desecaron casi la totalidad de sus aguas, dejándolo en un embalse de poco más de 1000 hectáreas. Sin embargo, esto ha permitido 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 durante los últimos años, en los que aparece el lago como base de la vida ecológica y sociocultural de la región (foto 72), retomando imágenes del pasado mesoamericano.

Foto 72. 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", un poema en el que se lee "No morirán mis flores, no cesarán mis cantos. Yo cantor los elevo, se reparten, se esparcen. Aun cuando las flores se marchitan y amarillecen, serán llevadas allá, al interior de la casa, del ave de plumas de oro. Netzahuacóyotl" y en la base "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 cuales 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 articulación, 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 donde quiera que esta lona es presentada como parte de las actividades de la CPOOEM.

A su vez, en términos temporales, el lago en si dimensión sígnica transmite información que ha permanecido en el tiempo como la referente al asentamiento que le da su nombre: Texcoco. Esto a su vez, 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) lentamente ha 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 estésica de los productores de la misma: 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), que encierran 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 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) 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, y 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 Oculto 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 abrevar 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 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 tríadica, que articula conocimientos, emociones y voluntades. Así, los trabajos del campo, del lago y del hogar tienen un peso tan importante como los rituales, que moldean 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. Y en éstas queda de manifiesto también que, el conocimiento y la voluntad se involucran para la continuidad de estas expresiones, ya que sin estas dimensiones no podrían realizase 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), los cuales sufren un proceso de recuperación y ocultamiento a lo largo del tiempo, y que para el caso de la región acolhua se expresa 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, mismos que causarían 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 del lago y 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, eje vertical que comunica a los niveles superiores e inferiores del cosmos, donde el mundo es el 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 este territorio como sagrado, lo que suma a sus características geográficas y ecológicas.

En términos de la configuración cultural de esta región se puede afirmar que la semiosfera acolhua contiene al territorio y los bienes naturales que lo conforman en la parte de su núcleo, y las fiestas patronales y mayores, el carnaval, la gastronomía local, el trabajo comunitario y el 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 los mecanismos de las fronteras semióticas, las cuales son externas e internas.

Por su lado, los estratos relacionados con la imposición de proyectos de desarrollo urbano como el NAICM, la violencia desatada por 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 ha adoptado una actitud defensiva del territorio, en tanto que 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, y 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 graffiti, el esténcil 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 después de la represión 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 graffitis, 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 sólo 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 esténcil 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 graffiti, 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 graffiti 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 reflejaban 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, 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 el tejocote, la manzana y el durazno en el somontano, y los 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 Coatemulco 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 éste 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 sólo la realiza una persona (Maximino Nopaltitla), según lo relatado por vecinos de Nexquipayac, Atenco; así mismo, los cosechadores de ahuautle 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 que depende del lago, charchas y espejos de agua que se forman en la zona de inundaciones.

  Sin embargo, en Chimalhuacán, los productores de aceitunas y aceite de olivo mantienen una relativa salud de 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 conservan 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 sólo 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, 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. En las tierras cercanas al lago, la perturbación de los suelos es distinta, de acuerdo con el municipio, pues mientras en Atenco, el crecimiento urbano ha sido constante, las tierras agrícolas cercanas al lago, se han visto poco perturbadas en 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 del 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, provocado enfermedades respiratorias y de la piel.

Un tema que debe resaltarse es la parcial recuperación 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 memoria lacustre (ML), la cual ha posibilitado la presencia de especies endémicas y migratorias como el alga espirulina y el ahuautle o el pato golondrino, lo que evidencia 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 con 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 el encontrar cierta correspondencia entre los principios complejos, transdisciplinarios, decoloniales con la cosmovisión de los pueblos acolhuas de ascendencia mesoamericano, 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 de 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 los espíritus, santos, ancestros, fuerzas de la Naturaleza y dueños del monte o del agua, construyendo a 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 a todo a partir de las interdefiniciones con las que cada premisa influye en las demás. En este sentido, la categoría de memoria resultó de gran utilidad para comprender que es un proceso de gran alcance que atraviesa todos los niveles analizados de la Realidad; por otro lado, la tipología de las distintas memorias permitió condensar, a partir de la lógica de investigación, las correspondencias entre los procesos de integración y equilibrio (memoria y olvido) de informaciones que articulan un sistema u organismo (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, el cual 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 explicando con anterioridad, es entendida como un entramado transdimensional que se ve influenciado por tres grandes dimensiones: geográfica, ecológica y antrópica, siendo ésta última la que mayor peso ha cobrado en los últimos siglos, está impactando a tal grado los ecosistemas terrestres y lacustres que la región acolhua 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, tan 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 un 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 el 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 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 es su contraparte femenina 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, acompañado 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 partir de esta categoría que se puede entender la cosmopolítica practicada por éstos 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 encuentran relativa correspondencia en aspectos como la interacción entre dos fuerzas opuestas y complementarias, que encuentran en puntos básicos del territorio, específicamente 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, el cual da título a esta investigación y se presentó constantemente, incluso la

parte final de nuestra lógica de investigación. Estos casos se presentaron 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 apuntan 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 (Tibon, 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 sólo 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 mnemotécnicos más allá de lo humano, donde se pudo observar cierto

isomorfismo entre los procesos de la memoria psicológica y la memoria colectiva 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 que 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 éstos, 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 construía 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 la ciudad de Texcoco. Equilibrio centrado en los mismos principios de intereses, intenciones y emotividades se concretan en olvidos documentales como la alianza texcocano-española contra Tenochtitlan, a espaldas del tlatoani texcocano, que posiblemente deshonra a los lugareños y 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 halla 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, la imposición de símbolos y 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 de 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, 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, reapropiarse del territorio y con profundo amor por 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” de 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 o la recolección de aceitunas sin lastimar los olivos; la búsqueda de charcas y espejos de agua para la cosecha del ahuautle, la extracción de sal de tierra de las orillas del lago y la 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 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 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 *Mycobacteriun vaccae*, que genera en algunos organismos mayores la sensación de bienestar y alegría. Integración basada en los mismos principios de interés, intención y emoción, es 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 ésta, 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 en 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, 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, 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 éste 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 amplios 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 la de la mente, lo que concuerda con el postulado de Morin, en el sentido de que el cerebro humano en su proceso evolutivo “integrara e interiorizara en él, no sólo los constreñimientos del entorno (como la alternancia día / noche, las estaciones, etc.), 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, el compartir cargos y participaciones como en los bailes de carnaval, los cargos de fiscal y mayordomo 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 y 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 la cosecha del maíz y otras hortalizas, o la obtención de bienes y alimentos (sal, tequesquite, ahuautle, 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 proceso 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 rememorar 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 el lago casi por completo. En lo ecológico, esta urbanización trajo consigo la desaparición de gran extensión de los ecosistemas endémicos y se perturbaran 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 por qué aun cuando la categoría de memoria se construyó sobre premisas provenientes de diversos campos cognitivos, 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 éstas, afecta a las demás.

   La dimensión geográfica expresa su impacto en aquellas desde la conformación de los relieves y suelos que 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 y 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 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 éstos han tenido sobre el lago:

   a. En la Colonia inicia su proceso de desecamiento, tras varias décadas de inundaciones y derrumbes, culminan los proyectos de desagüe

hacia Ecatepec, por la zona de Nochistongo que tendría varios percances y miles de muertes antes de su concreción, cuyas obras siempre resultaron insuficientes, pero dirigidas 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 en 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, 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 sufrió la ciudad, además del desecamiento total del Lago de Texcoco, que 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 el 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 atentando contra la vida del lago y detonó sendos movimientos por la defensa del territorio.

La anterior periodización representa un ciclo de fluctuaciones entre la adopción de modelos económicos, casi todos ellos inscritos 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 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 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 entre otras cosas, el vínculo fuerte ancestral con su tierra, la sacralidad y condición viva del territorio, además de su importancia ecológica 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 un 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 que se condensa en el calendario agrícola-ritual que separa la temporada de secas y la 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,

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 uno no existe 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 que conserva 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, 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 ahuautle, 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), con lo que 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 la planicie lacustre se han visto más 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, las memorias atmosféricas (MA) de cada ecosistema se ven cada vez más alteradas por la actividad humana. Y 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 ahuautle, 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 sólo permite la nutrición de los cuerpos, sino del alma a través de la comensalidad que fortalece vínculos y reanima las memorias colectivas en torno de 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 generan una diversidad de cronotopos que se superponen, predominando uno sobre los otros, entre los que se pudo 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 emerge 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, éstos últimos en los intercambios con las deidades y las fuerzas de la Naturaleza (las ofrendas realizadas en la Cueva del Chivo en Chimalhuacan, 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, estableciéndose una zona de no-resistencia entre los niveles de Realidad habitada por los humanos y la perteneciente 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, impidiendo los trabajos del campo y del lago; esto 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 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 y la discreta y austera depositada en la Cueva del Chivo, fueron 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 sólo como dinámicas constitutivas del ser humano, sino como expresiones de la Realidad inscritas en él desde 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 expresa 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 expresan su voluntad de mantener el estilo de vida ligado al campo) lo que demuestra su proyección en el futuro y aspiración por continuar manteniendo el 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 ahuautle 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 olivo), 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. Oeconomiucs‹-›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 altepetl, 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 observase 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 (Altepetl 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; Coatemulco 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 códices, y la tradición oral (Peritaje Atenco, 2015; Demanda penal- ambiental usando el códice Xólotl, 2017)

En síntesis, el altepetl 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, expresada 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) encabezar 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, histórica, del poder y cultural, las cuales permitieron identificar la consolidación, desarrollo y confrontación de sujetos, en tanto que entidades políticas.
    a. El ejercicio del poder sobre el discurso en determinadas coyunturas, éste 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 al 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, con 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 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 éste: 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 altepetl 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, resultando 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, el cual 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 graffitis exponen elementos propios que se articulan 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) se muestra al dios en varias 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, también 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 altepetl 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 5 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-transdisciplinariedad-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 aún[21], y está obligando a grandes sectores de la población mundial a aislarse por meses para evitar la propagación del COVID-19, derivando con ello en transformaciones sustanciales en lo social, económico, cultural, político y ecológico, por mencionar sólo 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 los "tiemperos" o "graniceros" definidos como especialistas que controlan el granizo, así como a todos los fenómenos climatológicos relacionados con la lluvia y el viento[22], 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 meteorología local.

Posiblemente, estudios como estos abran camino hacia nuevas formas de entender e interactuar con la Naturaleza, pues la racionalidad moderna a ultranza nos ha conducido hasta los límites de una globalización atomizadora, una biosfera al borde del colapso y 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). Sin embargo, deseo cerrar esta investigación con dos textos ancestrales relacionados con el agua, los cuales nos podrían dar un sentido más profundo, tal vez sagrado del agua en los mitos cosmogónicos, lo cual busca comunicar la emoción del fenómeno de la vida y la consciencia de ella.

[21] De acuerdo con la página de la OMS, éste 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/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses, consultada el 23 de abril de 2020.

[22] 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.

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. Sólo el cielo existía. La faz de la tierra no aparecía; sólo 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. Sólo 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 nacio 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.

Mito Adja (Álvarez Martínez, 2009)

Bibliografía

ABREU GÓMEZ, ERMILO, 1997, Canek. Yucatán, Biblioteca Básica de Yucatán / Gobierno del Estado de Yucatán

ALEJOS GARCÍA, JOSÉ, "*Íikin y k'eex*. Cronotopos del ritual terapéutico maya", en *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 49 (pp. 247-271), México, UNAM.

ÁLVAREZ MARTÍNEZ, TERESA, 2009, "Algunos ejemplos de mitos genesiacos subsaharianos: ¿magia o religión?", en *Oráfrica, revista de oralidad africana*, No. 5, pp. 113.130.

BÁEZ-JORGE, FÉLIX, 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, MIJAIL, 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, ROLAND, 1986. Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces. Barcelona, Paidós.

BARTH, FREDRICH, 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, FCE.

BARTRA, ROGER, 2006, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE.

BIRRICHAGA, DIANA y SALINAS, MA. DEL CARMEN, 2016, *Cartografía hidráulica del Estado de México*, Toluca, SEGEM / Colegio Mexiquense / Colegio de Michoacán.

BRAUDEL, FERNAND, 1970, *La historia y las ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial.

BRODA, JOHANNA, 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 COLONI, JUAN ANTONIO, 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, ROGER, 1994, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*. México, FCE.

CANDAU, JOËL, 2006, *Antropología de la memoria*. Buenos Aires, Nueva visión.

CAPRA, FRITJOF, 1998, *La trama de la vida*. *Una nueva perspectiva de los sistemas vivos.* Barcelona, Anagrama.

CARREÓN FLORES, JAIME ENRIQUE, 2007, *Nahuas de Texcoco*, México, CDI.

CASTRO, THELMA y SALCIDO, ALEJANDRO, 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, NATALIA, 2010, *Diccionario de psicología*, Bogotá, Ecoe Ediciones.

CONTRERAS SERVÍN, CARLOS, 1998, “El crecimiento urbano de la Ciudad de México y el desecamiento del Lago de Texcoco”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. No.76, Vol. XIX. (pp.133-140), Zamora, Colmich.

COURTINE, JEAN-JACQUES. 1981, “Analize du discourse politique”, en *Langages*, núm. 62, París, Didier/Larousse.

CRUICKSHANK, GERARDO, 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 THOREAU, HENRY, 2013, *Walden o la vida en los bosques*, Madrid, Errata Naturae.

DÍAZ, JERÓNIMO, 2015, “La urbe contra los pueblos” en http://www.subversiones.org/archivos/116571.html

DE GARINE, IGOR, 2016, *Antropología de la alimentación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.

DE JONGHE (Ed.), 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, RENÉE y GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, CRISTINA, 2011, "La neomexicanidad y los circuitos *new age*", en *Archives de sciences sociales des religions*, 153, 183-206, Paris. Éditions EHESS.

DELGADO, DAVID, 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, BOABENTURA, *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal.* Buenos Aires, CLACSO.

DÍAZ CRUZ, RODRIGO, 1997, "La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia", en *Alteridades*, Vol. 7, No. 13, México, UAM-Iztapalapa.

DUVERGER, CHRISTIAN, 1983, *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. México, FCE.

DUVIGNAUD, JEAN, 1990, *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*. Barcelona, Icaria Editorial.

_____, 1983, *El sacrificio inútil*. México, FCE.

DUSSEL, ENRIQUE, 1994, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.

EAGELTON, TERRY, 2006, *La estética como ideología*. Madrid, Editorial Trotta.

EDELMAN, GERALD, 2004. *Wider than sky. The phenomenal gift of conciousness*. New Haven, Yale Univertity Press.

EINSTEIN, ALBERT, 1993, *El significado de la Relatividad. Sobre la teoría especial y la teoría general de la Relatividad*. Buenos Aires, Planeta-Agostini.

ECO, UMBERTO, 1978. *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen.

ESCURRA, EXEQUIEL, 1990, *De las chinampas a la megalópolis. El medio ambiente en la Cuenca de México*. México, FCE.

ESCOBAR, ARTURO, 2014, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA.

FEYERABEND, PAUL K, *Tratado contra el método*, Madrid, Editorial Tecnos.

FLAMARION CARDOSO, CIRO, 2001, *Ensayos*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.

FOUCAULT, MICHEL, 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 ARNAIZ, MABEL, 2000, “La complejidad biosocial de laalimentación humana”, en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, No. 20, (pp.35-55), Donostia, Eusko Ikaskuntza.

GARCÍA CHÁVEZ, RAÚL y MORAGAS SEGURA, NATALIA, 2018, “Historia y arqueología de la formación del altepetl en la Cuenca de México durante el Posclásico Medio” en *Revista Española de Antropología Americana*, No. 47 (pp. 219-238), Madrid: Ediciones Complutense.

GARCÍA CHÁVEZ, RAÚL, 2007 “El altepetl 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 PINTO, V., 2012. *El pensamiento en espiral. El paradigma de los pueblos indígenas.* Santiago, Ñuke Mapüforlaget.

GEERTZ, CLIFFORD, 2003, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

GIMÉNEZ, GILBERTO, 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, PEDRO y MIGNOLO, WATER, 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 RODRIGO, JOSÉ, 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, CATHARINE, 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, RAMÓN, 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, JULIETA, 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 Gimate-Welsh Adrian y López Rodríguez, Juan Manuel (coords). *Semiótica. Memoria del curso 1995*. México, UAM-Azcapotzalco.

HALBWACHS, MAURICE, 2004a, *La memoria colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

_____, 2004b, *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos Editorial.

HAWKING, STEPHEN, 2015, *Brevísima historia del tiempo*. Barcelona, Editorial Planeta.

HERRERA, MARTHA CECILIA Y OLAYA, VLADIMIR, 2011, Ciudades tatuadas: arte callejero, política y memorias visuales, en Nómadas núm. 35 (pp. 99-116), Bogotá, Universidad Central

HOFFMAN, DONALD, 2009, “The Interface theory of perception”, en Dickinson, Sven et al, (editores) *Object Categorization: Computer and Human Vision Perspectives*, Cambridge University Press.

HUSSERL, EDMUND, 1990*, La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona. Crítica.

IVANOV, VIACHESLAV; TOPOROV, VLADIMIR y MEMETINSKI, ELEAZAR, 2002, *Árbol del mundo. Diccionario de imágenes, símbolos y términos mitológicos*. La Habana, Casa de las Américas / UNEAC

IWANISZEWSKI, STANISLAW y VIGLIANI, SILVINA, 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, ANSELM, 2019, *La sociedad autófaga. Capitalismo, desmesura y destrucción*. La Rioja, Pepitas de calabaza.

KALEVI, KULL, 2003, “Thomas A. Sebeok and biology: Building biosemiotics”, In *Cybernetics And Human Knowing.* Vol. 10, no. 1, (pp. 7-20)

KANT, INMANUEL, 1928, *Crítica de la razón pura*. Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.

LEGORRETA, JORGE, 2006, *El agua y la Ciudad de México. De Tenochtitlan a la megalópolis del siglo XXI*. México, UAM-Azcapotzalco.

LE GOFF, JAQUES, 1991, El orden de la memoria. El tiempo como imaginario. Barcelona, Ediciones Paidós.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL, 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, UNAM-IIH.

KNAUFT, M., BRUCE, 1993, *South Coast New Guinea. History, comparison, dialectic*. Cambridge, Cambridge University Press.

LEROI-GOUHRAN, ANDRÉ, 1971, *El gesto y la palabra*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

LICONA, ERNESTO, CASTILLO, ANA ISABEL Y BRIETZKE, ANNA SOPHIE, 2017, Territorio y redistribución de bienes ofrendados el Día de Muertos en San Miguel Canoa, Puebla. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, Vol.*24*, No. 69 (pp. 207-228), México, ENAH.

LICONA VALENCIA, ERNESTO; TORRES, LILIAN y URIZAR LAURA, 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, JAIME, 2017, Nezahualcóyotl, de ciudad dormitorio a polo de desarrollo de la región Oriente del Valle de México. *Paradigma EconóMico, 5*(2), (pp.117-144). Toluca, UAEMEX.

LÓPEZ AUSTIN, ALFREDO y LÓPEZ LUJÁN, LEONARDO, 2009, *Monte Sagrado, Templo Mayor*, México, INAH / UNAM

LÓPEZ-AUSTIN, ALFREDO, 1999, *Tamoanchan y Tlalocan*. México, FCE.

_____,1996, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM

LOTMAN, IURI, 1996*, La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto.* Valencia, Cátedra.

MADRIGAL CALLE, BEATRIZ ELENA, ALBERTI MANZANARES, PILAR y MARTÍNEZ CORONA, BEATRIZ, 2015, “La Apantla: el agradecimiento para que no falte el agua”, en *Cuicuilco*, Vol. *22*, No.63, (pp. 29-61), México, ENAH

MANDOKI, KATYA, 2006, *Prácticas estéticas e identidades sociales. Prosáica II.* México, CONACULTA / Siglo XXI.

MANDUJANO ARROYO, HUMBERTO, 2010, *Reconvención industrial, cambios institucionales y desarrollo urbano en México (1980-2000), estudio de caso; ciudades de Aguascalientes y Querétaro.* México, UNAM-Porrúa.

MARCUS, GEORGE E., 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 DÍAZ, BARUC NOEL, 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 HERNÁNDEZ, JOEL, ¿Quesqui nahuamacehualme tiitztoque? en León-Portilla, Miguel, *La visión de los vencidos*. *Relaciones indígenas de la Conquista*. México, UNAM.

MARX, KARL, 1983, *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I / Vol. 1. Libro primero. México, Siglo XXI.

MATURANA, HUMBERTO y VARELA, FRANCISCO, 2003, *De máquinas y seres vivos: autopoiesis, la organización de lo vivo.* Buenos Aires, Grupo Editorial Lumen.

MAUSS, MARCEL, 1979, *Sociología y antropología*. Madrid, Editorial Tecnos.

McGREGOR, SUE L.T., 2012, "Place and Transdisciplinarity", en *Transdisciplinarity and sustainability*, Basarab Nicolescu (ed), Lubbock, TheAtlas publishing.

MIGNOLO, WALTER, 2010, Aiestesis decolonial, en *Calle 14*, Vol. 4, No. 4(pp. 11-25), Bogotá, Universidad Distrital Francisco José Caldas.

MONDRAGÓN, CARLOS, 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, RAÚL, ET AL. 2004. *Biología evolutiva humana*, Córdoba, Editorial Brujas.

MORIN, EDGAR, 1986, *El Método. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra.

_____ 1999, *Los siete saberes necesarios para la educación del Futuro*, Paris, UNESCO

_____ 2001, *El Método. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

_____, 2002, *El método. La vida de la vida*. Madrid, Cátedra.

_____, 2003, *El método. La humanidad de la humanidad*. Madrid, Cátedra.

NETZAHUALCÓYOTL, (2011 [1582]) "Cantos" en León-Portilla, Miguel *Cantares mexicanos: Vol. I*. México, UNAM.

NICOLESCU, BASARAB, 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 Transdisciplinariedad. Manifiesto*. Mónaco Ediciones Du Rocher.

_____, 1985, *Nous, le particle et le monde*, Paris, Le Mail.

NORA, PIERRE, 2008, *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*, Montevideo, Ediciones Trilce.

_____ , 2004, *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

OLIVES, TONI, ET AL, 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 SOLORIO, CARLOS y GUTIÉRREZ CASTORENA MA. DEL CARMEN, 2015, "Nuevo Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México: las 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, ÁNGEL, 1980, *Antropología y Marxismo*. México, Nueva Imagen.

PALERM, ÁNGEL Y WOLF, ERICK, 1972, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, SEP.

PÁLSSON, GÍSLI, 2001, "Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo", en Descola, Philippe y Pálsson, Gílsi (coords.), *Naturaleza y Sociedad*. México, Siglo XXI.

PAYNO, MANUEL, 2019, *Los bandidos de Río Frío*, México, Editorial Porrúa.

PICAS CONTRERAS, JOAN, 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, SEBASTIÃO, 2017, Agroecología 7.0. Sao Paulo, Juquira Candiru Satyagraha.

PÊCHEUX, MICHEL, 1978 *Hacia el análisis automático del discurso*, Madrid, Gredo.

PEIRCE, CHARLES, 1974, *La ciencia de la semiótica.* Buenos Aires, Nueva Visión.

_____, 1987, *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Editorial Taurus.

PÉREZ CRUZ, EMILIANO, 2004, *Si fuera sombra, te acordarías*. México, INBA-CONACULTA.

RAYNAUD, GEORGES; GONZÁLEZ DE MENDOZA, J.M. y ASTURIAS M. A. (Traductores) 2009, El Popol Vuh (el libro del consejo), México, UNAM.

RENDÓN, MONZÓN J., 2003. *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios.* Oaxaca, Inédito

_____, 2011. *La flor comunal. Explicaciones para comprender su contenido y comprender la importancia de la vida comunal de los pueblos indios.* Oaxaca, CNEII.

REZNIKOV, 1970*, Semiótica y Teoría del Conocimiento*, Madrid, Alberto Corazón Editor.

RICUARTE QUIJANO, PAOLA, 2014, "Hacia una semiótica de la memoria", en *En-claves del Pensamiento*, Vol. VIII. No.16 (pp.31-54), México, ITESM.

ROBIN, REGINE, 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 discourse*, Montreal,Centre Educatif et Cultural.

SÁBATO, ERNESTO, 1998*, Antes del fin*, Buenos Aires, Seix Barral.

SCHECHNER, RICHARD, 1988, *El teatro ambientalista.* México: Árbol Editorial.

SEBEOK, THOMAS A., 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, VELASQUEZ, MARIO, 2012. *¿Cómo entender el territorio?*, Guatemala, Editorial Cara Parens.

SHIVA, VANDANA, 2006, *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz.* Barcelona, Paidós.

TIBON, GUTIERRE, 1983, *El ombligo como centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*. México, FCE.

TOLEDO, VICTOR y BASSOLS NARCISO, 2008. *Memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, Icaria Editorial.

TOROP, PEETER, 2017, "Semiotics of cultural history", en *Sign Systems Studies* 45(3/4), (pp. 317–334), Tartu, University of Tartu Press.

TORRES GUERRERO, C. A., M. C. GUTIÉRREZ CASTORENA, C. A. ORTIZ SOLORIO Y GUTIÉRREZ CASTORENA, E. V. 2016, "Manejo agronómico de los Vertisoles en México: una revisión", en *Terra Latinoamericana* 34 (pp.457-466)

TURNER, VICTOR, 2008, *Antropología del ritual*, (Ingrid Geist comp.), México, ENAH-INAH.

TURNER, VICTOR and BRUNER, EDITH, 1986 (Eds.), *The anthropology of experience.* Chicago, University of Illinois Press.

_____, 1985 *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, Tucson, The University of Arizona Press.

VÁZQUEZ GARCÍA, VERÓNICA, 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, ROLANDO Y BARRERA, MIRIAM, 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, FIGUEROA, ABILIO, 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, MICHEL, 2018, *El antisemitismo explicado a los jóvenes*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

WOLFF, WERNER, 1969, *Introducción a la psicología*. México, FCE.

WRIGHT CARR, DAVID CHARLES, 2016, *Lectura del náhuatl*. México, INALI.

ZIZEK, SLAVOJ, 2001, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós.

Anexos

I. Lista de siglas y acrónimos

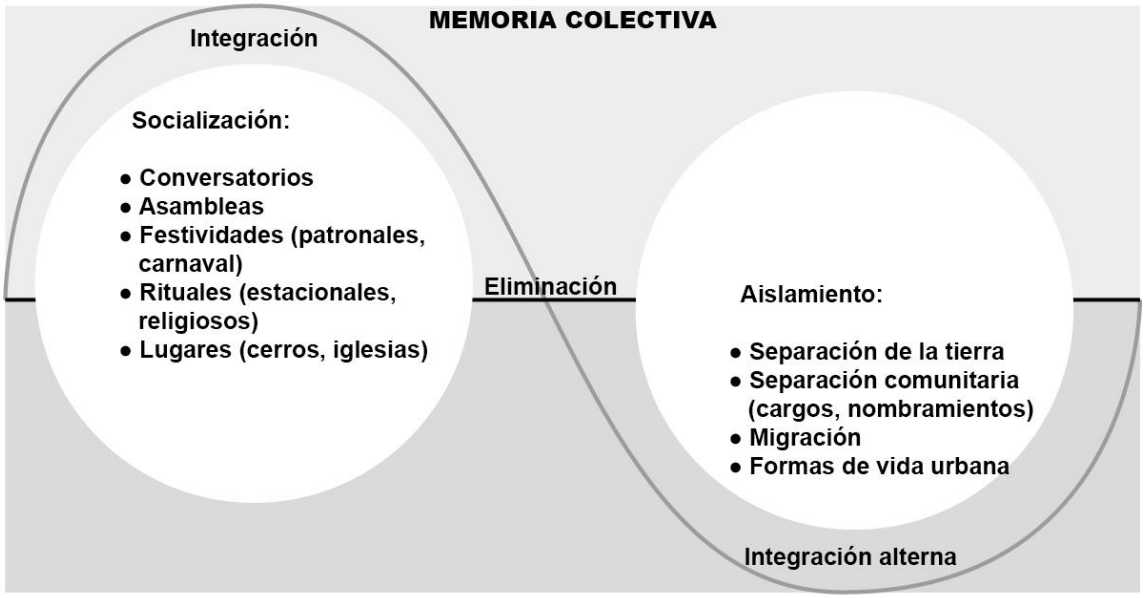
AD.	Análisis del discurso.
ADN.	Ácido Desoxirribonucleico.
AI.	Aparatos Ideológicos del Estado.
CADER.	Centro de Almacenamiento de Desechos Radiactivos.
CDMX.	Ciudad de México.
CERAO.	Centro Estratégico de Recuperación Ambiental del Oriente.
CGH.	Consejo General de Huelga.
CIG.	Concejo Indígena de Gobierno.
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

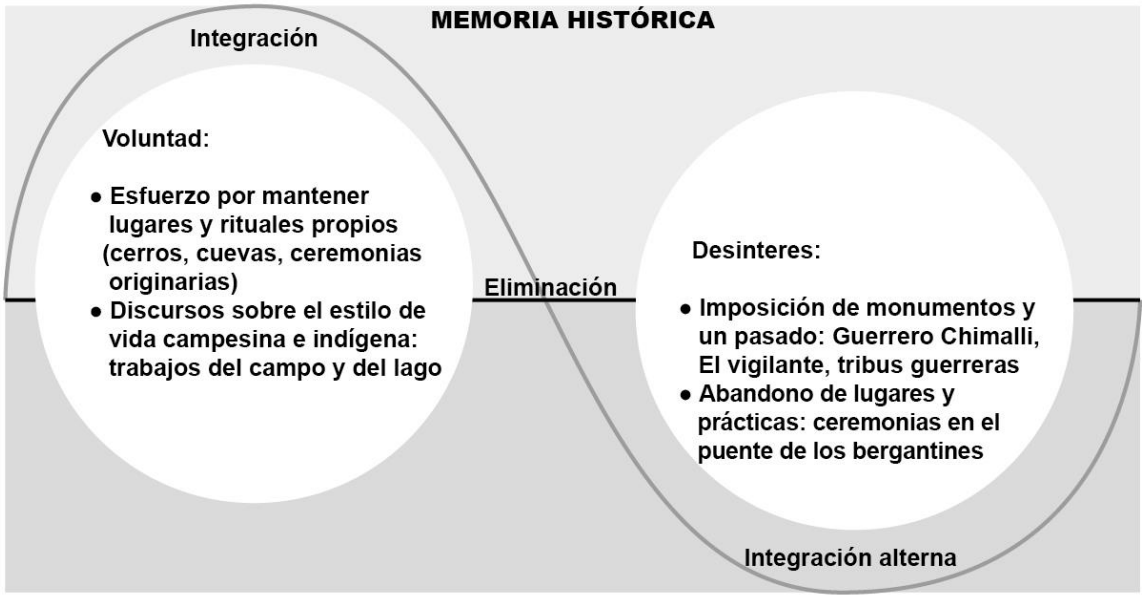
M.	Memorias ecológicas.
MA.	Memoria Atmosférica.
MAIZ.	Movimiento de Abogados Insumisos Zapatistas.
ME.	Memoria Edáfica.
ML.	Memoria Lacustre.
MORENA.	Movimiento de Regeneración Nacional
NAICM.	Nuevo Aeropuerto de la Ciudad de México.
OIT.	Organización Internacional del Trabajo.
OMS	Organización Mundial 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.

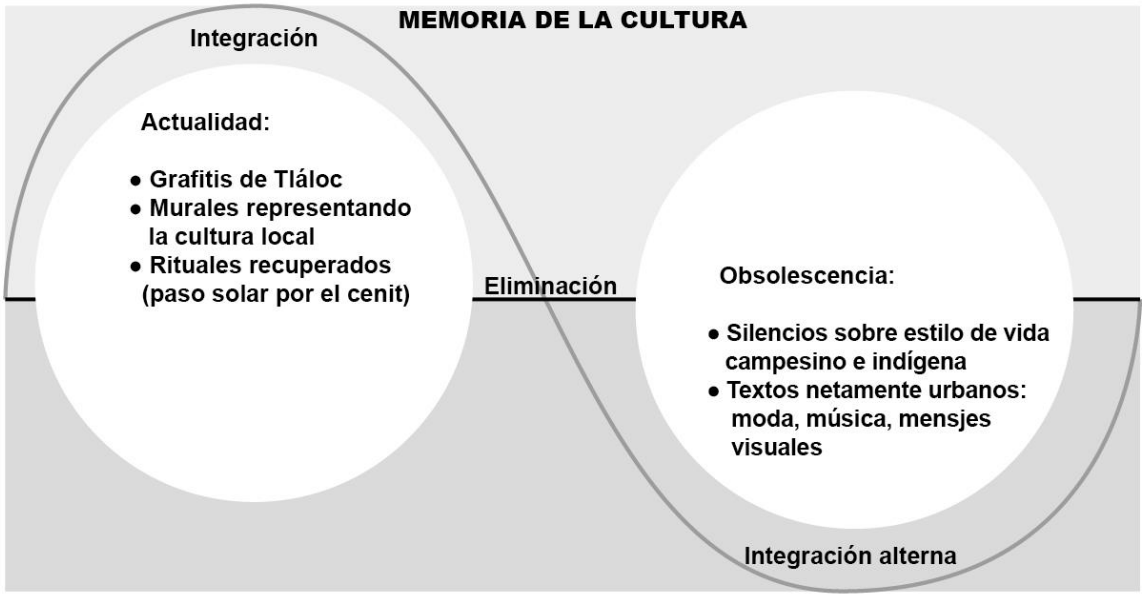
SME. Sindicato Mexicano de Electricistas.

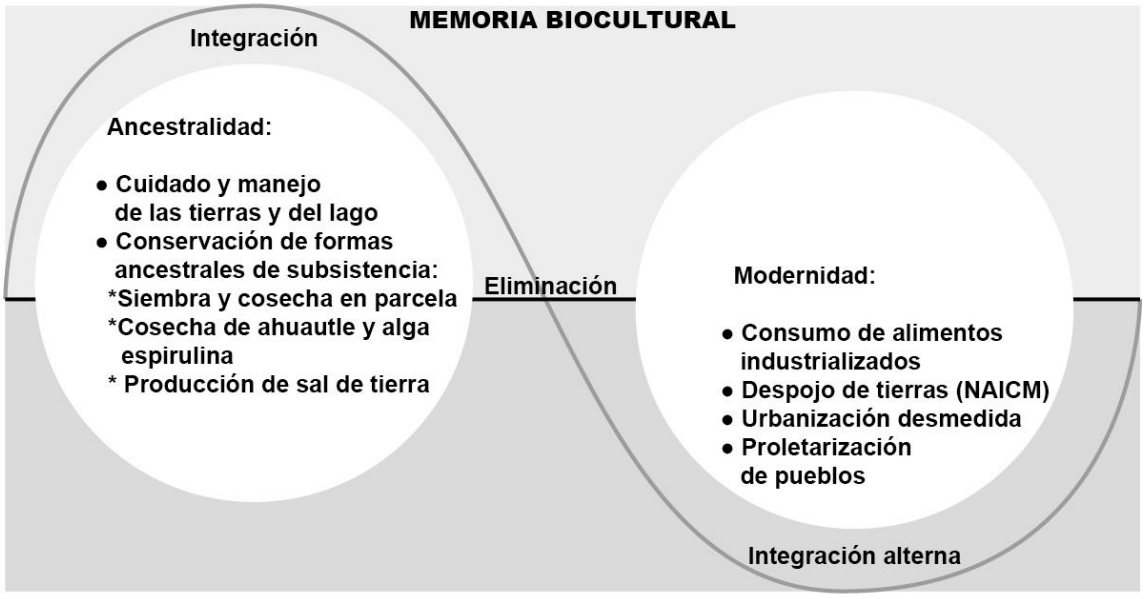
TSGN.	Teoría de la Selección de Grupos Neuronales.
UNAM.	Universidad Nacional Autónoma de México.
ZMRELT.	Zona de Mitigación y Rescate Ecológico del Lago de Texcoco.
ZMVM.	Zona Metropolitana del Valle de México

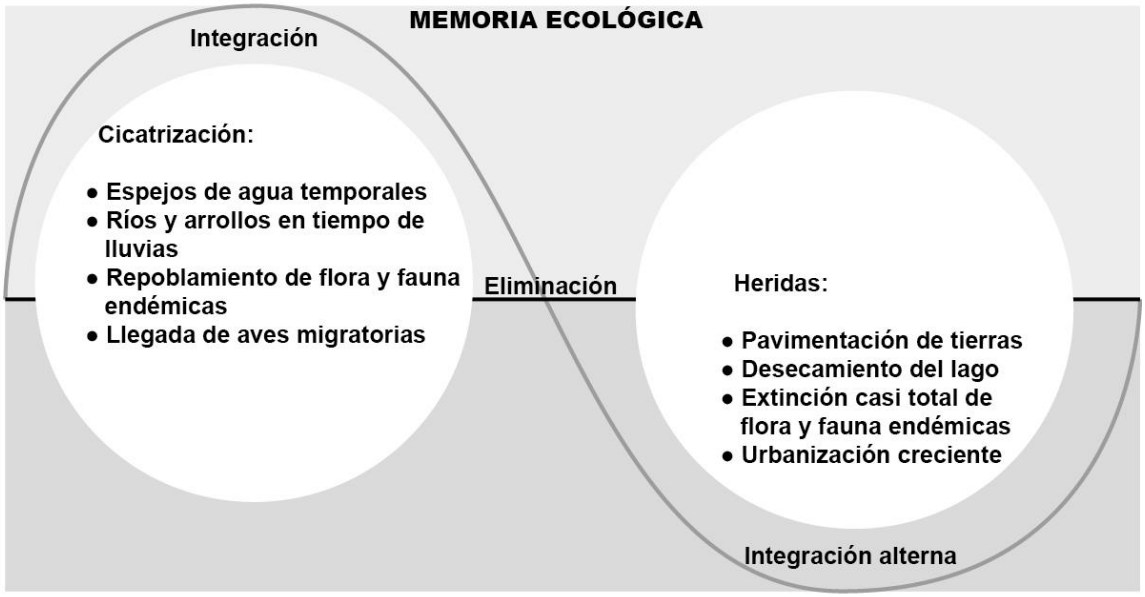
II. Gráficas de la recursividad memoria-olvido en los distintos niveles de Realidad analizados.

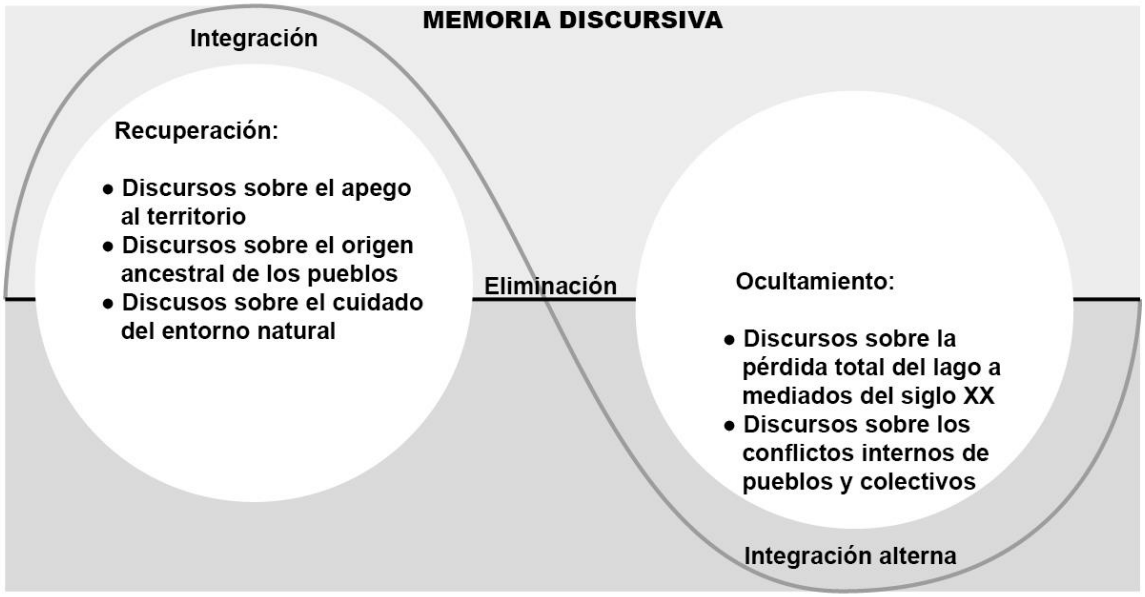





MEMORIA DE LA CULTURA
Integración
Actualidad:
• Grafitis de Tláloc
• Murales representando la cultura local
• Rituales recuperados (paso solar por el cenit)
Eliminación
Obsolescencia:
• Silencios sobre estilo de vida campesino e indígena
• Textos netamente urbanos: moda, música, mensjes visuales
Integración alterna


MEMORIA BIOCULTURAL
Integración
Ancestralidad:
• Cuidado y manejo de las tierras y del lago
• Conservación de formas ancestrales de subsistencia:
*Siembra y cosecha en parcela
*Cosecha de ahuautle y alga espirulina
* Producción de sal de tierra
Eliminación
Modernidad:
• Consumo de alimentos industrializados
• Despojo de tierras (NAICM)
• Urbanización desmedida
• Proletarización de pueblos
Integración alterna


MEMORIA ECOLÓGICA
Integración
Cicatrización:
• Espejos de agua temporales
• Ríos y arrollos en tiempo de lluvias
• Repoblamiento de flora y fauna endémicas
• Llegada de aves migratorias
Eliminación
Heridas:
• Pavimentación de tierras
• Desecamiento del lago
• Extinción casi total de flora y fauna endémicas
• Urbanización creciente
Integración alterna


MEMORIA DISCURSIVA
Integración
Recuperación:
• Discursos sobre el apego al territorio
• Discursos sobre el origen ancestral de los pueblos
• Discusos sobre el cuidado del entorno natural
Eliminación
Ocultamiento:
• Discursos sobre la pérdida total del lago a mediados del siglo XX
• Discursos sobre los conflictos internos de pueblos y colectivos
Integración alterna

III. Corpus analítico

- Corpus semiótico (en versión electrónica –DVD)
  - Atenco
  - Texcoco
  - Chimalhuacán

- Corpus discursivo

  - Los colores indican a los sujetos del discurso, así como la una clave:

Vecinos, habitantes de Atenco y miembros del FPDT (azul: At)
Vecinos, habitantes de Texcoco y miembros de la CPOOEM (rojo: Tx)
Vecinos y habitantes de Chimalhuacán (verde: Ch)

  - Objetos discursivos

Cada objeto discursivo está diferenciado por un color de fondo, además del color perteneciente al sujeto del discurso:

- 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.)
- Leyendas, relatos, lugares y personajes míticos; sitios y seres 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 2 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 mama, mi mama 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 e tenemos pinole, luego le hago su atolito a mi mamá, porque cuando éramos niñitos ella nos daba todo lo que daba la tierra: elotes, los quelites, el quintonil, cuando estaba la cosecha de maíz mi mama 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 mama de mi mama 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 paso 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 platique 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 que 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 jalaron 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 cms. 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 cañada de la avena esté gruesa y sirva en más abundancia para el forraje, para eso se le echo 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 sólo nosotros sino todo el mundo, sin la tierra no comeríamos.

Siempre he estado yo en el movimiento en defensa de la tierra, cuando entro 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 si 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 está 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 2 años, voy a poder vivir 2 años- pero y después, que 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 quedo de lo que vendieron la tierra y ya se les acabo 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, como 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 trabaje 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 deje 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 el más valiente- y que me surten feo, me golpearon pero muy gacho, al modo de que me incrustaron 2 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 deje 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 llego 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 2 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 2 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 alcance 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 trate de pararme y agarrar un proyectil, entonces ¡saco! ahí fue cuando perdí el conocimiento, trate de levantarme pero ya había perdido el conocimiento.

Después cuando volví a la cordura, ya llevaba ahí 4 días, yo le pregunte al doctor: qué tiempo tardo la intervención quirúrgica y me dijo que fueron 2 horas, y que si yo hubiera llegado 5 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 o 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 contesto 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 3 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; escuche 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 paso.

Después llego 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 de 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 3 veces al día, todos los días me vienen a amenazar de muerte y me

contesto – pero porqué, cómo es posible- y yo le dije –pues no sé, usted es la que les da permiso para que entren-, entonces le hablo al vigilante que abre la puerta y le dice que porqué los dejo 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 si 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 robe 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 robe- 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 paso.

- **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 Nezahualcoyotl. 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 relajo, pero nadie se atrevía a entrar y quien llegaba a entrar, se cerraba la cantina y ya no salía. Esa es una 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 si 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 colgando 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, andaba entrevistando en el día del carnaval, mi hijo me enseñó, le digo “Pregúntale 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 éste 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 sólo 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 sólo 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 ¿si? 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, si? 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 los 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 ÉSTA 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 ahuautle, en exposición de artesanos, Texcoco, 14 de septiembre de 2019)**

Si, 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, asegún 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 ahuehuete 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 chichicuilotes.

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
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 Nezahualcoyotl 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 llego 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 estas destruyendo el medio ambiente y será difícil hacer llover entonces, pueblos vengase 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. Sólo 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 al 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 Concejo Indígena de Gobierno para México a organizarnos, cada uno desde sus lugares, a sus formas, a sus modos y a sus tiempos. Termino 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 sólo 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. Sólo 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,

Ometeotl

- **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 Ixtapa 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? Le 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 son entrenados 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 tu 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 caso con alguien de Santa Catarina del monte y eso ya provoco 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 hay es que 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 3 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 quien 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 esta de lujo ese libro, bueno todos los libros son un lujo la verdad, he leído los de Gutierre Tibon, 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 que página, porque si no, no te vas a poner a leerlo. Y este Francisco Del paso y Troncoso es el que escribe la historia de acá de Chimalhuacán, 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 dice 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 rio, 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 2 patos por persona, se desplumaban y toda la cosa, teníamos unas cazuelas grandes y con aceite de los chichicuilotes 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 chichicuilotes, entre otros. El ahuautle lo molíamos en el molcajete con un tejolote, y se hacia 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 5 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 o 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 6 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 desagrego 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 seria, 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 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 inicio 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 integre 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 herede 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 sólo 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, sólo 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 llego 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 sólo el temporal de la lluvia después que se fue bajando el agua. El papá de él compró un motor con eso se acaba 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 tlateles 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 sólo 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 o 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 8 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 3 meses empezó por el 20 de enero y acaba el 17 o 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 dónde 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 o 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 qué 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 seña 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 sabia limpiarlo más, se molía en el metate, había una señora que lo venden, 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 este bien limpio y que no tenga tierra, y si ella no puede limpiarlo pues pone a limpiar a sus hijas porque ella les enseño, 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 los $500 qué se le llama cuartilla equivale a kilo y medio si 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 rodelas pero aquí no hacían ni escudos ni rodelas de hecho era una tribu pequeña, pero los 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 edificados 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 por qué es un santo relacionado con el fuego, entonces los españoles decían bueno aquí hay fuego, en San Agustín la iglesia todavía esta 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 qué 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 ven bolas de luz y de fuego, cómo 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 la rana y los hijos de la vía láctea es este son es un recorrido es un trayecto, y dónde 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 esa 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 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 llevan los las liebres los zorrillos las parvadas de pájaros las serpientes las hormigas todo se iban hacia una dirección y entonces se los niveles del lago y de los manantiales

empezaron a bajar y estaban muy tristes todos los pobladores hasta que se escapó y luego luego, los pobladores vieron empezar a notar como 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 éste 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 un fu 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 haca adentro y lo jalado 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 ella 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 son 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 cueva.

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 12500 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 desacuerdo a los enterramientos que había, podían ser desacuerdo 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 caon’, un día que venga aquí la chota te va a jalar porque aquí tienes cráneos, 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 más mitología es 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 existen.

Esa [leyenda] es del Tomasito, sí, mi sobrino. La leyenda de lo que tú dices es inclusive, Gutierre [Tibon] 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 púbico, 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 acomedidos… 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 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 estable 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.