

Peritaje Antropológico: Defensa de la integridad del territorio masewal/tutunaku vs concesiones minerasl.

Eckart Boege.

Cita:

Eckart Boege (2015). *Peritaje Antropológico: Defensa de la integridad del territorio masewal/tutunaku vs concesiones minerasl.* Peritaje entregado al Quinto Juzgado en materia de Amparo Civil.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/61>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/zfY>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

QUEJOSOS: INTEGRANTES DEL PUEBLO
MASEUAL ASENTADO EN LA SIERRA NORTE
DE PUEBLA

Juicio de Amparo: 1017/2015

Asunto: dictamen pericial antropológico.

H. JUZGADO QUINTO DE DISTRITO EN MATERIA DE AMPARO CIVIL, ADMINISTRATIVA Y DE TRABAJO Y JUICIOS FEDERALES EN EL ESTADO DE PUEBLA

Presente

Eckart Boege Schmidt, en mi carácter de perito en antropología por la parte quejosa, personalidad que tengo debidamente reconocida en autos, comparezco ante Usted para rendir el dictamen requerido mediante auto de fecha treinta de julio de dos mil quince.

El objeto determinado por ese Juzgado para esta probanza fue el de: 1) Delimitar el territorio indígena así como los recursos naturales tradicionalmente utilizados por el pueblo nahua o maseual (maseualmej plural) como se autonombran de la Sierra Norte de Puebla; y 2) determinar si los *títulos de Concesión Minera de Explotación números 219298 Lote Atexcaco I; 221609 lote Atexcaco II; y 208799, Lote Macuilquila, expedidos por el Ejecutivo Federal por conducto de la Secretaría de Economía*, actos reclamados en el juicio en que se actúa, se ubican dentro del territorio indígena del pueblo maseual.

En atención a lo anterior procedo a dar respuesta a los cuestionarios formulados, mismos que enuncio a continuación:

- 1) *Que diga el perito quiénes son y cuál es el origen del pueblo maseual, o nahua en la Sierra Norte de Puebla, esto es, que el perito explique el proceso de continuidad histórica de este pueblo.*
- 2) *Que diga el perito cuáles son los elementos para determinar la identidad cultural indígena.*
- 3) *Que diga el perito qué es un territorio indígena de conformidad con lo establecido por el artículo segundo constitucional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.*
- 4) *Que diga el perito si la Sierra Norte de Puebla es territorio indígena y qué pueblos se encuentran asentados allí en la actualidad.*
- 5) *Que el perito delimite el actual territorio indígena del pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla, esto es, que refiera los municipios del Estado de Puebla que en la actualidad dicho territorio comprende a fin de explicar la conexión territorial entre ese pueblo y su territorio.*
- 6) *Que diga el perito cuál es la composición poblacional en el territorio del pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla respecto al uso de la lengua indígena.*

- 7) *Que diga el perito cuáles son y cómo se manejan los recursos naturales tradicionalmente utilizados por el pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla, particularmente lo relativo a los manantiales, ríos, cerros y bosques.*
- 8) *Que explique el perito el simbolismo e importancia que juegan los manantiales y los cerros en la cosmovisión del pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla.*
- 9) *Que diga el perito qué instituciones políticas, sociales, económicas y culturales posee el pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla.*
- 10) *Que diga el perito si los títulos de Concesión Minera de Explotación números 219298 Lote Atexcaco I; 221609 lote Atexcaco II; y 208799, Lote Macuilquila, expedidos por el Ejecutivo Federal, se encuentran dentro del territorio indígena del pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla.*
- 11) *Que diga el perito si los títulos de Concesión Minera Concesión Minera de Explotación números 219298 Lote Atexcaco I; 221609 lote Atexcaco II; y 208799, Lote Macuilquila, expedidos por el Ejecutivo Federal, pueden afectar directamente, culturalmente hablando, la identidad cultural, el territorio indígena y los recursos naturales tradicionalmente manejados del pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla.*
- 12) *Que diga el perito, si con el simple otorgamiento de los títulos de concesión 219298-lote Atexcaco I, 221609-lote Atexcaco 2 y 208799-lote Macuilquila respecto del mineral propiedad de la Nación en el subsuelo de las superficies de tales concesiones, se ha producido, por ese simple acto jurídico, algún tipo de afectación a la identidad cultural del pueblo indígena Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla, o si es necesario para ello que, como consecuencia del otorgamiento de las concesiones, se realice la ocupación de las tierras en la superficie concesionada y se lleven a cabo trabajos de exploración y/o explotación minera.*
- 13) *Que diga el perito, si con el simple otorgamiento de los títulos de concesión 219298-lote Atexcaco I, 221609-lote Atexcaco 2 y 208799-lote Macuilquila respecto del mineral propiedad de la Nación en el subsuelo de las superficies de tales concesiones se ha producido, por ese simple acto jurídico, sea ha producido algún tipo de afectación al territorio indígena del pueblo indígena Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla, o si es necesario para ello, una afectación superficial que pudiera llegar a producirse con motivo de la realización de trabajos de exploración y/o explotación minera de la superficie y recursos hídricos ubicados en el territorio indígena.*
- 14) *Que diga el perito, si con el simple otorgamiento de los títulos de concesión 219298-lote Atexcaco I, 221609-lote Atexcaco 2 y 208799-lote Macuilquila respecto del mineral propiedad de la Nación en el subsuelo de las superficies de tales concesiones se ha producido, por ese simple acto jurídico, sea ha producido algún tipo de afectación a los recursos naturales tradicionalmente manejados y explotados por el pueblo indígena Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla, o si es necesario para ello, que se lleven trabajos de exploración y/o explotación minera.*
- 15) *Que diga el perito, cuál es el método o técnica utilizado para responder las preguntas antes referidas.*

En este tenor el presente dictamen busca responder al objeto y cuestionarios planteados en el presente juicio de amparo en aras de hacer presente (visibilizar) *la particularidad cultural dentro de*

un Estado que constitucional y convencionalmente se autodefine como **pluricultural**. Así el presente peritaje se integra por la respuesta al cuestionario que el especialista perito genera con el fin de presentar de manera sucinta, precisa y pertinente una argumentación **técnico-científico** que auxilie al juzgador a mejor proveer en el caso que nos ocupar.

I) METODOLOGÍA : Aproximación teórica , metodológica y técnica del peritaje antropológico.

a) PREMISA

Para resolver los cuestionarios de este peritaje refiero la que a mi entender es la premisa básica de la cuestión y que debe servir de luz para analizar la cuestión y es que de acuerdo con el artículo segundo constitucional y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), el Estado mexicano por definición es un Estado pluricultural de derecho; cuestión que además ha ido siendo desarrollada por la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Por lo tanto, este perito resolvió los cuestionarios planteados valiéndome para ello de estos textos fundamentales. Es decir, este dictamen tomó en cuenta el hecho que la nación ha sido **reconocida como pluricultural y sustentada en sus pueblos indígenas** porque ello constituye un valor y un bien jurídico que enriquece nuestro diálogo democrático como Estado.

De acuerdo con el artículo segundo de la Constitución Federal *“(L)a nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”*. Esto significa que nuestro marco jurídico reconoce la diversidad cultural como parte constitutiva de la realidad histórica y social de la República Mexicana y da reconocimiento jurídico a los pueblos indígenas.

En este sentido el principal criterio para determinar quién es indígena es la autoidentificación o autoadscripción, tal y como el constituyente lo reconoció en el artículo segundo constitucional, y no únicamente el hecho de que una persona hable una lengua indígena ⁽¹⁾. Esto significa que son derechos y responsabilidad de los pueblos y personas indígenas definir su pertenencia a estas colectividades y no prerrogativa del Estado” ⁽²⁾. De acuerdo con la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación la autoadscripción, que es un elemento subjetivo, puede ser evaluado a partir de algunos criterios objetivos como son: a) la continuidad histórica; b) la conexión territorial; y, c) las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas, o parte de ellas.

El cuestionario se refiere a preguntas específicas que tienen un referente-contenido directo a los pueblos indígenas según lo dispuesto y desarrollado en los artículos segundo de la Constitución Federal, 13 del Convenio 169 de la OIT, el numeral A-1.3, los artículos primero y cinco del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la jurisprudencia de la Corte

¹ Catálogo de Lenguas Nacionales.: Diario Oficial 14 de Enero del 2008. Se refiere a la existencia de once familias lingüísticas indoamericanas, 68 agrupaciones lingüísticas y 364 variantes pertenecientes a estas agrupaciones

² Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso que involucren Personas, Comunidades y Pueblos Indígenas. Suprema Corte de Justicia de la Nación,

Interamericana de Derechos Humanos, y las recomendaciones de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), y los Protocolos de actuación para los impartidores de justicia emitidos por la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), a saber, el Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso que involucren Personas, Comunidades y Pueblos Indígenas³ y el Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en Proyectos de Desarrollo e Infraestructura⁴. En este último protocolo se refiere la SCJN a los megaproyectos (pag. 141) en donde se vincula el derecho a participar en la vida cultural “que tenga debidamente en cuenta los valores culturales de los pueblos indígenas es indispensable la existencia, bienestar y desarrollo integral, que comprende el derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido” (pag. 143)

Cabe mencionar que la metodología del presente dictamen, atiende la diferencia y concatenación de los conceptos de territorio y tierras, desarrollados por el Sistema Interamericano de Derechos Humanos⁵, en las cuales viven los pueblos indígenas, comunidades indígenas y comunidades equiparables que marcan la Constitución Federal y los distintos tratados internacionales en materia de derechos humanos así como los protocolos de la SCJN.

b) RELEVANCIA DE LAS DATOS POBLACIONALES PARA LA AUTODSCRIPCIÓN: El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) en el Censo de Población y Vivienda del 2010 incluyó una pregunta **de autoadscripción o autoidentificación** para conocer si las personas se consideran indígenas, independientemente de si hablan o no una lengua indígena. De acuerdo a los resultados mostrados, 15,7 millones de personas de más de 3 años se identifican como indígenas. Cabe señalar que 6.6 millones personas que habla una lengua indígena se reconoce como indígena, mientras que entre aquellos que no hablan alguna lengua (indígena) 9.1 millones también se reconocen como tales⁶. Como la encuesta del INEGI es por hogares muchos de los 9.1 millones viven con un cónyuge o ascendiente que sí habla lengua indígena. Es decir, que los indígenas están culturalmente identificados por hogares en localidades determinadas que son más de 60 mil de las 200 mil que están registradas nacionalmente. Se trata principalmente de localidades geolocalizadas lo ha que permitido al perito ubicar geográficamente a los indígenas y definir los territorios en donde viven los maseual (en plural maseualmej)⁷ como se autodenominan o nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Véase también la respuesta a la pregunta 3 en donde se definen los territorios indígenas o ancestrales.

c) SISTEMAS DE INFORMACIÓN GEOGRÁFICA

Para los mapas para este dictamen se utilizaron los siguientes sistemas de información geográfica:

³ <https://www.scjn.gob.mx/libreria/paginas/protocolos.aspx>

⁴ <https://www.scjn.gob.mx/libreria/paginas/protocolos.aspx>

⁵ Véase Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2009), Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas Tribales sobre sus Tierras Ancestrales y Recursos Naturales. Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos.

⁶ Fuente: INEGI XII Censo General de Población y Vivienda 2010: Capítulo III Característica cultural; Lengua Indígena pag 56 y sigs.

⁷ Voy a referirme a los indígenas nahua de la Sierra Norte de Puebla como maseual o maseualmej (como se autoidentifican).

- 1) Mapa base: Marco Geoestadístico Municipal 2005 MGM2005
- 2) Mapa de Cuencas Hidrológicas: Comisión Nacional del Agua 1998
- 3) Mapa de Territorios de los Pueblos Indígenas 2008 en base a: Mapa Geoestadístico Municipal 2005 MGM 2005, XII y XIII Censo General de Población y Vivienda 2000 y 2010.; VIII mapa base para el Censo Ejidal 2001.

d) LITERATURA CIENTIFICA RESPECTO AL TEMA: Además, se consultó la literatura científica que aporta la Antropología que se refiere a los distintos conceptos clave, referidos como el patrimonio biocultural, la identidad, cultural, el medio ambiente y los pueblos indígenas. Hay que aclarar también que se contó con las obras etnográficas recientes de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, maseual o maseualmej⁸ resultado de talleres de tradición oral, y otras, que nos permitieron resolver las cuestiones sobre identidad actual, territorio ancestral, formas indígenas de gobierno antiguas, recientes y nuevas, territorio simbólico y etnopaisajes y etnocartografía con sus topónimos y geosímbolos.

d) ENTREVISTAS. Finalmente, como antropólogo me trasladé a la zona en cuestión, para observar *in situ* el lugar de la concesión con los lotes arriba mencionados, además de entrevistar a miembros de la población local. También realicé una revisión hemerográfica relativa a la problemática objeto de este peritaje.

II) Respuestas a los cuestionarios.

Pregunta 1

Que diga el perito quiénes son y cuál es el origen del pueblo *maseual*, o nahua en la Sierra Norte de Puebla, esto es, que el perito explique el proceso de continuidad histórica de este pueblo.

Continuidad histórica del pueblo *maseual* o nahua de la Sierra Norte de Puebla.

Desde el punto de vista jurídico (de lo que define la Constitución Federal como pueblos indígenas) y antropológico los territorios indígenas de los pueblos nahua, totonaco, otomí y tepehua de la Sierra Norte de Puebla, pertenecen a sociedades que poseen una continuidad histórica cultural con una larga historia de práctica en el uso de los recursos naturales, y son compuestas por localidades contiguas con mayoría de población indígenas de grupos domésticos conforman un **territorios indígenas** (Boege 2008 : 63 y sigs).

En este peritaje me voy a referir principalmente a los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

⁸ En el texto me voy a referir a los nahuas de la Sierra Norte de Puebla en su autodenominación maseual o maseualmej (plural) de maseual.

En la Sierra Norte y Nororiental de Puebla en particular en los municipios poblanos de Tlatlauquitepec, Cuetzalan del Progreso y Yaonahuac, las condiciones geográficas y biofísicas permitieron el desarrollo de una región de alta diversidad tanto ecológica como cultural. Los nahuas de la Sierra Norte viven en estas serranías que forman un formidable anfiteatro de montañas escarpadas y barrancas profundas de cara al Golfo de México. Las nubes y la neblina que condensan la humedad recogida del Golfo, por los vientos alisios y de los llamados nortes, convierten la sierra en una de las regiones más lluviosas del país (4,500 mm anuales). Por su ubicación geográfica, su orografía y su alto régimen pluvial, se propician gradientes de temperatura y humedad de gran variabilidad tanto a lo largo de las diferentes estaciones del año como en los distintos niveles altitudinales. Tenemos así ecosistemas de clima templado como los bosques de pino, pino-encino, cercanos a los 1,600 m.s.n.m. hasta la selva alta perennifolia y mediana casi a nivel del mar, pasando por el bosque mesófilo de montaña entre los 1,300 y los 800 m.s.n.m. (Rzedowsky, 1978). Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla adaptaron la cultura del maíz a los distintos ecosistemas y condiciones socioeconómicas cambiantes, como es la siembra del café por parte de los muy pequeños productores. Llama la atención que todos estos paisajes están compuestos por abruptas serranías surcadas por arroyos y ríos que son los ejes integradores de los paisajes bioculturales.

Los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Puebla son copartícipes de tres tipos de diversidades que muy pocos pueblos del mundo comparten: **(i) la megadiversidad** biológica (México tiene el 10% de toda la diversidad de plantas terrestres superiores del planeta) , **(ii) ser centro de origen, domesticación y diversificación de la agricultura** cuyas especies domesticadas por los indígenas conforman el 15% de las especies del sistema alimentario mundial (CONABIO 2006), y **(iii) una diversidad cultural** extraordinaria expresada en la diversidad de las lenguas indígenas.

Encontramos entonces en este territorio una de las proezas civilizatorias de Mesoamérica más importante del mundo, al adaptar, domesticar y diversificar especies y variedades comestibles y para la vestimenta (algodón por ejemplo), y ser base del sistema alimentario mexicano actual de la cultura del maíz .

Conocemos los grandes rasgos de la sociedad prehispánica de región en cuestión gracias a las Relaciones Geográficas, vasta encuesta emprendida por la corona española sobre sus posesiones "americanas" en 1581. Nos revelan que la región, formada por cacicazgos independientes, nahuas y totonacos fue sometida solo veinte años antes de la conquista española. La cultura del maíz fue la base de la agricultura de subsistencia y en esta Relación se describe que se sembraba maíz, chile y otras verduras, algodón y guajolotes y abejas. Se cazaba en las áreas boscosas y se pescaba en los ríos.

En los procesos de reacomodo cultural y territorial que se dan durante casi 4 siglos la sierra jugó un papel muy importante ya que fue un espacio en donde se realizaban migraciones y abastecimiento de materiales y víveres.

Originalmente fueron los totonacos quienes se asentaron en estos lugares y para el siglo IV establecieron su pueblo, lugar donde construyeron un gran centro ceremonial. El nombre original no se llegó a conocer, siendo nombrado posteriormente por los nahuas del postclásico "Yohualichan" que significa "Casa de la Noche". (Merlo 1986). Hacia 750 d.C., con la caída de Teotihuacan y Cholula,

se inician procesos migratorios hacia la costa perdiendo importancia como Yohualichan y es cuando tanto Xochicalco como Tajín se convierten en un centro de gran importancia política religiosa iniciando el proceso de conformación del Totonacapan cuya expresión más importante en la Sierra es el de Yohualichan. La decadencia del control totonaco de esta zona media alta de la sierra se dio al comenzar la conquista tolteca, posteriormente la chichimeca y por último, el terrible dominio económico de los texcocanos y mexicas. Moctezuma al darse cuenta de la riqueza de las tierras de la región, decidió apoderarse de ellas, por lo que en lugar de pagar el préstamo, decidió hacerles la guerra, hasta llegar a dominar, destruyendo los templos, sublevando al pueblo, así como capturando a los jefes hasta apoderarse de lo que hoy son las pirámides de Yohualichan. La gran mayoría de los pueblos totonacos son desalojados hacia el pueblo llamado Coxquihui.

En 1468, Cuetzalan se convirtió en una provincia tributaria importante para Tenochtitlan al ser conquistada por los mexicas al mando de Tlacatecatl Mexica Axayactl (Merlo,1986). La abundancia de aves que proporcionaban las plumas, que representaban un objeto suntuario y religioso llamado “*kuetsali*” es el origen probable del topónimo Cuetzalan.

Cuadro 1) Migraciones y movilidad espacial de las culturas prehispánicas en la zona Serrana.

Fundación del Tajín	S I (100 d. C).
Movilidad Teotihuacana en la Sierra	S II y III d. C.
Caída de Teotihuacán y Cholula, florecimiento del Tajín	S VII (750 d. C.)
Primer ciudad Totonaca <i>Miquixhuaca</i>	S VIII (800 d. C.)
Florece la cultura Tolteca en la zona de Tula y domina parte de la Sierra	S X-XII
Migraciones olmecas-chicalancas por la Sierra	S XII
Grupos chichimecas se asientan en Azcapotzalco	Fines del S XIV
Texcoco es sometido por tepanecas ayudados por los mexicas	Primer lustro del S XV (1405)
Cae Azcapotzalco por texcocanos y mexicas	1430
Hambruna en la cuenca de México se abastecen de la Sierra de Totonacapan, después lo toman los mexicas	1450
Triple Alianza tenía el control de Zempoala y de la Huasteca	Finales del S XV
Valle de México presenta otra crisis de hambruna dependiendo de Totonacapan	1505
Colonización española en la Sierra	1531

Fuente: Elaboración Cupreder/BUAP, datos tomados de Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, Bernardo García Martínez, 1897, El Colegio de México OET, Cuetzalan

Los pueblos indígenas totonaku y *maseual* se encuentran en la sierra y la línea divisoria de su territorio es el río Cempoala.

A la llegada de los españoles los actuales municipios de Tlatlauquitepec, Zacapoaxtla, Cuetzalan, Yaonahuac Hueyapan, Nauzontla, Xochitlán, así como Yancuitlalpan (García Martínez 1987 p 370-71) formaban un señorío “el Señorío de Tlatlauquitepec, fraccionado después por las Repúblicas de Indios (Beaucage P. 2012: 67 y sigs.) .

Referente a las variantes lingüísticas entre los nahuas de la Sierra varios autores señalan que son producto de distintas oleadas de inmigrantes.

1.1 La Colonia

La encomienda fue una organización territorial que aunque fue de corta duración (50 años), sentó las bases para una nueva organización territorial y cuyo objetivo era la organización de la mano obra indígena para que pagaran tributo, fueran catequizados y protegidos militarmente (García, 1987), manteniendo y reorganizando de alguna manera la estructura social de los *altéptl* y los *calpollis* que posteriormente devinieron en la organización de los barrios. A pesar de los grandes reordenamientos territoriales coloniales, los indígenas se organizaban alrededor de los grupos domésticos a veces compuestos por familias extensas que reproducían la cultura del maíz de matriz mesoamericana.

Una vez abolidas las encomiendas, la Corona española generó los corregimientos que sirvieron para regular el excesivo poder de las encomiendas al constituir al Corregidor como su juez y administrador con lo que sería más fácil fiscalizar las contribuciones o tributos de las poblaciones indias (García, 1987). Hacia 1531 y 1535 se establecen los primeros seis corregimientos de la Sierra cada uno con sus jueces o corregidores como producto de las encomiendas que habían cesado: Xicotepec, Hueytlalpan, Xonotla, Tlatlauquitepec, Xalacingo y Tetela y a éstos corregimientos se anexaron a estas jurisdicciones pueblos pequeños, que al parecer es el caso de Cuetzalan (García, 1987). Posterior a la conquista, la encomienda colocaba a los “Yndios” bajo la dependencia directa de un español, al principio de un conquistador.

En este primer siglo de la colonia, se consumaba uno de los genocidios “vía biológica” más importante de la historia humana, cuando las epidemias introducidas por los europeos, cuyo impacto fue multiplicado por los malos tratos y desplazamientos forzados diezmaron en un 90% la población. Se calcula que al momento de la conquista habría en Mesoamérica unos 15 millones de indígenas, y para el año 1610 quedaban apenas un millón y medio. Este hecho sigue en memoria de los ancianos indígenas actuales de la Sierra de Norte Puebla, cuando afirman que la población ha bajado mucho a causa de las “fiebres y pestilencias. (García Martínez 1987). Después de una estrepitosa caída demográfica y despoblamiento de vastas áreas incluyendo la Sierra Norte de Puebla a raíz de la conquista, se fue recuperando lentamente la población. En 1788 se censaron 740 tributarios y un siglo después aproximadamente 7350 habitantes en Cuetzalan. (Beaucage 2012:71).

Este aumento demográfico implicó la creación de varios núcleos de población : en 1725, se sabe que había varias aldeas en la parroquia. También se tradujo por un aumento constante de la superficie cultivada, a expensas del bosque que se extendía antes en la mayor parte de la región.

Parece que el poblamiento se hizo a partir de tres pueblos principales : San Francisco Quezalan, la cabecera, San Miguel Tzinacapan y San Andrés Tzicuilan, localizados entre 700 y 900 metros sobre el nivel del mar. Es decir, se hizo a partir de pueblos situados al pie de los cerros abruptos del sur de la *República de Indios* , en dirección norte, hacia las lomas y pendientes más cálidas y fértiles. Santiago Yancuitlalpan, a unos 500 metros de altura, aparece a fines del siglo XVIII como la única aglomeración importante de la zona norte. Los ancianos de San Miguel Tzinacapan cuentan que « los primeros que llegaron » decidieron establecerse en la parte más elevada (a 850 metros de altura) para poder abastecerse de agua : en las laderas más bajas, las fuentes se secan durante la temporada seca (abril a junio). Pero la tierra de esos parajes es rocosa y los vecinos prefirieron hacer sus milpas abajo de 700 metros de altura, donde se pueden hacer dos cosechas de maíz al año. La explotación de varios nichos ecológicos también les permitió una mayor variedad de cultivos que cultivaban los grupos domésticos de familias extensas.

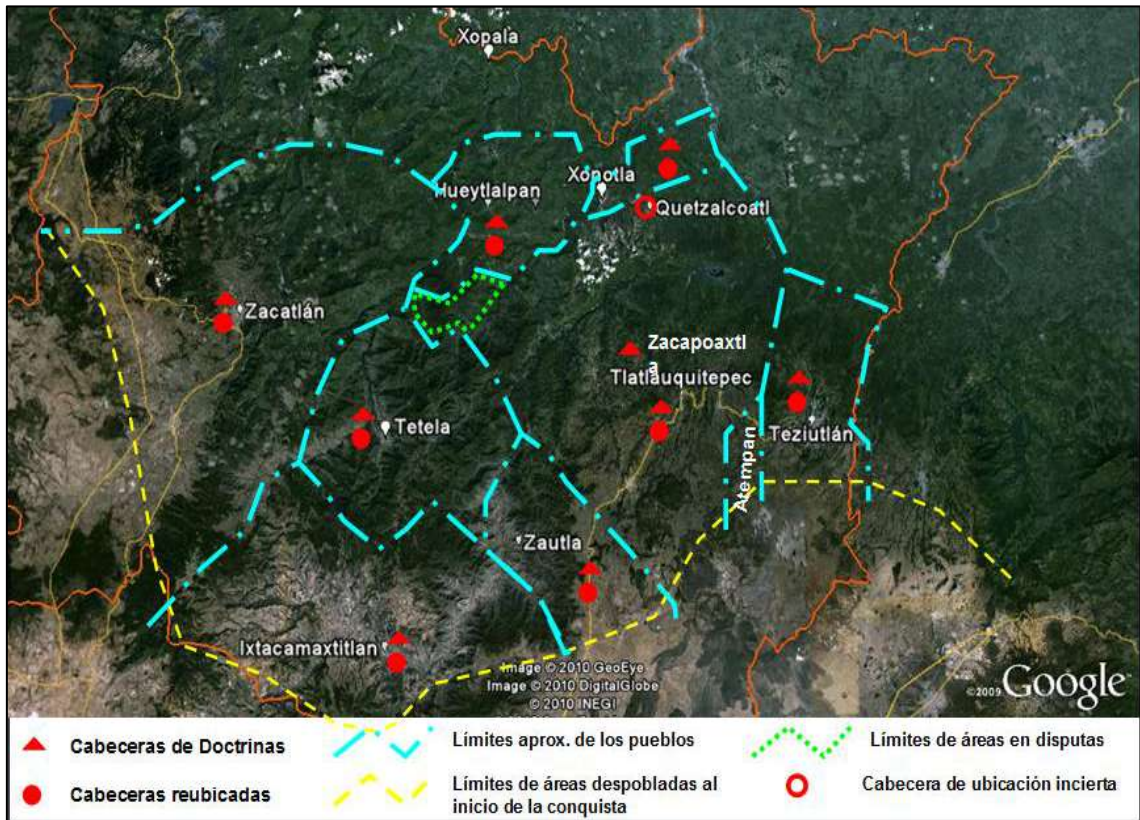
Estos reacomodos fueron nuevamente modificados bajo la lógica de las congregaciones y creación de nuevos pueblos durante la colonia y la incorporación de procesos de evangelización de la iglesia católica. Estos procesos generaron resistencia y en ocasiones levantamientos importantes en contra de la opresión colonial.

Los archivos regionales de la Sierra Norte de Puebla proporcionan ejemplos de esta resistencia, legal o violenta. Por ejemplo, en 1720, se menciona que *Cuetzalan, República de Indios autónoma desde hace medio siglo*, en los archivos de la cabecera regional de San Juan de los Llanos (hoy Libres) : su gobernador indígena forma parte de una comitiva que va a protestar frente al virrey contra la faena de refección de caminos que se les quiere imponer en Xalapa, villa de españoles situada a « más de veinte leguas » (110 km) de sus casas. (Beaucage 2012 :71).

La población de Cuetzalan era la cabecera económica y religiosa de muchas comunidades cercanas, motivo por el cual los religiosos deciden establecer como santo patrón al fundador de su orden una pequeña doctrina a San Francisco de Asís, quien reemplaza a la antigua deidad indígena que debió ser *tonatiuh* (El Sol) pues a él estaba dedicada la danza de los voladores (Merlo, 1986).

El concepto de pueblo *maseual* en la Sierra Norte de Puebla surge con la constitución de las congregaciones con una raíz en los *altepeme* y que a la postre se constituyeron en los centros de poder político religioso de la colonia. Por ejemplo, el pueblo de Zacapoaxtla que estaba sujeto a la cabecera de Tlatlauquitepec se separó, formando su propia cabecera e incorporando a los pueblos aledaños a él. Así también fue el caso de Cuetzalan que se incorporó a Zacapoaxtla pero a partir de que cuenta con una iglesia, y va presentando un crecimiento poblacional además de ir estableciendo vínculos económicos con los pueblos vecinos, también solicita su estatus de cabecera.

Cabeceras establecidas con la conquista.



Fuente: Elaboración CUPREDER/BUAP, datos tomados de Los Pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700, Bernardo García Martínez, 1897, El Colegio de México.⁹ (OET de Cuetzalan).

Un poco después de la conquista, la concentración de indios en pueblos o ciudades se convirtió en una prioridad para lograr los procesos civilizatorios del viejo mundo en el nuevo mundo. Esto trajo como consecuencia severas confusiones de límites y jurisdicciones ya que las lógicas del *altepetl* tradicional se conservaron sobre la imposición urbana europea, pero ahora bajo las reglas y normatividades impuestas por la colonia para de esta forma conservar sus derechos y sus tierras (Bernal, 2008). En la colonia el largo proceso de dominación y conquista material y espiritual redefinió la identidad de *ser* indígena sobre todo cuando se estableció la “*República de Yndios*” en contraste con la demás sociedad colonial (Beaucage 2012:62 y sigs). A pesar de que la república de indios redefinió las relaciones con la Corona española, se mantuvieron las tierras comunales, se construyeron las formas comunitarias de organización político religiosa como los sistemas de cargos para las fiestas y los consejos de ancianos. Durante el periodo colonial y de independencia las tierras eran de uso común, para usufructo de los integrantes del pueblo *maseual*. La estructura de la

⁹ Nota: Aquí no aparece el nombre de Cuetzalan, sino el de Quetzalcóatl.

tenencia de la tierra comunal base para la producción de los grupos domésticos, perduró hasta el último tercio del siglo XIX. Posteriormente, con las leyes de Reforma se impulsó la política liberal que instauró la propiedad privada como la forma básica para poseer la tierra, desconociendo y eliminando con ello las formas comunales de acceso a la tierra. Esta forma de tenencia no devino en grandes concentraciones de la tierra ya que los maseualmej “compraron” sus propias tierras. Es así que desde fines del siglo XIX el pueblo maseual de la Sierra Norte de Puebla recurrió a la pequeña propiedad como la forma de tenencia de la tierra más generalizada, lo que permitió mantener en manos de los habitantes indígenas el usufructo de sus terrenos. Asimismo, permitió la reproducción de las pequeñas unidades domésticas de producción con matriz cultural mesoamericana, incorporando a su producción los policultivos asociados al café en los bosques útiles (*kuajtakiloyan*). Pese a haber dejado desde hace siglo y medio la forma comunal de tenencia de la tierra persisten acuerdos comunitarios para el acceso de los recursos que se consideran bien común, como es la leña, animales silvestres, plantas de recolección, y, fundamentalmente el agua. Para los *maseualmej* los recursos naturales que no sembraron los humanos, tienen dueño que son los señores de los cerros, del monte o de los manantiales, a ellos hay que pedir permiso para aprovecharlos (véase respuesta a la siguiente pregunta).

Los primeros colonos no indígenas que llegan a Cuetzalan en 1807 y se asientan en Xocoyolo en la parte alta y su del municipio de Cuetzalan, provenientes meseta durante la época del hambre, atraídos por la facilidad con la que podían disponer de tierras, arrendándolas a las comunidades indias, y por los precios en el alza de azúcar y otros productos tropicales, todos ellos más fácilmente cultivables en la sierra (Thompson, 1995).

Se desarrollan importantes lazos de interés mutuo entre los inmigrantes que se establecieron en los ranchos de Xocoyolo y los indios de Cuetzalan (cabecera). Estos últimos habían tomado la costumbre de comprar maíz en los ranchos de Xocoyolo, prefiriendo dedicarse ellos mismos al "comercio de añil virgen, el chile *poctle* (chipotle), tabaco, plátano y panela, con las frutas que sacan, y frijol, siembran poco maíz" (Thompson, 1995:16). Los xocoyolenses habían sido de gran utilidad a los indios de Cuetzalan: no sólo eran éstos sus proveedores de maíz, base de su subsistencia, sino que además se habían proporcionado un mercado donde vender sus productos (INAH, 1807).

Son precisamente las plazas o mercados serranos semanales que integran productivamente la región al intercambiar, frecuentemente con trueque, los productos generados en los distintos nichos ecológicos así como productos artesanales vitales para la reproducción de la economía regional.

Los primeros inmigrantes no indígenas se instalaron en las tierras pobres que los indios no utilizaban, obligándose a trabajar en tierras que arrendaban a las comunidades indias, de aquí bajarían durante uno de los tres cortos ciclos subtropicales del maíz (en Cuetzalan son posibles tres cosechas de maíz al año en las partes bajas) sus estancias en Cuetzalan eran por tanto de corta duración. Sin embargo el bosque que había entre Xocoyolo y Cuetzalan era de gran interés para los indios, ya que de este dependían para la obtención de leña para sus casas y para la iglesia estos bosques siguieron siendo un tema delicado entre indígenas y no indios, incluso hasta erección de un "fundo legal" en medio de ellos en la década de 1880 (Thompson, 1995:15).

Los inmigrantes posteriores tomaron otras posturas como fue el cultivo del café y la ganadería, por lo que trataron de ocupar las mejores tierras y las más fértiles que son las que se encuentran cerca de Cuetzalan y San Andrés Tzicuilan, de manera que los inmigrantes más tardíos no sólo compitieron con los indios por conseguir las mejores tierras sino que también lo hicieron en lo que se refiere a la especialización agrícola, en el centro de sus propias comunidades (Thompson, 1995). Los indígenas comenzaron igualmente a sembrar el café que fue introducido hacia 1870.

El fin perseguido por los indígenas, fue que las comunidades locales controlaran sus propios recursos y dirigieran sus propios asuntos. Si bien los indígenas no lograron expulsar a los *coyolmej* (mestizos o extranjeros) del municipio ni bloquear las adjudicaciones de grandes extensiones de ejidos y tierras comunales a los no indios, la acción concertada y colectiva de éstos desde principios de los años 60 del siglo XIX, logró limitar el número y alcance de adjudicaciones a los no indios. Gracias a esto, los indígenas nahuas pudieron controlar la mayor parte de las tierras la fecha. (Barrios, 1991).

Con este antecedente se explica la actual estructura de tenencia de la tierra: en la Sierra y áreas contiguas predomina la pequeña propiedad parcelaria, mientras en la Llanura y partes de las zonas de transición es importante la existencia de la tenencia ejidal.

Por ello, las nuevas formas de organización social sobre el territorio no se basan en la tenencia de la tierra ejidal y comunal sino la ocupación territorial indígena se estructura en la organización de las agencias municipales y sus asambleas, sus formas religiosas de asumir el bien común del territorio (rituales en los manantiales, en las parcelas) , por fiestas de los santos patronos anuales, de la iglesia católica y el crecimiento importante del cooperativismo indígena que ha roto con la estructura antigua caciquil comercial, pero fundamentalmente en la manera de asumir los paisajes bioculturales incluyendo el sistema milpa, y los bosques útiles.

La estructura social tiene desde la época prehispánica como trasfondo a los grupos domésticos de producción compuestos por una familia nuclear asistida generalmente por la familia extensa. La interrelación entre estos grupos domésticos generalmente patrilocales, es mediante el trabajo solidario (faena, mano vuelta o *momakepa*) entre vecinos, amigos y parientes, compadres y comadres etcétera, para trabajar en las parcelas cuando se requiere un trabajo intensivo, en construcción de casas, para obras públicas como el tequio o faena (*tisentekinij*) para reparar caminos, construcción de edificios públicos, religiosos y el sistema de cargos en la comunidad, todo bajo la ética de la reciprocidad (Boege 1988) . Esta forma solidaria proviene desde la organización social de las lealtades primordiales del *calpolli*, se reproduce y transforma en la República de Yndios, así como posteriormente hasta las comunidades contemporáneas.

CONCLUSION:

Tomando la definición del artículo segundo de la Constitución Federal, este peritaje, basado en las investigaciones históricas publicadas y de archivos concluye que los nahuas de la Sierra Norte de Puebla o maseualmej actuales descienden de las poblaciones que habitaban en este territorio al iniciarse la colonia, y que son reconocibles instituciones sociales propias, estructuras económicas propias culturales y políticas propias. Esto es, existe una continuidad histórica cultural y una ocupación territorial permanente del pueblo maseual sobre su territorio ancestral.

Resumimos los argumentos:

- 1) Los municipios poblanos en donde se ubican las las concesiones mineras que reclaman los quejosos, es decir, Cuetzalan del Progreso, Yaonahuac, Tlatlauquitepec, pertenecen a un territorio ancestral extenso con presencia mayoritaria indígena que tiene origen prehispánico
- 2) Con la bibliografía abajo citada así como a través de los archivos está demostrada la ocupación territorial del pueblo indígena nahua de la Sierra Norte de Puebla desde la época prehispánica hasta la fecha.
- 3) A pesar de los cambios en la organización política, social y religiosa del pueblo maseualmej, que se propició en la colonia, el *alteptl* y el *calpolli* prehispánico se ajustaron a las nuevas situaciones de la República de Yndios y a la reforma liberal; el acceso a los recursos naturales como bienes comunes se logró mantener junto con la reproducción de la cultura del maíz a pesar del ingreso de nuevos cultivos a la zona.
- 4) La impresionante variedad ecosistémica de la Sierra Norte de Puebla, la adaptabilidad de la cultura del maíz a cada una de los nichos ecológicos de la zona, así como el gran intercambio de productos configuran la gran riqueza regional, la cual al ser intercambiada en los mercados serranos (tianguis semanales) articula la integración regional de un territorio indígena con características muy diversas.
- 5) En el último tercio del siglo XIX se disolvió la tenencia comunal de la tierra. Sin embargo, a diferencia de los despojos que sufrieron otros pueblos indígenas y campesinos por parte de las haciendas porfirianas, los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, adquirieron en pequeña propiedad los terrenos comunales. Por ello, hoy en día la organización comunitaria no se basa en las autoridades agrarias locales (asambleas ejidales o comunales, y sus representantes como comisarios ejidales o de bienes comunales) sino en la organización tradicional de los sistemas de cargos o bien de la sobreposición de las autoridades ("*alcaldes*" que no es lo mismo que los alcaldes de los municipios) de las agencias municipales elegidos a través de usos y costumbres, esto es, se sobreponen formas indígenas de gobierno, emanadas de las asambleas comunitarias, frente a la autoridad en las agencias municipales.
- 6) La tradición cultural nahua se sustenta en un legado biocultural que proviene del complejo agrícola de la cultura del maíz, de su domesticación y diversificación constante. La Sierra Norte de Puebla es indudablemente un centro de diversificación de la agricultura, de especialización artesanal frecuentemente ligada a las fiestas como los "cereros" o escultores de las ceras para los altares, y, hasta hace muy poco, el uso del algodón local para tejer la propia vestimenta, principalmente la de las mujeres. Es sobre esa base campesino-indígena que se forman los grupos domésticos en las distintas localidades y que mantienen su **comunalidad** en las estructuras político religiosas comunitarias.

Pregunta 2

Que diga el perito cuáles son los elementos para determinar la identidad cultural indígena.

La conciencia de su identidad indígena, esto es, la autoadscripción es el criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Así son comunidades integrantes de un pueblo indígena aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres (artículo segundo constitucional).

Los procesos identitarios de los grupos sociales pueden configurarse desde distintos niveles: desde las interacciones sociales (Giménez, 2007), por relaciones de poder Castells (1998), como estrategias adaptativas y transformaciones sociales (Barth, 1976; Bartolomé, 1997), por afinidades culturales en contraste con el entorno (Kapowics, 2007) o por procesos de resistencia y tensión con el modelo dominante (Bonfil, 1990; López, 2001).

La identidad cultural indígena no se refiere a cualquier diversidad cultural ni cualquier proceso identitario relacionado como sería por ejemplo la de una comunidad religiosa, gremial o política. La identidad indígena maseual de la Sierra Norte de Puebla está principalmente ligada a territorios ancestrales y está acotada como por lo menos dos componentes generales importantes:

1) La que proviene de una *continuidad originaria* que tiene su origen desde antes de la constitución de la nación mexicana, que llamaremos *matriz cultural mesoamericana*, sostenida por los grupos domésticos familiares y artesanales que van ocupando el territorio como lo observamos hoy.

Este concepto de continuidad no se traduce en inmovilidad social, pero si en cierta inmanencia aún cuando sus componentes se vayan adaptando a nuevas situaciones externas o internas. Es precisamente la adaptabilidad cultural que permite darle continuidad a esta “matriz cultural mesoamericana”.

Dice el antropólogo M. Bartolomé (1997) al respecto:

“Los pueblos indios, cotidianamente enfrentan presiones que amenazan estos procesos identitarios obligándolos a generar transfiguraciones culturales que se expresan en estrategias adaptativas, que las sociedades subordinadas (al modelo imperante), generan para sobrevivir”.

2) La anterior aseveración nos lleva a un segundo componente de la construcción de la identidad cultural indígena que se define por el *contraste* con las demás identidades, es decir, con otros pueblos indígenas, con los mestizos, con los comerciantes acaparadores, con los aparatos educativos, eclesiásticos o el propio aparato estatal y sus políticas de gobierno etcétera. (Sobre la construcción del componente contraste de la identidad indígena véase Boege (1988: 19 y sigs.). Este contraste se manifiesta en la lengua nahua cuando los indígenas se autodefinen como *maseualmej* frente a los otros, los no indígenas, los mestizos como *koyomej*. (Los extranjeros, los mestizos conocen el castellano, la escritura y el comercio (*koyotekit*: ‘trabajo de extranjeros, de mestizos’. Los *koyomej* (mestizos) de Cuetzalan tienen dinero y nosotros no. Compran el maíz y la leña, nosotros no. Buscan gente para el chapote (chapeo) de sus cafetales ; por eso quieren que el

trabajo se haga luego. Mientras nosotros lo hacemos a mano, cada día un poco, cuando vamos al monte¹⁰ (Beaucage 2012 :119).

Estos dos términos nahuas son centrales para la conciencia de su identidad y cada uno engloba desde el punto de vista los indígenas una visión grupal de lo propio y de lo otro. En esta autodefinición se cumple cabalmente el precepto constitucional de la **“conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”**.

Este *contraste* en distintos términos y niveles sociales y culturales, se ha dado desde la época prehispánica con las conquistas y sometimiento entre las diversas sociedades mesoamericanas. Sin embargo, en la colonia el largo proceso de dominación y conquista material y espiritual redefinió la identidad de ser indígena sobre todo cuando se estableció explícitamente la *“República de Yndios”* en contraste con la demás sociedad colonial (Beaucage 2012:62 y sigs). Aún así los pivotes de la cultura de la matriz mesoamericana de la identidad se mantuvieron así como la *memoria cultural*. Se mantuvo la cultura del maíz de los grupos domésticos indígenas, las relaciones sociales internas en las nuevas comunidades organizadas por barrios, el concepto sobre el espacio natural y social en donde se tiene las actividades económicas, el replanteó el trabajo colectivo incluso compulsivo para las autoridades no indígenas, y se redefinió la religión en un híbrido en que dominaron principalmente las estructuras de simbolización indígena. Esta relación de contraste siguió su curso en la independencia modificando el carácter colonial cuando se disuelven las tierras comunales indígenas y de “manos muertas “ de la iglesia.

Con la participación de los indígenas en la revolución mexicana la reforma agraria inició la restitución de las tierras comunales, ejidales acaparadas por las haciendas Sin embargo, esto no fue el caso de la Sierra de Norte de Puebla casi no hubo la repartición agraria en propiedad social, como en el caso de los nahuas del altiplano, porque dominaba la pequeña propiedad indígena de los grupos domésticos (véase la respuesta a la pregunta anterior) pero igualmente se mantienen los lazos solidarios comunitarios que inclusive en casos particulares han devenido en trabajo cooperativo moderno como lo describe Beaucage (2012). Asimismo, tenemos como característica indígena el trabajo solidario comunal para introducir los servicios, caminos, así como las fiestas familiares y comunitarias. La ayuda mutua organizada por reciprocidades, permitió la reproducción de los *grupos domésticos* dominantes en la estructura económica y social tal como los nos describe Arizpe L. (1973)¹¹.

La identidad cultural de los del pueblo nahua de la Sierra Norte de Puebla tiene sus raíces profundas en el territorio vivido, en la lengua, la alimentación en la forma de producir, en la

¹⁰ *In koyomej Kuesalan kipyaj tomin uan tejuan amo. Kikouaj in taol, uan in kuoujtatil. Tetaxtauuj para kichipauiliskej in kajfentaj, uan tejuan, timatameuaj, mosta, mosta, kemej tiyouij kuoujtaj.*

¹¹ Arizpe L. (1973) Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican pehua Zacatipan

indumentaria y particularmente en vestimenta femenina y en los códigos de interacción entre los grupos domésticos. Pero más allá de estos elementos evidentes la memoria histórica, la memoria biocultural de los saberes, la visión del mundo, la cosmogonía presente, las concepciones de género y de edad del trabajo, del ocio orientan de manera clara hacia un modo de vida (forma de ser y estar en el mundo) que incluye relaciones específicas con el entorno natural (Beaucage 2012). Esta forma de cultura e identidad difiere frontalmente con la de los mestizos.

La cultura, inseparable de la identidad cultural entendida como la forma de conocimiento compartido, de saberes comunes derivados de las interacciones sociales y orientadas a fomentar la solidaridad grupal y la relación con la naturaleza, está mediada por las representaciones colectivas respecto al territorio vivido, a la práctica de las familias indígenas de sembrar y cosechar, cuidar de naturaleza y la relación entre los humanos. Las identidades culturales indígenas son procesos complejos que se construyen a partir de percepciones simbólicas de la relación hombre o sociedad - la naturaleza, y de las relaciones de la misma sociedad. La lengua nahua como las lenguas indígenas son entonces expresión y filosofías prácticas portadoras del conocimiento del entorno, del territorio y sus adaptaciones culturales.

. Hay una correlación entre identidad cultural étnica y la producción de la diversidad biológica - cultural vivida en un territorio determinado. Los paisajes bioculturales que componen el territorio están llenos de topónimos *maseualmej*. Nos dice Beaucage (2012: 121) sobre los topónimos: son una huella imborrable de los ordenamientos territoriales implícitos o explícitos, de los ecosistemas intervenidos y reorganizados, de lugares, de los paisajes, de los cerros y de los ríos. **Los sistemas de representación simbólica (sagrada)**, expresados a través de la toponimia son el legado o patrimonio biocultural (véase Boege 2008).

Las definiciones *maseualmej* del entorno, clasificación de plantas, animales y su correlativo al cuerpo humano como nos describen la etnobotánica, la etnozología, etnoecología (Beaucage 2012) nos descubre el papel de **la lengua como la filosofía práctica** (Boege 1988) del quehacer cotidiano del grupo indígena. Harmon (1996) gran estudioso de la correlación entre el conocimiento tradicional y diversidad biológica nos habla de los pueblos originarios como “gentes de los ecosistemas”, y nos remata: cada vez que se pierde una lengua, se pierden la forma de relacionar los **conocimientos tradicionales**, concepción del mundo y la aproximación hacia los ecosistemas. Se trata en este caso de la pérdida de la **memoria biocultural** de la humanidad (concepto antropológico desarrollado en Toledo V. y N. Barrera 2008).

El territorio indígena o ancestral entonces está configurado por las nociones indígenas del espacio, geografía y frontera, que definen en términos materiales y topográficos el territorio y sus bioculturas. En el caso de las comunidades de matriz mesoamericana, el territorio como unidad encuentra su materialidad al combinar saberes, creencias, prácticas e intencionalidad respecto al origen y su devenir hacia el futuro. Se trata de **comunidades de conocimiento o epistémicas clasificados** como *conocimiento tradicional* (TK traditional knowledge). Para definir los derechos indígenas se incluye la obligación de los estados a respetar el *conocimiento tradicional* y los derechos de propiedad intelectual indígenas. Estos conceptos han sido objeto de tratados

internacionales que invocan el respeto de este conocimiento al igual que el artículo segundo de la Constitución Federal obliga al Estado mexicano pluricultural a respetarlos.

La **praxis cotidiana** de intervención en el territorio , la naturaleza se ordena según el uso con sus reglas para su intervención :

1) La zona boscosa (*kuojta*) considerada parte integral de su territorio so la reserva de plantas medicinales, ornamentales, madera y leña, “carne de monte” y “productora de agua” (cabeza de agua *apankuako*) así como la vegetación riparia de los ríos y arroyos o protectores de manantiales. Cabe señalar que el área de la **concesión minera** en cuestión se compone principalmente por los paisajes *kuajta* – bosques bien conservados (aunque lastimados en su momento por la depresión tropical violenta del año 1999 según la memoria indígena), donde está la cabeza de cuenca *apankuako* que quiere decir cabeza del agua, y los ríos que se generan *atsintan* o rio abajo, el ano del agua. (Beaucage 2012: 240).

2) El “monte en el que se produce” (*kuojtakiloyan*) o el cafetal diversificado que contiene por hectárea mas de 130 especies útiles (Beaucage 2012; Toledo 2004) ¹².

3) El cafetal bajo sombra (*caffenta*) que también aporta especies utilizadas para la construcción, alimento, medicinal ornamental

4) la milpa (*milaj*), donde en policultivo se producen los productos típicamente mesoamericanos: maíz en sus razas y variedades locales especialmente adaptadas a las condiciones de humedad, y otras especies en policultivo, frijol, calabaza, chayotes, chiles quelites etcétera, el el *ixtauat* (potrero) y los huertos familiares o *kaltzinta* en donde la mujer selecciona y cuida plantas de muy diversa índole en un proceso de domesticación vivo que está determinado por un conocimiento preciso del suelo, agua, clima, ciclos biológicos y fases de la luna. En un trabajo exhaustivo sobre el conocimiento y policultivo en los distintos ámbitos véase la investigación exhaustiva de V. M. Toledo (2004). Es el lugar de la milpa y del huerto en donde los indígenas han realizado una de las proezas civilizatorias más importantes de la humanidad: de domesticar el 15% de t las especies que hoy se utilizan en el sistema mundial de alimentación, y que contribuyen al 30% del PIB agrícola mexicano (Boege 2008). Este hecho hace que la Sierra Norte de Puebla sea participe con los demás indígenas y campesinos de ser una región calificada como centro de origen y diversificación de la agricultura a nivel mundial.

Las etnoclasificaciones del territorio y de los productos definen lo que puede ser de acceso común a los recursos por miembros de la comunidad y cuales no. Así, el acceso al agua es para todos, incluyendo los manantiales, todos los animales de cacería se pueden cazar porque son propiedad del señor del monte (*tepeuan*) y no de un dueño humano privado. La leña producida en el monte es de acceso común. Indirectamente, las simientes que se usan para las siembras de cada grupo doméstico se regalan se intercambian en caso de escasas o necesidad. Todo lo que implicó trabajo humano particular no es de acceso común. En el *kuojtakiloyan* si una planta creció espontáneamente como las begonias (*xocoyolli*), se pueden cosechar, por supuesto avisando al dueño de la parcela, no así se puede tomar el maíz , naranja y café por ejemplo.

¹² Toledo V. 2004 Potencial económico de la flora útil de los cafetales de la Sierra Norte de Puebla. SNIB- CONABIO

El conocimiento generado por **la praxis** para intervenir en el territorio en sus distintas unidades ambientales anteriormente descritas, es colectivamente entendido y se rige por una ética determinada de como relacionarse con la naturaleza. Se trata de una **teoría práctica colectiva** de un pueblo indígena en co-evolución entre los procesos ecológicos y culturales.

Este **conocimiento** del territorio y de las prácticas de intervención en la naturaleza se transmite oralmente o bien se adquiere practicando. Así el niño o niña que acompaña a sus padres a la milpa va aprendiendo en la medida que va participando en las labores de tal suerte que a los 15 años, es posible hacerse cargo de la siembra si es necesario.

El territorio como en otros territorios indígenas se construye por un mapeo imaginario basado en estos topónimos que describen el paisaje. Los topónimos nahuas aparecen mutilados o ignorados en la cartografía oficial. Pero para los habitantes nahuas su significado denota observaciones meteorológicas, de parches de vegetación, de accidentes físicos, de un árbol concreto o arroyo determinado, casi todos ligados a una **teoría nahua del espacio y tiempo** que vincula lo observado en la cosmogonía (cosmos) con un corpus de conocimiento definido por la práctica agrícola y la misma praxis cotidiana ligada principalmente al ciclo agrícola, a la recolección y a la reproducción económica de los indígenas. Casi cada topónimo se podría representar con un glifo de los códigos prehispánicos o de principios de la colonia. Aquí el territorio no es solo geográfico sino un espacio étnico con sus recursos naturales “usados”, así como la producción de espacios simbólicos, en donde la “cartografía indígena” se puede convertir parte de la defensa como espacio físico- natural con sus distintas vegetaciones, del agua, de la lengua, de la identidad y de un proyecto de vida. Prácticamente todas las localidades del territorio nahua tienen su nombre en nahua. Pero los topónimos también se refieren a cerros, arroyos ríos, a una roca determinada a manantiales etcétera. Y es aquí donde los lugares del territorio adquiere por sus nombres y características frecuentemente sagrado, el carácter de **geosímbolo** (Giménez op cit). El carácter sagrado de la naturaleza se expresa en todo un corpus imaginario en donde se fija una ética de reciprocidades y dar una ofrenda (en los rituales agrarios para la cacería, honrar a los manantiales cada 3 de mayo) para recibir. Aquí, en las oraciones, (Véase Boege 1988) y en las ofrendas se refrenda la ética de cómo “utilizar” a los recursos naturales. (véase también Barabas A. 2006)¹³. Según la ética del don (dar para recibir y recibir para dar) no se puede llegar y tirar un árbol, rozar, tumbar y quemar sin pedir permiso a la madre- padre tierra del *talocan* o sus subalternos los dueños del monte. Así sucede por supuesto cuando se requiere tirar un árbol para el ritual de los voladores que bajan en trece vueltas del cielo a la tierra. La antropología simbólica que se desarrolla en el libro mencionado se basa en la ética en que se articula el simbolismo territorial con la acción social y la construcción de la territorialidad en claves simbólicas por lo que podemos hablar de territorios simbólicos que tienen más allá de las fronteras físicas que en la siguiente pregunta al peritaje responderé.

Es decir, la relación naturaleza sociedad se socializa en los rituales antes de sembrar, rozar o quemar, o en la bendición de la cruz en los manantiales (Boege 1988). En ellos, se clarifica el

¹³ Barabas A. 2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. INAH, Porrúa México.

carácter sagrado de la naturaleza, el agua viva (at voltok), la superficie, vegetación tiene dueño, que en nuestro caso sería la madre – padre naturaleza, los *taloques* y los dueños del cerro o del agua comúnmente llamados *achiualimej* (hacedores del agua).

CONCLUSION

El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena, y éste ha sido uno de los derechos más demandados por los pueblos... A partir del control de convencionalidad al que están obligados las y los jueces y del principio *pro persona* consagrado en el artículo 1o de la Constitución, en este tema es de particular relevancia recurrir al Convenio 169 de la OIT que establece en su artículo 13 que el gobierno respetará la importancia que para las culturas y valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o territorios que ocupen o usen de alguna manera, y define el concepto de territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera. Podemos ver que esta definición **va más allá del concepto de tierra como un bien de mercado ya que hace referencia a la dimensión vital y simbólica que tiene ese espacio para la reproducción de las culturas.**

Con la argumentación anterior este peritaje antropológico concluye que para esclarecer la cuestión planteada para definir la identidad cultural del pueblo indígena, el territorio en que viven los grupos domésticos indígenas tiene una dimensión vital y simbólica para la reproducción de la cultura. La población indígena nahua, de la SNP, vive principalmente del campo y se organiza *grupos domésticos* dominantes en la estructura económica y social a veces compuesto por familias extensas con marcado patrilocalismo.

El territorio como expresión espacial de la identidad de los pueblos indígenas:

- Es el espacio donde históricamente han vivido, y siguen viviendo los grupos con una matriz mesoamericana de la cultura.
- Es el lugar en donde los grupos domésticos han aprovechado y aprovechan los recursos naturales a la manera indígena donde han adaptado la cultura del maíz mesoamericana a los distintos ecosistemas, así como los nuevos cultivos introducidos desde hace más de 100 años. El territorio es el espacio vital identitario para la reproducción de la biocultura ..
- La identidad cultural de los pueblos indígenas hoy en día está determinada por la etno territorialidad que moviliza la dimensión simbólica en todas las actividades de los grupos domésticos y colectivos en el territorio. Así cuando se siembra una milpa, se va de cacería, se entuba un manantial de los derechos territoriales y va dirigida a las autonomías y autodeterminación que está anclada en la constitución de un estado pluricultural o pluriétnico.
- La identidad cultural indígena se refleja en los sistemas cognitivos colectivos, en el ordenamiento espacial simbólico reflejada en la etnocartografía con sus respectivas toponimias, en general en su propio idioma; en un concepto sagrado de naturaleza que tiene capacidad de agencia y que en los rituales hay que entrar en un proceso de

- reciprocidad y no un espacio de simple extracción de recursos;
- La relación con la naturaleza implica entrar en una dimensión dialógica a través de los rituales.
 - La conformación de los espacios productivos serranos: milpa- cafetal – monte huerto familiar, requiere de tecnologías (por ejemplo el sistema milpa), de conocimientos, de clasificaciones étnicas de los recursos naturales circundantes como son el agua, la vegetación natural y la agrobiodiversidad (maíz, calabaza, chile, frijol quelites y aproximadamente múltiples especies y miles de variedades más). Estos conocimientos son transmitidos de generación en generación de manera oral. Por ello la *memoria biocultural* es el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas o tradicionales” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008:54). Esta memoria conforma igualmente *patrimonio biocultural*” (Boege, 2008), que engloba de manera inexorable tres elementos, a) los recursos naturales incluyendo el agua, bióticos intervenidos en distintos grados, b) el uso de estos recursos naturales de acuerdo con patrones culturales, y c) y los agroecosistemas tradicionales, como la expresión de la diversidad biológica domesticada por los pueblos indígenas.
 - Las estrategias de uso múltiple del territorio, su vegetación, sus fuentes de agua, sus suelos donde se busca un alto grado de autosuficiencia y la soberanía alimentaria son formas de aproximación al territorio, distintas a los monocultivos de la agricultura industrial.

En resumen:

La identidad cultural esta conformada por un conjunto de valores, tradiciones, símbolos, creencias, usos y costumbres que funcionan como aglutinadores de un grupo social y que actúan para que los individuos que lo forman puedan fundamentar su sentimiento de pertenencia frente a otros grupos. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena son aquellas que forman una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

En este sentido es claro para este perito que la identidad cultural del pueblo masualmej está unida y delimitada por su territorio ancestral;

Pregunta 3

Que diga el perito qué es un territorio indígena de conformidad con lo establecido por el artículo segundo constitucional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Para ver la conformación de los territorios de los pueblos indígenas se tomaron los criterios dados por los artículos segundo de la Constitución Federal, 13 del Convenio 169 de la OIT y lo dicho por la SCJN en sus Protocolos de Actuación.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se

aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas”.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico”.

En realidad esta pregunta se responde de manera integral con las distintas respuestas a las preguntas formuladas al perito. Por lo pronto y para efecto para responder esta pregunta particular habría que analizar punto por punto de lo que dicen las disposiciones internacionales y nacionales para un estado plurinacional respecto a los territorios indígenas haremos un recordatorio somero de las mismas relacionadas con el territorio maseual.

Para analizar la conformación de los territorios de los pueblos indígenas se tomaron en cuenta los criterios que la Constitución define en el artículo 2 así como la definición **de conciencia de su identidad y el territorio** también fundamentado en el convenio 169 de la OIT y en el artículo 2 de la Constitución:

Para utilizar el **criterio de la conciencia de su identidad** el INEGI incorporó al Censo General de Población y Vivienda 2010, una pregunta adicional a la de la autoidentificación lingüística del censo 2000 y también la autoidentificación en el Censo 2010. En este último se le preguntó a los habitantes si “son indígenas”; y para la definición **etnolingüística** se les preguntó si hablan, en el censo 2000 o entienden una lengua indígena tanto como en el 2010. En el ITER 2010 aparece una columna que resume las dos preguntas. Esta metodología incluye a todos los miembros de un hogar por cuanto se define un hogar indígena en que por lo menos uno de los cónyuges o ascendientes hablen lengua indígena. Se conjuntan así criterios antropológicos y etnolingüísticos que consigna la Constitución en la encuesta del INEGI.

El Iter_ 2010¹⁴ de localidades (geolocalizadas) con población indígena, se correlacionó con las localidades que se presenta en Catálogo de Lenguas por Localidades del INALI (2007) para determinar de que población indígena se trataba. Además se tomó en cuenta el concepto de la Constitución que dice que la población indígena está **“asentada en un territorio”**. Para definir el territorio en donde se asientan los pueblos indígenas, se procedió usar el principio de “contigüidad” etnolingüística de las localidades así como el criterio del INEGI de municipios (netamente) indígenas. Las localidades indígenas según el INEGI, INI, PNUD, CONAPO (2002) se componen por hogares indígenas. Se trata de la relación de localidades rurales y urbanas que integran los municipios de cada entidad federativa las cuales se identifican a través de una clave de localidad en su Área Geoestadística Municipal correspondiente. Es en el conteo de la población y el cuestionario del Censo que se puede establecer la proporción de indígenas que hay en las

¹⁴ (Principales Resultados por Localidad INEGI Censo General de Población y Vivienda 2010)

localidades y municipios con la demás población no indígena. Las localidades indígenas que presentan contigüidad forman una nube de localidades que pueden ser delimitadas geostadísticamente por unidades territorializadas por el municipio, o por los núcleos agrarios en las que puede haber una o más localidades. Las mismas localidades rurales se pueden territorializar por las propiedades privadas cuando no existan núcleos agrarios. Los núcleos agrarios (ejidales y bienes comunales) así como de propiedad privada, componen las tierras rurales y son componente importante de los territorios. Sin embargo, los territorios en una escala mayor, compuesto por localidades indígenas **contiguas**, territorializadas por la tenencia de tierra específica conforman territorios mayores. En el Artículo 13.2 de Convenio 169 de la OIT, nos dice que la utilización del término **“tierras” en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios lo que cubre la totalidad del hábitat** de las regiones de los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna u otra manera.

Se trata de una población indígena que vive en un amplio espacio que ha ocupado históricamente con localidades contiguas mayoritariamente indígenas. El concepto del territorio indígena va más allá de tierras independientemente de la tenencia agraria. Relacionado con las localidades en donde mayoritariamente habitan hay toda una estructura de la “cartografía regional” que se expresa en topónimos con claves claramente indígenas que reflejan entre otros elementos la continuidad histórica y permanencia territorial. Hay un ordenamiento territorial tanto productivo como simbólico de grandes espacios que conforman el territorio que son específicos al pensamiento indígena.

Para los pueblos indígenas la posesión de la **tierra** no es meramente un objeto de posesión y producción, no es una mercadería que pueda apropiarse, sino un elemento material del que debe gozarse libremente. Es esencial que se conozca y comprenda la relación profundamente espiritual de los pueblos con sus tierras como algo básico de su existencia y necesario para la reproducción de sus creencias, costumbre y tradiciones. El artículo 14.1 del Convenio 169 de la OIT nos dice que los derechos de propiedad y posesión sobre los territorios ancestrales de los pueblos indígenas debe ser reconocido y garantizado.

El territorio está ligado al tema de la identidad cultural como ya fue desarrollado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos en su sentencia del Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay, al establecer que:

“la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores. En función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, los miembros de las comunidades indígenas transmiten de generación en generación este patrimonio cultural inmaterial, que es recreado constantemente por los miembros de las comunidades y grupos indígenas.¹⁵”.

¹⁵ Véase párrafo 154.

Esto también puede ser expresado de otra manera, esto es, existe una correlación directa entre la identidad cultural étnica y el patrimonio biocultural que han conservado como legado en un territorio determinado,. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa el territorio maseual se compone de topónimos nahuas que denotan un paisaje biocultural complejo.

Nos dice Beaucage (2012: 121) sobre los topónimos: son una huella imborrable de los ordenamientos territoriales implícitos o explícitos, de los ecosistemas intervenidos y reorganizados, de lugares, de paisajes, de los cerros y de los ríos.

Se trata de un ordenamiento de espacios para sembrar las especies domesticadas o semi domesticadas cuyas semillas ancestrales se han conservado, mejorado y adaptado por generaciones . Se trata también de espacios de recolección y de obtención de carne de monte. En conjunto estos territorios ordenados son la base identitaria de los productos que conforman la amplia cultura culinaria maseual.

El territorio maseual es el lugar en donde los grupos domésticos han aprovechado y aprovechan los recursos naturales a la manera indígena, donde han adaptado la cultura del maíz mesoamericana en los distintos ecosistemas, así como la manera en que han adoptado los nuevos cultivos introducidos desde hace más de 100 años. (el kuajtakiloyan por ejemplo). El territorio es el espacio vital identitario para la reproducción de la biocultura maseual. (Toledo 2004). La producción agrícola de origen mesoamericana en estos territorios es vital que debe gozarse libremente como sustento y no como mercancía.

Es esencial que se conozca y comprenda la relación profundamente espiritual de los maseual con sus tierras como algo básico de su existencia como tal en sus creencias, costumbres y tradiciones. El artículo 14.1 nos dice que los deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. En este sentido, a pesar que ha habido despojo por parte de los *koyomej* (extranjeros o mestizos) , (más de 1500 hectáreas en Cuetzalan) una gran parte de la población indígena mantiene sus tierras en una muy pequeña propiedad.

CONCLUSION

Nos dice el Protocolo de Actuación¹⁶citando al Convenio 169 de la OIT dice respecto a los derechos de los pueblos indígenas:

El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena, y éste ha sido uno de los derechos más demandados por los pueblos... A partir del control de convencionalidad al que están obligados las y los jueces y del principio *pro persona* consagrado en el artículo 1o de la Constitución, en este tema es de particular relevancia recurrir al Convenio 169 de la OIT que establece en su artículo 13 que el gobierno respetará la

¹⁶ Protocolo de Actuación para quienes imparten justicia en caso de involucrar derechos individuales de personas, comunidades y pueblos indígenas. Suprema Corte de Justicia de la Nación.

importancia que para las culturas y valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o territorios que ocupen o usen de alguna manera, y define el concepto de territorio como la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna manera. Podemos ver que esta definición **va más allá del concepto de tierra como un bien de mercado ya que hace referencia a la dimensión vital y simbólica que tiene ese espacio para la reproducción de las culturas...**

Con la argumentación anterior este peritaje antropológico concluye que para esclarecer la cuestión planteada para definir la identidad cultural del pueblo indígena maseual, el territorio en que viven los grupos domésticos indígenas, tiene una dimensión vital y simbólica para la reproducción de la cultura. La población indígena nahua, de la SNP, vive principalmente del campo y se organiza *grupos domésticos* dominantes en la estructura económica y social a veces compuesto por familias extensas con marcado patrilocalismo.

El territorio como expresión espacial de la identidad de los pueblos indígenas:

- Es el espacio donde históricamente han vivido, y siguen viviendo los grupos con una matriz mesoamericana de la cultura.
- Es el lugar en donde los grupos domésticos han aprovechado y aprovechan los recursos naturales a la manera indígena donde han adaptado la cultura del maíz mesoamericana a los distintos ecosistemas, así como los nuevos cultivos introducidos desde hace más de 100 años. El territorio es el espacio vital identitario para la reproducción de la biocultura maseual..
- La identidad cultural de los pueblos indígenas hoy en día está determinada por la **etno territorialidad que moviliza la dimensión simbólica** en todas las actividades de los grupos domésticos y colectivos en el territorio. Así cuando se siembra una milpa, se va de cacería, se entuba un manantial de los derechos territoriales y va dirigida a las autonomías y autodeterminación que está anclada en la constitución de un estado pluricultural o pluriétnico.
- La identidad cultural indígena territorializada se refleja en los sistemas cognitivos colectivos, (“conocimiento tradicional) en el ordenamiento espacial simbólico en etnocartografías con sus respectivas toponimias en general en su propio idioma; en las etnoclasificaciones y ordenamiento del territorio, en el concepto sagrado de una naturaleza con capacidad de agencia y que en los rituales hay que entrar en un proceso de reciprocidad;
- que la relación con la naturaleza implica entrar en una dimensión dialógica a través de los rituales .
- la conformación de los espacios productivos serranos: milpa- cafetal – monte - huerto familiar, requiere de tecnologías (por ejemplo el sistema milpa), de conocimientos, de clasificaciones étnicas de los recursos naturales circundantes como son el agua, la vegetación natural y la agrobiodiversidad (maíz, calabaza, chile , frijol quelites y aproximadamente múltiples especies y miles de variedades más). Estos conocimientos son transmitidos de generación en generación de manera oral. Por ello la *memoria biocultural* del territorio es el recurso intelectual más importante entre las culturas indígenas o tradicionales” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008:54). Esta memoria conforma igualmente

patrimonio biocultural” (Boege, 2008), que engloba de manera inexorable tres elementos, a) los recursos naturales incluyendo el agua, bióticos intervenidos en distintos grados, b) el uso de estos recursos naturales de acuerdo con patrones culturales, y c) y los agroecosistemas tradicionales, como la expresión de la diversidad biológica domesticada por los pueblos indígenas.

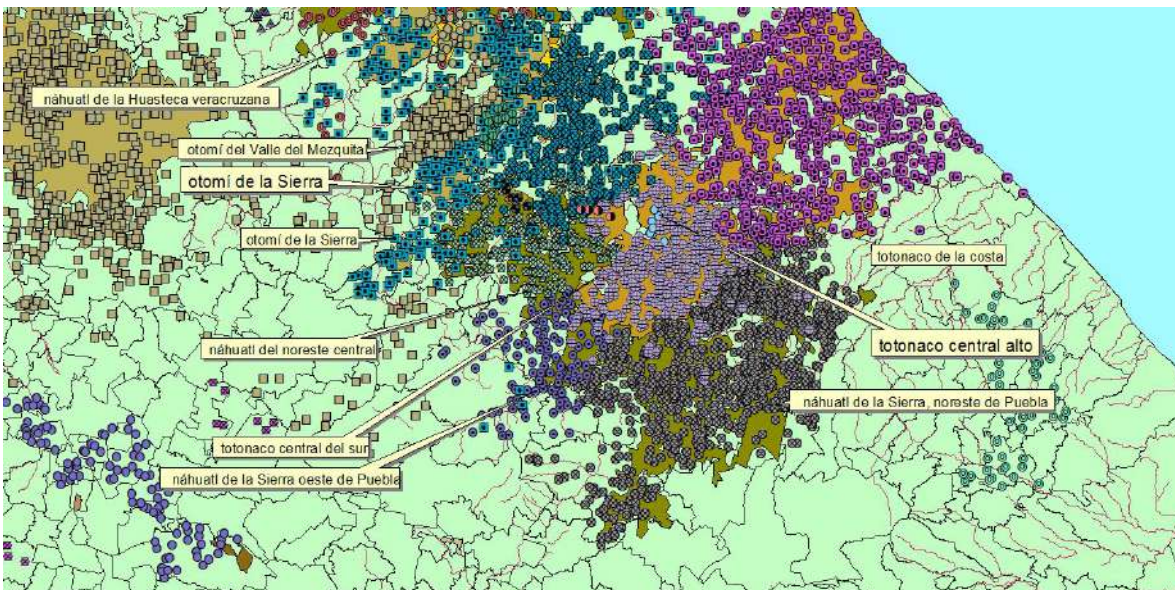
- Las estrategias de uso múltiple del territorio, su vegetación, sus fuentes de agua, sus suelos donde se busca un alto grado de autosuficiencia y la soberanía alimentaria son formas de aproximación al territorio, distintas a los monocultivos de la agricultura industrial.

Pregunta 4

Que diga el perito si la Sierra Norte de Puebla es territorio indígena y qué pueblos se encuentran asentados allí en la actualidad.

Para resolver esta pregunta presentamos los siguientes mapas elaborados específicamente para este peritaje:

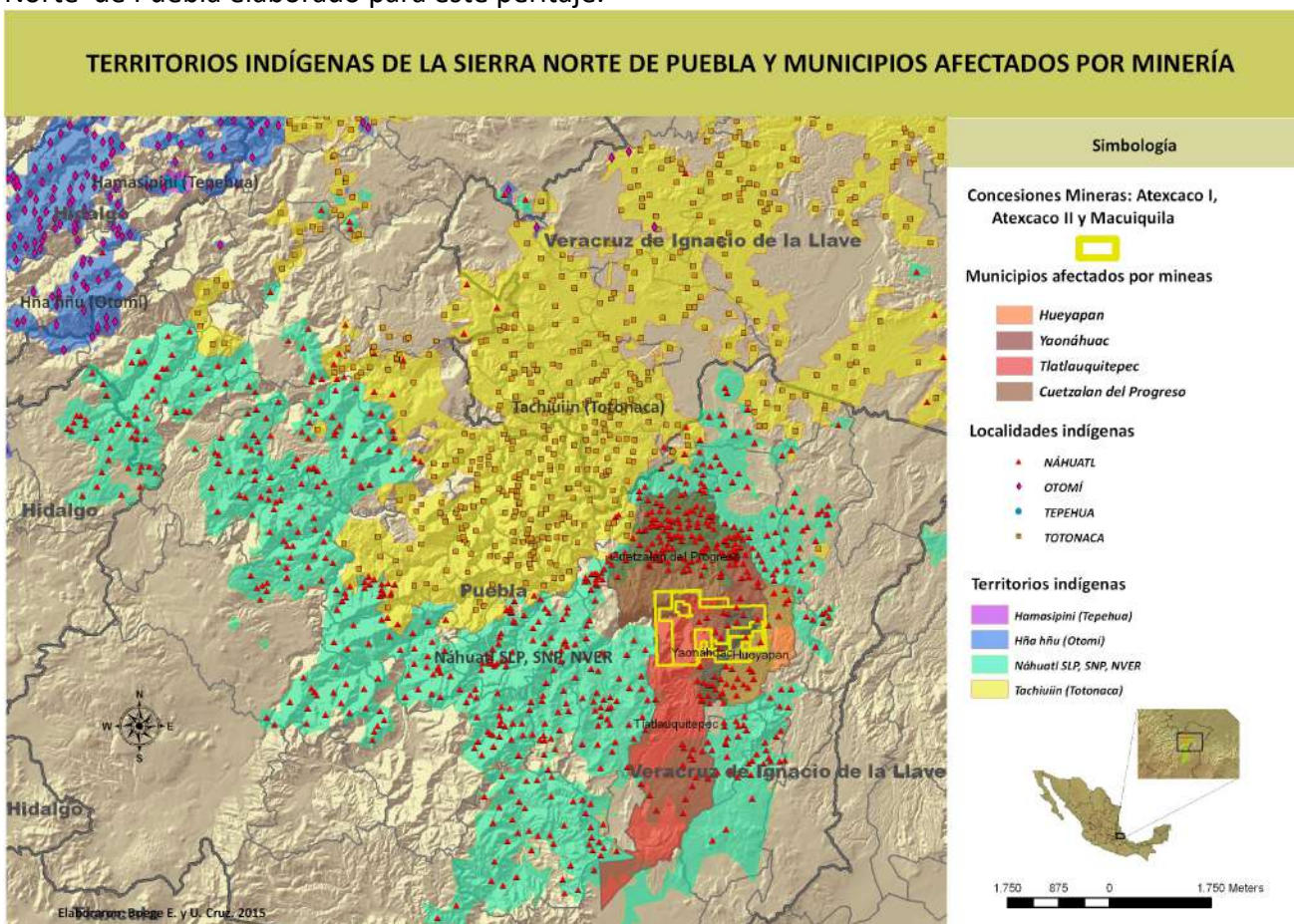
Mapa con localidades de los pueblos indígenas nahua de la Sierra Norte de Puebla, totonaca de la Sierra Norte de Puebla y planicies de Veracruz y otomí.



Fuentes: Boege 2008, Censo de Población y Vivienda 2000; Catálogo de Lenguas Indígenas 2008 INALI y Mapa Geoestadístico Municipal 2005 MGM 2005, Censo General de Población y Vivienda 2000.

El estudio de este mapa con los datos del INALI 2007 nos señala la presencia de tres pueblos indígenas diferentes que son vecinos y que ocupan gran parte de la Sierra Norte de Puebla : Nahua o *maseual*, totonaca o totonaku y otomí o hñahñu. Hay que señalar que los totonacos y otomí, trascienden las fronteras de Puebla extendiéndose hacia Veracruz y el estado de Hidalgo respectivamente.

A continuación presentamos el mapa de los territorios indígenas otomí, totonaco y de la Sierra Norte de Puebla elaborado para este peritaje.



Fuentes: Boege 2008, y Censo de Población y Vivienda 2010, Mapa Geoestadístico Municipal 2005 MGM 2005, XII y XIII Censo General de Población y Vivienda 2010.

Actualmente, la población nahua ocupa a nivel nacional el primer lugar en términos de número de habitantes indígenas; asimismo el estado de Puebla es donde mayor número de... siendo mayoritaria en la Sierra Norte de Puebla

Pregunta 5

Que el perito delimite el actual territorio indígena del pueblo *maseual* o nahua de la Sierra Norte de Puebla, esto es, que refiera los municipios del Estado de Puebla que en la actualidad dicho territorio comprende a fin de explicar la conexión territorial entre ese pueblo y su territorio.

Para resolver esta pregunta presentamos una tabla de los municipios indígenas con presencia indígena (menos de 40 %, pero más de 30) , municipios netamente indígenas, con más de 40%, y municipios con población indígena dispersa.

Tabla : Municipios con población indígena en la Sierra Norte Puebla: Fuente INEGI Censo General de Población y Vivienda 2010.

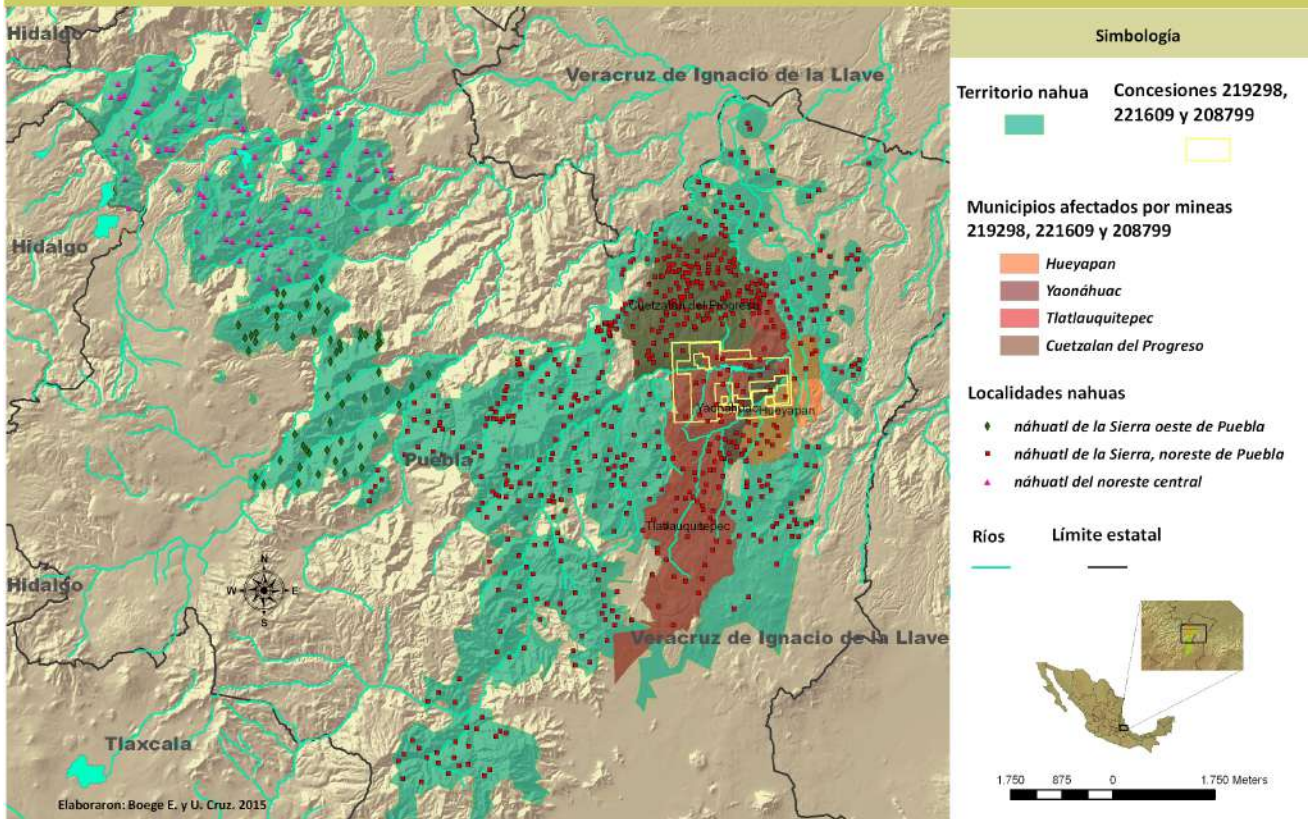
NOM_ENT	NOM_MUN	NOMTIPO	POBTOT	POB_INDI	% POB_IND
Puebla	Tlatlauquitepec	Mpio. con presencia indígena	51495	17592	34
Puebla	Cuetzalan del Progreso	Municipio indígena	47433	38926	82
Puebla	Tuzamapan de Galeana	Municipio indígena	5983	4944	83
Puebla	Jonotla	Municipio indígena	4598	3603	78
Puebla	Nauzontla	Mpio. con población indígena dispersa	3598	1415	39
Puebla	Yaonáhuac	Municipio indígena	7514	6088	81
Puebla	Hueyapan	Municipio indígena	11868	11606	98
Puebla	Ahuacatlán	Municipio indígena	14754	14300	97
Puebla	Ahuazotepec	Mpio. con población indígena dispersa	10457	211	2
Puebla	Amixtlán	Municipio indígena	5004	4517	90
Puebla	Atempan	Municipio indígena	25386	17734	70
Puebla	Ayotoxco de Guerrero	Municipio indígena	8153	4245	52
Puebla	Camocuautla	Municipio indígena	2476	2473	100
Puebla	Caxhuacan	Municipio indígena	3791	3637	96

Puebla	Coatepec	Municipio indígena	758	758	100
Puebla	Cuautempan	Municipio indígena	9212	8518	92
Puebla	Cuyoaco	Mpio. con población indígena dispersa	15367	583	4
Puebla	Chiconcuautla	Municipio indígena	15767	13355	85
Puebla	Chignautla	Mpio. con presencia indígena	30254	10868	36
Puebla	Francisco Z Mena	Mpio. con población indígena dispersa	16270	2649	16
Puebla	Hermenegildo Galeana	Municipio indígena	7718	6830	88
Puebla	Huauchinango	Mpio. con presencia indígena	97753	39044	40
Puebla	Huehuetla	Municipio indígena	15689	14991	96
Puebla	Huehuetlán el Chico	Mpio. con población indígena dispersa	8679	61	1
Puebla	Hueytamalco	Mpio. con población indígena dispersa	26689	3975	15
Puebla	Hueytlalpan	Municipio indígena	5734	5526	96
Puebla	Huitzilán de Serdán	Municipio indígena	13982	12392	89
Puebla	Atlequizayan	Municipio indígena	2833	2826	100
Puebla	Ixtacamaxtitlán	Mpio. con presencia indígena	25326	6210	25
Puebla	Ixtepec	Municipio indígena	6811	6782	100
Puebla	Jalpan	Mpio. con población indígena dispersa	12547	2990	24
Puebla	Jopala	Municipio indígena	12997	10963	84
Puebla	Juan Galindo	Mpio. con población indígena dispersa	10213	2769	27
Puebla	Naupan	Municipio indígena	9707	9617	99
Puebla	Olintla	Municipio indígena	11641	11562	99
Puebla	Pahuatlán	Municipio indígena	20618	11616	56
Puebla	Pantepec	Municipio indígena	18435	11169	61
Puebla	San Felipe Tepatlán	Municipio indígena	4120	3578	87
Puebla	Tenampulco	Mpio. con población indígena dispersa	6772	2582	38
Puebla	Tepango de Rodríguez	Municipio indígena	4244	4086	96
Puebla	Tepetzintla	Municipio indígena	10240	10120	99
Puebla	Tetela de Ocampo	Mpio. con presencia indígena	25793	8794	34

Puebla	Teteles de Avila Castillo	Mpio. con población indígena dispersa	5689	1925	34
Puebla	Teziutlán	Mpio con presencia indígena	92246	13609	15
Puebla	Tlacuilotepec	Mpio. con presencia indígena	17115	6384	37
Puebla	Tlaola	Municipio indígena	19826	16737	84
Puebla	Tlapacoaya	Municipio indígena	6406	4595	72
Puebla	Venustiano Carranza	Mpio. con población indígena dispersa	27890	3549	13
Puebla	Xicotepec	Mpio con presencia indígena	75601	10610	14
Puebla	Xochiapulco	Municipio indígena	3911	2608	67
Puebla	Xochitlán de Vicente Suárez	Municipio indígena	12249	11676	95
Puebla	Zacapoaxtla	Municipio indígena	53295	36009	68
Puebla	Zacatlán	Mpio. con presencia indígena	76296	15236	20
Puebla	Zapotitlán de Méndez	Municipio indígena	5608	5049	90
Puebla	Zaragoza	Mpio. con población indígena dispersa	15444	2284	15
Puebla	Zihuateutla	Municipio indígena	12530	6576	52
Puebla	Zongozotla	Municipio indígena	4599	4552	99
Puebla	Zoquiapan	Municipio indígena	2639	2403	91
Puebla	Amixtlán	Municipio indígena	5004	4517	90
Puebla	Aquixtla	Mpio. con población indígena dispersa	7848	783	10

El siguiente mapa preparado para con la metodología señalada en la introducción para este peritaje nos revela un territorio relativamente compacto

TERRITORIO NAHUA Y SUS LOCALIDADES, SIERRA NORTE DE PUEBLA



Fuentes: Boege 2008, Censo de Población y Vivienda 2010 y Mapa Geoestadístico Municipal 2005 MGM 2005.

Como territorio maseual de la Sierra Norte de Puebla abarca **306 357 hectáreas**

Cabe señalar que el territorio es como un anfiteatro serrano que mira principalmente al golfo de México. En este el mapa se puede que la concesion minera es parte de la cabezas de cuenca y cuyos rios que se extienden de sur a norte nor_este pasan por una zona densamente poblada.

CONCLUSIÓN:

Tomando en cuenta los preceptos de tierras y territorios de la Constitución ampliados por el Convenio 169 de la OIT, así como los dos protocolos de la SCJN respecto a los pueblos indígenas y el que se refiere específicamente a los pueblos indígenas y los megaproyectos, este peritaje se abocó a vincular las localidades, las tierras **que tradicionalmente ocupan** y conformar el territorio en la **totalidad del hábitat** (es decir donde viven).

Con esta metodología se crearon mapas con las georreferencias que nos proporciona el INEGI, de las localidades indígenas con contigüidad sobreponiendo el registro agrario cuando se presentan núcleos agrarios. En el caso para los nahuas de la sierra la abrumadora mayoría de las unidades de tierras son de (muy) pequeña propiedad. Se utilizó con frecuencia el límite municipal de los municipios indígenas a los cuales se le agregaron las localidades indígenas contiguas mayoritarias de un municipio adyacente que según el INEGI “con población indígena”.

Como se puede observar en los mapas anteriores se trata un territorio interconectado, densamente poblado con máxima contigüidad entre localidad y localidad.

PREGUNTA 6

Que diga el perito cuál es la composición poblacional en el territorio del pueblo *maseual* o nahua de la Sierra Norte de Puebla respecto al uso de la lengua indígena.

Para el peritaje se hizo una revisión del Catálogo de Población Indígena de acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda 2010, lo que arrojó para la Sierra Norte de Puebla la cantidad de 1137 localidades de 40% y más de población maseual que suma 429 227 habitantes de un total 504 782 habitantes, esto es con una presencia de más del 80% en el territorio así definido.

Pregunta 7

Que diga el perito cuáles son y cómo se manejan los recursos naturales tradicionalmente utilizados por el pueblo *maseual* o nahua de la Sierra Norte de Puebla, particularmente lo relativo a los manantiales, ríos, cerros y bosques.

En este apartado me voy a referir principalmente a la gestión del agua, ya que los demás recursos ya se describieron cuando se habló cuando se trató el ordenamiento indígena del *kuajta*, *kuajtakiloyan*, de *mili* milpa, y del huerto familiar. Respecto al concepción del cerro, véase siguiente pregunta.

La asamblea y la faena: saberes y representaciones sociales para la gestión comunitaria del agua.

Dentro concepciones del mundo de los pueblos indígenas, el pensamiento y actuar colectivo constituyen la base de la identidad que se encuentran protegidos por principios y regulaciones éticas basados en el respeto (Tovar, 2004) y la reciprocidad hacia el ser humano y la naturaleza (Castilleja, 2011). Esto está en la base de las decisiones colectivas y su colaboración social que dan forma a las asambleas y a las faenas para el manejo comunitario del agua.

Sin estas dos figuras de participación y colaboración no es posible entender cómo operan los sistemas de agua potable en las comunidades de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla. A diferencia de las relaciones sociales que se entretienen en las sociedades basadas en el consumo, la productividad, la eficiencia, y sobre todo en el individualismo, los saberes tradicionales de las culturas indígenas funcionan bajo dos principios éticos heredados y que se practican tanto en su relación con otros seres humanos como con la naturaleza: la reciprocidad y el respeto.

En un entorno en donde la precariedad es recurrente, como es el caso de las comunidades indígenas de casi todo el mundo, la posibilidad de intercambiar trabajo por servicio, sin pasar por la monetarización se vuelve un instrumento muy eficaz. La faena o el *maj-timojsenpaleuikan* o mano vuelta o ayuda mutua, obedece al sentido de reciprocidad que también se expresa en pedir permiso a la tierra o al agua para poder usarla, o a respetar al *tajpixkej* (víbora) de los manantiales para que no se acabe el agua y la proteja. En este sentido y entendiendo la ayuda mutua como una práctica que involucra creencias, valores y saberes, la faena o ayuda mutua pareciera una condición indispensable para la gestión del agua entre el pueblo *maseual*.

La asamblea se constituye como el órgano colectivo máximo en la toma de decisiones para la gestión del agua y está formada por todos los usuarios de cada comunidad. En esta instancia se nombra o cambia al comité encargado de la operación, se fijan las tarifas de conexión y para tener el servicio, se autorizan las nuevas tomas, se determinan las funciones del comité el cual tiene que mantener informada a la asamblea de todo lo relacionado con la operación y mantenimiento del sistema y toma decisiones en caso de conflictos entre usuarios. Las asambleas se llevan a cabo en idioma *kopaj* (náhuatl) y solo cuando asiste algún tipo de autoridad mestiza se traduce al español.

A pesar de que se han establecido tarifas para que sean cobrados por los miembros del comité (cada comité local cuenta con un tesorero), estas son simbólicas y la cobranza de estas tarifas muchas de las veces no alcanza el 30 % de usuarios por lo que no se cuenta con recursos económicos suficientes para solventar los gastos que requiere la operación de los sistemas (por ejemplo el salario de los miembros del comité) ni tampoco para adquirir los materiales para el mantenimiento. Sin embargo, los sistemas operan y las necesidades propias de este tipo de sistemas se van solventando "*ad casum*" para lo que se cita a asamblea de usuarios (a la que normalmente asisten la mayoría) en donde se expone el problema y los recursos necesarios para solventarlo. La asamblea decide los montos que tendrán que aportar cada uno de los usuarios y en caso de que alguno no pueda solventar con recursos financieros, aportará las faenas necesarias para cumplir con lo requerido y la comunidad tenga el servicio lo más rápidamente posible.

No se ha dado el caso de que a alguna familia se le suspenda el servicio por no pagar la tarifa establecida ya que a decir de los propios miembros del comité, "el agua no se le niega a nadie" aunque sí son señalados como usuarios incumplidos en la asamblea.

A diferencia de otras experiencias como el caso de Temoaya, en el Estado de México, los comités locales de agua no están relacionados con el sistema de cargos religiosos de las comunidades, sin embargo, sí existe interacción entre estas dos estructuras sociales y la autoridad auxiliar municipal como por ejemplo cuando se trata de convocar a asamblea y se utiliza el equipo de sonido de la iglesia o de la

presidencia auxiliar municipal o cuando se concertan las asambleas sin que se sobrepongan con actividades de tipo religioso.

Los acuerdos tomados en asamblea son de forma abierta y por mayoría de votos. Estos acuerdos son respetados por todos ya que se reconoce a la asamblea como la máxima autoridad colectiva para la gestión del agua.

La gestión pluricultural del agua

Como se ha observado, el agua en el territorio no obedece solo a una sola lógica cultural. Saberes desde la gestión tecno-burocrática y conocimiento local son aplicados en su manejo a partir de acuerdos entre autoridades y comunidades y de forma interna entre comunidades utilizando estrategias como la asamblea y los comités que son los responsables de operar los sistemas de abastecimiento de agua.

La gestión pluricultural del agua parte de la base de generar un diálogo de saberes en donde diversas formas de entender la realidad, que tienen como referente racionalidades diferentes, como es el caso de la forma tecno-burocrática desde el ayuntamiento y la lógica de gestión desde las comunidades indígenas, se integran para lograr finalidades comunes como es el caso de contar con el servicio de agua potable. Este diálogo o interacción de racionalidades diferentes conduce a la generación de capacidades propias para la autogestión de cada comunidad (Leff, 2002) al contrastar lo que se sabe con las nuevas experiencias lo que puede conducir a valorar el patrimonio cultural y tienda a defenderlo, aunque también puede suceder lo contrario, que se pierdan estos referentes históricamente heredados cuando una racionalidad se sobrepone a la otra.

A pesar de las dos visiones comparten el interés de que todos los usuarios reciban el agua de forma constante y de calidad, la forma de hacerlo cambia y puede resultar en algunos casos contradictoria como el no considerar que hay algunos *apamej* sagrados y que la construcción de infraestructura de captación de agua puede resultar ofensiva y transgresora de creencias locales.

La coexistencia de sistemas de significados diferentes (Geertz, 1987), conducen a la transformación de las culturas en interacción y es así como en la gestión del agua desde las comunidades se pueden observar prácticas como la cloración para la desinfección o el uso de detergentes en lugar del empleo del *amole* o *barbasco* para el lavado de ropa. El problema que se presenta en estos casos es la falta de información de lo que sucede con el agua y los efectos adversos de la contaminación en los sistemas naturales en los que se desecha. Cuando los saberes no ha sido resultado de la experiencia y la observación de la naturaleza (Broda, 1991), sino han sido trasladados de forma descontextualizada, resulta muy difícil entender las consecuencias de la práctica de esa tecnología; lo mismo sucede con el uso de pesticidas u otros productos de alto impacto a la salud y el ambiente.

La gestión del agua en Cuetzalan se puede considerar como pluricultural porque coexisten dos racionalidades: la tecno- burocrática y la comunitaria. Ambas coexisten en continua tensión entre la funcionalidad basada en la eficiencia y rentabilidad y la otra, basada en los principios de reciprocidad y respeto en donde la eficiencia y rentabilidad no siempre son los criterios que determinan las decisiones.

La experiencia que han ido adquiriendo las comunidades en la gestión de su agua ha derivado en posturas de defensa ante lo que consideran que es suyo y que no permitirían que la autoridad municipal manejara estos sistemas al considerar que en caso de que así fuera, ésta aplicaría criterios discrecionales y políticos para la asignación de recursos, resolución de conflictos y atención a los usuarios.

En un territorio en donde conviven 2 tipos de tenencia del suelo, el privado y el comunal, el agua es entendida como “sin dueño” y de acceso libre a pesar de que los manantiales o fuentes de agua están en predios privados “con dueño” con quien se conviene la “cesión” del manantial a la comunidad y en el menor de los casos, el predio se adquiere con recursos de la comunidad representada por la asamblea de usuarios.

Algo que vale la pena resaltar es que en la representación del territorio por las comunidades siempre aparecen tres referentes fundamentales: La iglesia, los manantiales y ríos y los caminos. A diferencia de quien habita en una zona urbana, para quienes habitan en áreas no urbanas, el agua se convierte en un referente de ubicación espacial y en caso de falta del servicio, siempre habrá la opción de recurrir a esas fuentes de agua (manantiales, arroyos o ríos) como lo hicieron las generaciones pasadas.

Como una parte fundamental en la gestión del agua, a diferencia de los sistemas operadores de agua municipales es que las ceremonias de bendición a los manantiales que se llevan a cabo el 3 de mayo, está a cargo de los comités de agua, acto al que asisten la mayoría de los habitantes que dependen del manantial en cuestión, como resultado de la aplicación de los saberes y creencias locales en la gestión del agua.

Las comunidades, en ese sentido, las comunidades indígenas han sabido adaptarse a todas estas lógicas ajustando sus comportamientos (Bartolomé, 1997), apropiándose de lo “nuevo” para continuar construyendo procesos identitarios vivos y transformadores. El territorio es, al final de cuentas, el imaginario en el tiempo y en el espacio producto de una transformación dialéctica y de interdefinición entre el ser humano y la naturaleza, vinculada a las relaciones de poder (Barrera-Bassols, 2009). Estas representaciones sociales son expresiones de un territorio ideologizado y determinado culturalmente (García, 1987).

Pregunta 8

Que explique el perito el simbolismo e importancia que juegan los manantiales y los cerros en la cosmovisión del pueblo *maseual* o nahua de la Sierra Norte de Puebla.

Cosmos, conocimiento y prácticas tradicionales indígenas ligadas a la relación ser humano-agua.

El término nahuatl que expresa mejor la idea de cosmos es sin duda *semanauak*, que los nahuas traducen por « universo ». Etimológicamente, *semanauak* proviene de *sen* (« uno »), de *at* (« agua ») y de *-nauak* (« junto a ») y expresa la idea de un mundo integrado rodeado por las aguas. Dentro del cosmos está comprendido todo el universo sensible, (*taltikpak* – ‘sobre la tierra’). es decir lo que se puede ver, oler, tocar a la superficie de la tierra (*talmanik* – ‘en la tierra plana’). El cosmos se continúa también en espacios-tiempos más allá del universo sensible. Se trata principalmente de los mundos subterráneos (*talijtik* ‘bajo la tierra’) a los que podemos acceder por las grutas (*tekal*). Incluye también el mundo nocturno, en el que vuela el buho (*kuoujxaxaka*), avatar de los brujos (*nahualmej*) y donde circulan libremente los duendes, el ‘pueblo-venado’ (*masakamej*) y el ‘pueblo de los cerros’ (*tepeuanimej*). También durante la noche es cuando los humanos pueden entrar en contacto más fácilmente con el más allá, mediante los sueños (*kochita* ‘dormir-ver’) : que sean involuntarios, como para el común de los mortales, o provocados, como para los adivinos-curanderos (*tapajtianij*).

A un nivel más abstracto, la tierra (*taltikpak*, *talmanik*) es la base del universo, su representación formal, plana, el escenario donde se desarrolla toda la actividad humana. Mientras que Dios y los santos viven en el cielo (*iluikak*) y que la mayor parte de los seres sobrenaturales tienen como morada habitual el inframundo. A la Tierra se le invoca con este nombre de *taltikpak*, como a un ser dotado de personalidad propia cuando se hacen las ofrendas para las siembras (Luppo, 1995 : 207). En la tierra más abstracta, *talmanik*, se conocen dos puntos cardinales cósmicos : el este (*tonalkisayampa* ‘donde sale el sol’) y el oeste (*tonalkalakiampa* ‘donde el sol entra en casa’)

Para los pueblos indígenas, y en particular para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, el agua es parte fundamental para la concepción de la vida, las relaciones humanas y la construcción del territorio.

Mientras que para la visión occidental el manejo del agua está regido por criterios utilitarios, para la cosmovisión indígena prevalece lo sagrado (Ávila, 1996), sin olvidar desde luego la necesidad vital del agua para preservar la vida. En el mundo occidental el agua es considerada como factor de desarrollo y se le conceptualiza como un objeto que puede administrarse entendiendo éste como un “recurso”. El agua, al ser “cosificada” (Leff, 2004), puede ser mercantilizada y sirve como elemento de poder económico y político.

Para la cosmovisión indígena, el agua está envuelta en una percepción sagrada; es un ser vivo, tiene fuerza vital y es capaz de conectar las distintas dimensiones que estructuran el mundo; el agua es más que solo límites o puntos geográficos, es parte constituyente del territorio y ha sido muy importante en la construcción de redes sociales que son en sí mismas generadoras de la visión colectiva de los elementos de la naturaleza y por lo tanto, de la propiedad del agua (Ávila, 2006).

El agua, es pues, parte integrante de la vida cotidiana desde la percepción de las comunidades indígenas, a la cual hay que pedirle permiso para ser usada, no tiene dueño y forma parte de las representaciones personificadas de “lo natural” al ser un ente vivo, un ser divino, base de la complementariedad y reciprocidad y como recreador social (Iza, en UNESCO 2007).

Los saberes compartidos de la población indígena del territorio de la Sierra Nororiental de Puebla siempre son referidos a los abuelos en consistencia con su memoria histórica colectiva (Giménez, 1997) y recreados por las experiencias de cada uno de ellos para reconstruir cotidianamente su cultura incorporando nuevas realidades desde la religión, lo social, lo económico y lo tecnológico. Muestran una cultura dinámica y en continuo cambio pero siempre conservando núcleos “duros” (López, 1996) que construyen identidad, pertenencia y sentido de lo colectivo como es el caso del agua como un ser vivo.

Hay evidentes diferencias interpersonales cuando intentan explicar el qué significa que el agua esté viva, sin embargo, en ningún momento se duda de que lo esté constituyendo lo que se llama conocimiento compartido (Giménez, 2007) y es claro que en el intento de argumentar las posibles razones, en ningún momento se recurre a referentes biológicos o genéticos y mucho menos evolutivos. Las explicaciones surgen a partir de sus referentes como que el agua nace de la madre tierra, que también está viva y gracias a eso, nosotros estamos vivos.

El referente epistémico con el cual se construye la realidad del pensamiento indígena, no es el mismo, ni opera igual que nuestro referente basado en una lógica de racionalidad tecnocientífica y por lo tanto, no puede ser valorada y enjuiciada desde ahí.

Desde el pensamiento indígena, dominado por los principios de **reciprocidad**, (*maj timojsenpaleuikan*) y respeto (*takachiuaj*) construidos desde procesos históricos y situacionales (Bartolomé, 1997), resguardados, recreados y transmitidos de generación en generación, el agua mantiene viva a la madre tierra y la madre tierra mantiene viva al agua y si alguna muere o falta, las plantas y los animales junto con el hombre también mueren.

La reciprocidad explica los vínculos intercomunitarios que constituyen la estructura de la organización social que regula sus relaciones y éstas con el entorno natural generando un entramado a través del cual se transmiten y recrean las maneras de percibir y entender su realidad (Castilleja, 2011). Este principio explica “el carácter propiciatorio y de protección reconocido en ciertas prácticas rituales mediante las cuales se interactúa con la naturaleza: rituales para la bendición de la semilla, el ofrecimiento de primicias y de cosecha, el cuidado de las fuentes de agua, los conjuntos ante la amenaza del mal tiempo, borrascas y tormentas” (Castilleja, 2011:408).

Desde la perspectiva , el agua como ente vivo, necesita ser cuidada y protegida y por eso tiene *tajpixke* (guardián) que es la *kouat* (víbora) que también debe ser protegida por el *maseualmej* y por eso los abuelos enseñan que nunca hay que matar a la víbora porque se acaba el agua.

Para los *maseualmej*, como iguales, hay que pedir permiso cuando usa el agua, porque el agua siente; percibe sus estados de ánimo y por eso la respeta, no la golpea, ni la ofende. Los *apamej* y *ameyalmej*¹⁷ deben ser protegidos con la cruz, para que siempre haya agua limpia; su

¹⁷ *Apamej* y *ameyalmej*: manantiales

relación se ritualiza viviendo simbólicamente su convivencia entrelazando lo sagrado con lo utilitario.

Mientras que para la visión occidental, la realidad tiende a objetivarse y fragmentarse, para los *maseualmej*, ésta se recrea a través de símbolos y representaciones sociales complejas como la concepción del ciclo del agua o el *milaj*.

Apamej (manantiales): lugares sagrados.

Los manantiales son espacios muy importantes para los *maseualmej* al ser el sitio en donde el agua emana de la madre tierra que está viva. En los *apaj*, se llevan a cabo rituales o celebraciones en donde las cosmovisiones *maseualmej* y judeocristianas tienen su representación social en la cruz que es colocada también cuando se construye una represa o una caja de agua, y cada 3 de mayo son bendecidas y se les colocan flores ofreciendo oraciones en kopa o español para pedir que siempre haya agua.

Los *apamej*, *ameyalmej* y cajas de agua son protegidas con una cruz.



De acuerdo a indígenas la cruz el sol (los braceros e culto al fuego de cruz) “además de

representaban por medio de 5 puntos dispuestos como el número cinco de los dados, es decir, un punto central y 4 distribuidos en cada uno de los puntos cardinales donde ellos colocaban una deidad...la unión de estos cinco puntos se hacía en dos líneas rectas que se cruzaban en el punto central originándose así la cruz. La triple representación de este símbolo valía para la región del cielo, la tierra y el mundo de los muertos que estaba debajo de la tierra. Así quedaba simbolizado el universo indígena”¹⁸

José Corona Núñez, para los significaba el fuego y por ende, incensarios ocupados en el tienen perforaciones en forma

ser un símbolo del universo que

La cruz cristiana reúne en sí el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, de la tierra y de las lluvias, se le invoca como “nuestra madre”, “nuestra señora de los mantenimientos” y se adorna con guirnaldas, flores y panes (Broda: 1992:476). En el territorio indígena predomina el simbolismo del agua (cruces de agua) que están pintadas de color azul y que se colocan en los manantiales y cajas de agua que son bendecidas cada 3 de mayo por toda la comunidad como uno de los actos más importantes junto con la celebración de los difuntos el 1 de noviembre.

¹⁸ José Corona Núñez, *Religiones Indígenas y Cristianismo*, INAH

Un territorio construido en relación con el agua y los cerros.

Dos son los elementos constitutivos del territorio simbólico, son el agua y los cerros.

Las dos palabras *atl* (agua) y *tepetl* (cerro) componen la palabra *altepetl* que designaba, entre los aztecas, la comunidad local precolombina y son objeto de innumerables representaciones en los códices precolombinos, particularmente en los topónimos de la ciudades. Una comunidad no puede existir sin una fuente de permanente de agua, y sin una montaña con laderas cultivables, y que trae la lluvia indispensable a la agricultura son los elementos del paisaje, los únicos a los que se aplica la metáfora (metáfora es algo que permite entender y experimentarlo en términos de otra cosa) del cuerpo humano. (Beaucage 2012 : 141)

La toponimia del territorio indígena expresa su intensa relación con el agua. Al hacer un análisis de los nombres de las poblaciones del municipio (topónimos), podemos darnos cuenta que de las 166 poblaciones, 34 de estas (20 %), tienen que ver o se relacionan con el agua, y resulta muy interesante que los referentes del territorio de lo *maseualmej* son las iglesias, al igual que los caminos, los ríos y los manantiales.

Ejemplos de nombres de Poblaciones en el municipio de Cuetzalan cuyo nombre está relacionado con el agua

Alahuacapan	Manantial donde hay carboncillos
Ayotzinapan	Manantial de tortugas
Pahpatapan	Manantial de papatla (platanillo)
Tzicuilan	Donde salpica el agua
Tzinacapan	Fuente de murciélago
Xalpanat	Manantial de arena
Atexolahua	El agua que sobre su curso tiene piedras resbalosas
Tzanatco	Manantial de tzanat
Atmolon	Agua que hierve
Pesmapan	Manantial de pesma (helecho arborescente)
Quezapa	pierna del cerro
Chicueyaco	Ocho manantiales
Zoquiapan	Manantial lodoso
Santioapan	Manantiales de los santos
Pilinchaco	El agua de los pilinches
Apazapan	N/D
Tenkikisapan	N/D
Atepatahua	Donde el agua se extiende
Atalpan	el agua que tiene tierra
Atecalan	Desconocido
Achiauta	Pantanoso
Atechayan	Desconocido

Tagchinolapa	manantial quemado
Xaltipanapa	Lugar del manantial arenoso
Atequiza	agua que brota de las piedras
Tixapan	Agua que tiene masa
Chauta	Pantanosos
Atepolihui (Ostocapal)	agua que se pierde entre las piedras
Xiliapan	manantial de los acociles (Crustáceos)
Tecolapa	Agua que tiene brazas
Atzinta	al pie del agua
Pinolaco	N/D
Xiliapan	fuentes de acociles
Cuichat	Agua turbia
Mecapalapan	lugar a donde llevaban el agua

La construcción compleja de la relación agua- ser humano

Desde la cosmovisión *maseualmej* (Toledo, 2002) explicar el dónde, el cuándo, el cómo, el porqué, el para quién y el para qué cuando se refieren al agua en el territorio se hace pensando también con relación al *talokan* (inframundo) cuya entrada son las *ostokmej* (grutas) por donde se va el agua y se generan las neblinas. Tomar el agua con delicadeza (*nemachpiaj - at*), no jugar con el agua (*amoj - shikauiltij - at*) es imprescindible para respetarla (*takachiuaj - at*).

La milpa (*milaj*) es el producto de la experiencia de por lo menos 300 generaciones indígenas en Mesoamérica (Boege, 2008) y que se gestó desde una infinidad de condiciones climáticas, tipos de suelo y contextos bioculturales. En prácticamente todo el territorio indígena de la zona media y baja, se hacen dos siembras al año gracias al intenso régimen pluviométrico que supera los 4,500 mm anuales: *tatokalis* (siembra de frío) y *xopamil* (siembra de lluvia). En el *milaj* se conjuntan amplios y complejos conocimientos del ciclo temporal del agua, atributos del suelo, prácticas y tiempos para el cultivo, selección de semilla, control de depredadores y creencias sincréticas desde lo indígena y lo judeocristiano.

A partir de la humedad provocada por los nortes, e inmediatamente después de cosechar el maíz, se prepara la tierra y se le pide permiso haciendo una cruz en el lado izquierdo de la parcela y se hace una oración a dios para la siguiente siembra (*tatokalis*) dominada por neblinas y tiempo frío, previamente se bendicen las semillas que han sido seleccionadas previamente de la cosecha anterior. La siembra se hace mientras hay humedad en el suelo y con la ausencia de agua y la llegada del viento caliente (*tonalejkat*) hay que aterrizar para evitar que la siguiente época de lluvias deje desnudas las raíces. En plena época de lluvias, y la llegada de los *kiouteyomej* hay que doblar la milpa para que termine de secarse y no se *poxke* (pudra con hongos). El *xopamil* depende de que disminuya un período corto la lluvia (primeros días de agosto) y con ese calor de la tierra se acelere la germinación. Como se puede observar, el proceso del *milaj* se va decidiendo a partir de saberes locales en donde el agua determina los ritmos y prácticas aplicadas.

El agua desde los saberes locales

Desde la cosmovisión local y su práctica cotidiana, los conceptos centrales en la relación con el agua son:

- **El agua**
 - El agua está viva porque nace de la tierra que igual está viva.
 - La víbora es la *tajpixkej* (guardián) del *apaj* o *ameyal*.
 - La tortuga (*ayotsin*) produce le agua.
 - La tierra está sobre el agua.
 - Los *kiouteyomej* son los dueños del agua (generan rayos y truenos).
 - El *talokan* es la otra vida...viven otros seres.
 - Se le respeta.
 - Se conversa con el agua y se le pide permiso y otras cosas.
 - No sé nada en lugares sagrados.
 - Cuando se usa el agua se persigna y se le pide permiso.
 - Uso para cocinar, lavarse, agua de lluvia para siembra
 - Tener agua es más costoso (tubería, llaves, tanques) que ir por ella al *aichkual*.
 - Es bendecida y se hacen alabanzas y ofrendas el tres de mayo, el día de San Juan y San Isidro Labrador.
 - Se instala la cruz y se ponen flores (*chamakij*) al igual que los ameyales, aichkualmej y cajas de agua.
 - El agua del *apaj* debe tomarse con cuidado para no ensuciarla.
 - Los manantiales, al igual que los pilangones y los lavaderos, eran sitios de reunión, sobre todo de mujeres y niños en donde dialogaban sobre lo que pasaba en la comunidad y había horarios para bañarse entre hombres y mujeres y niños.
 - El camino entre la casa y el ameyal se ocupaba para la enseñanza a los niños sobre la relación con la naturaleza.
 - Durante el año se iban usando ameyales y achicuales de acuerdo a la disponibilidad del agua.
 - Todos los manantiales tienen nombre de acuerdo a descriptores determinados.
 - Una cantidad importante de sitios y poblaciones de la zona hacen alusión al agua en su toponimia.
 - Usos de los distintos tipos de agua (*apaj*, *ameyal*, *aichkual*).
 - Existen manantiales y lugares sagrados (*naualapaj* por ejemplo)
 - El Ciclo del agua y el cultivo están relacionados.
 - Los *apamej* son el origen del agua.
- **Los Manantiales**
 - No se debe matar a la víbora porque se seca el *ameyal*.
 - Son lugares sagrados.
 - En los ameyales siempre debe ponerse una cruz como protección.
 - La víbora vive en los manantiales. *xochikouat*, *masakouat*, *ekouat*, *petakouat*.
 - En algunos manantiales se agota el agua en época de estiaje.
 - El agua del amele o ameyal es más fresca que el agua del aichkual.

- **Las Tormentas**

- Son producidas por los *kiouteyomej*. Hay *pipil kiouteyomej* y *tato kiouteyomej*.
- Los rayos pueden causar la muerte.
- Los rayos caen si estás haciendo actividades junto al agua o material de metal (chapote (rozar), tejer, sembrar...). Cuando hay tormenta hay que alejarse del del fogón.
- A los árboles con espinas no le caen los rayos. Como son los encinos (*auamej*), pimienta, carboncillo, o *ajkokuouit*.
- A partir de la observación y la experiencia se sabe cuándo habrá tormenta.
- Las personas se protegen en sus casas, tapándose la cabeza con un trapo...
- Cuando estás en el campo, se protegen abajo de arboles con espinas (cítricos, colorines, pochota o ceiba), evitando árboles grandes que atraen los rayos.
- Se suspenden las actividades y no te puedes peinar.

- **La lluvia**

- La Virgen o el santo hacen llover o paran la lluvia cuando el santo carga el agua en el *tsotsokol* (cántaro).
- El ciclo del agua se entiende en relación a la siembra del maíz, el frijol y la calabaza.
- A partir de la experiencia se sabe cuándo va a llover (*kiouitij*).
- se hacen alabanzas para que haya buenas lluvias
- Si llueve en exceso, o no llueve, se saca a la Virgen o al Santo patrón a las calles.

- **Los achicuales**

- Un achicual sin tortugas se pierde ya que ellas producen el agua.
- El agua sigue viva por estar en contacto con la tierra.
- Nace de la tierra, que también está viva.
- Sin agua no hay vida y está viva porque es parte de nosotros.
- Se sabe en donde localizar agua a partir de los sentidos.
- El Agua tiene dueño.
- Existen muchos tipos de agua. Ameyal, achicual, pozo, río, mar...
- En el agua corriente existen pescados, *xilimej*, *acamayas*.
- En aguas estancadas y corrientes viven los *kalamej* (ranas), *kueyamej* (ranas comestibles).
- El agua se escasea en mayo. (*tasotij at*). No se juega con el agua (*eliuis nikauiltij*).
- Solamente los árboles son los que refrescan la tierra y no se seca el arroyito, hay agua por allá. Por eso ahora ya se escasea el agua
- Hay un procedimiento para ubicar el sitio en donde se instalará el aichkual.
- Es útil en época de estiaje. Los abuelos lo saben hacer.
- El agua del aichkual se puede usar para consumo humano aunque ahora ya no se usa para este fin (antes la desinfectaban con cal).
- El *amole* (tubérculo) sirve para lavar la ropa ya que hace mucha espuma.
- El *aichkual* gasta menos jabón que el agua de manantial.
- Por sus características biofísicas se ubican a cierta distancia de las casas, siempre dentro del *kalsinta*.

- El agua de aichkual limpia mejor la ropa. Utilizaban el “kochinij” y esta hoja de papaya y este *ajmol*, unos que se vendían en la plaza, como así y le pegaban con piedra y así sacaban el jabón.
- Los *achkualmej* sirven para reservar agua para las épocas de estiaje.
- El procedimiento para construir el aichkual se transmite entre abuelos e hijos.
- Se siembran árboles que no tiren hojas y que retengan el agua como la Pesma, el *ajkokuouit*, *xokoyolij* y la mafafa entre otros.
- En los *aickualmej* viven ranas, tortugas, serpientes.
- Se hace mantenimiento cada año (mayo) con el sistema de mano vuelta con los vecinos.
- Control de organismos nocivos para la salud con remedios locales. (plantas)
- Alrededor se instala un cerco vivo para evitar que animales domésticos se introduzcan.
- También se usan para riego o para ganado.
- El uso del achicual se incrementaba durante los meses de secas (mayo).
- Para lavar la ropa utilizaban el *kochonij* y esta hoja de papaya y este *ajmol*, unos que se vendían en la plaza, como así y le pegaban con piedra y así sacaban el jabón.
- El aichkual se construye en el kalsinta (solar) pero suficientemente lejos para evitar peligros de víbora. Sobre todo para los niños.

En el pensamiento positivista, lo “vivo” parte de las evidencias “científicas” de la reproducción, basada en los paradigmas de la bioquímica, la genética, la biología y la ecología entre otras ciencias. Esos referentes no son aplicados en la construcción del concepto “vivo” en las culturas locales y en particular con la cultura *maseualmej* la relación de la naturaleza consigo misma, y con el ser humano, está siempre mediada por las propias creencias construidas a lo largo del tiempo en esta relación biocultural compleja entre el ser humano y la naturaleza en donde los *ejejkamej* (otros seres), el *talokan*, el *taltikpak*, el *iluikak*, los animales como la *kouat* (víbora), la *ayotsin* (tortuga) recreados como seres capaces de cuidar o producir agua, van determinando prácticas (praxis) que afectan procesos sociales individuales y colectivos convirtiéndose en representaciones sociales respetadas por todos.

De los *ostokmej* (grutas) y los *ueiamej* (océanos) surge el agua en forma líquida o de vapor para luego desplazarse hacia el *iluikak* (cielo).

Los *ejejkamej* (vientos) llevan el agua en forma de nubes hasta los *tepemej* (cerros), en donde los *kiouteyomej* (rayos) hacen llover en forma de tormentas y rayos. También forman *talpamixmej* (neblinas). El agua baja del monte por los *atauj* (ríos) y se introduce en las *ostokmej* (grutas) o corre hasta el *ueiamej* (océano). El *taltikpak* está sobre agua y las *ostokmej* son la entrada al *talokan*. Las *kouamej* y *ayotsitsin* son muy importantes porque unas son las *tajpichkej* (guardianas) y otras las que producen el *at* (agua). Para la cosmovisión prehispánica, el espacio debajo de la tierra se concebía como lleno de agua y existía comunicación subterránea entre cerros, las cuevas y el mar (Broda, 1999:479). Las características topográficas de Mesoamérica que presentan paisajes accidentados con :montañas y barrancas profundas en donde vivieron (y viven) las poblaciones indígenas, bien pueden ser representados en el paisaje cuetzalteco que va de los 1,700 a los 100 m.s.n.m. con una gran cantidad de cañadas, con subsuelos cársticos y de origen

volcánicos ricos en oquedades y simas además de presentar un sinnúmero de escurrimientos y manantiales.

El paisaje escarpado y la existencia frecuente de agua subterránea fueron interpretados por las culturas prehispánicas en el sentido de que existía una conexión debajo de la tierra que comunicaba a las cuevas y las fuentes con el mar que limita a Mesoamérica por ambas costas, juega un papel fundamental en generar los vientos portadores de la lluvia que preceden el comienzo de la estación húmeda. Estas condiciones geográficas son uno de los temas principales de la cosmovisión prehispánica desde fines del Preclásico (Broda, 1991:479).

El at es parte fundamental del *milaj* (milpa) y el *kuojtakiloyan* (el monte que produce) y estos cultivos obedecen a este ciclo del agua. Los *ameyalmej* deben ser protegidos con cruces para que siempre haya agua. Los ritos prehispánicos “encuentran su continuación hasta nuestros días en la fiesta de la Santa Cruz que se celebra en las comunidades indígenas de México y Guatemala como las principales fiestas del año y su simbolismo sigue vinculado con la sequía de la estación, la petición de lluvia, la siembra del maíz y la fertilidad agrícola en general” (Broda, 1991:476).

El agua está viva porque surge la tierra que también está viva. El agua siente, jala, y también hay *istak* (agua blanca) que es una *siuamej* (mujer) y agua oscura que es un *tatomej* (hombre). El agua oscura es agua mala y no se puede nadar.

Esta concepción del espacio ligado al agua podría ser considerada como un conocimiento complejo que permanece a lo largo del tiempo en las culturas locales en el sentido de “núcleo duro” que propone Lopez Austin (2001).

Las grutas, el talokan y el agua.

El agua debe ser considerada como el eje rector para entender a los *maseualmej* con el mundo, su trascendencia, sus relaciones sociales y desde luego con la naturaleza.

En la cosmovisión , existen por lo menos tres dimensiones de mundo: Los *Iluikak* (que pueden ser 7), el *taltikpak*, que corresponde a la tierra y el *talokan*, que sería como el inframundo o “el otro mundo” y que para los *maseualmej* su entrada son las grutas.

La mayor parte del territorio de la sierra norte y nororiental del estado de Puebla presenta el fenómeno conocido como proceso cárstico que es un mecanismo de disolución de la roca principalmente por el agua y esto provoca la formación de grutas y simas cuestión que resulta muy importante en la cultura local.

Del *talokan* pocos hablan, sin embargo, el *talokan* está presente en las vidas de los *maseualmej* y mantiene una estrecha relación con las cuevas o grutas y el agua. De hecho, no se puede entender el agua sin su relación con él.

Broda nos dice que “los mexicas concebían el espacio por debajo de la tierra lleno de agua; estas aguas procedían del Tlalocan /el paraíso del dios de la lluvia) y salían por las fuentes para formar ríos, lagos y el mar” (Broda, 1992:480).

El talokan es el lugar de la abundancia, es otro espacio que corresponde más al mundo espiritual, es el lugar donde está todo lo que el necesita, incluyendo el agua, los animales las plantas, las semillas o sea lo que se requiere para la supervivencia y al igual que el taltipak, (la tierra) se cuida y se venera. Las grutas (ostomej), son la entrada al *talokan* (en el nahua de la Sierra) y por eso son lugares sagrados en donde se realizan ceremonias y ritos.

La práctica de la minería a cielo abierto puede considerarse como una intromisión que atenta directamente al talokan y por eso es una amenaza a una parte esencial de las creencias de esta cultura ya que este tipo de proceso extractivo (cielo abierto) remueve y destruye todas las capas de suelo y subsuelo hasta varios cientos de metros lo que significa la destrucción del espacio en donde se encuentra este “otro mundo”.¹⁹

El ciclo del agua se construye de forma compleja e integrada con el ciclo del *milaj*.

La relación entre el tiempo, el agua y el *milaj*, es muy estrecha y su entendimiento desde la cosmovisión local es inseparable. *Sentiopil*, considerado en los relatos locales como el hijo del maíz y que fue el primer hombre y vive hasta ahora, podemos inferir que representa no a un individuo particular sino a todo aquél que desciende de ese primer hombre y actúa como él (Coronado, 1999) por lo que la milpa tiene profundas raíces culturales. La milpa no es solo una siembra de maíz cuyo objetivo es la producción de los granos para producir tortillas. El *milaj* es una expresión de la modificación de la naturaleza a través de más de 300 generaciones (Boege, 2008) que implicó profundo conocimiento de la naturaleza que derivó en la domesticación de especies que hoy son su patrimonio biocultural.

¹⁹ Transcribo una cita de Barabas (2006:16) que se refiere a la obra del gran etnohistoriador Alfredo López Austin sobre la religión prehispánica y que no deja tener una similitud (continuidad) inquietante con la concepción de territorialidad sagrada de los territorios nahuas objeto de este peritaje:

...”Diversos estudiosos del tema, en especial A. López Austin en la obra publicada en 1980, han dado los lineamientos principales sobre la cosmovisión prehispánica de los indígenas nahuas, sustentada en la visión dual del universo representada en las parejas de deidades . Los mitos cosmogónicos hablan de un primer ciclo o tiempo oscuro y de un segundo inaugurado por el ciclo del Sol y Luna que origina la luz en sus travesías por el cielo. No obstante, los primeros hombres vivían aún dentro de las cuevas. El cosmos se concebía con 13 pisos celestes y nueve del inframundo y en ellos la deidad ocupaba un lugar propio como morada. La tierra era representada como un rectángulo rodeado de agua custodiado por los peligrosos Dueños, moradores de los cerros. El monte central era el *tlalocan*, sostenido en cuatro esquinas por los *tlaloques*, muchas veces representados como árboles , que enviaban lluvias y vientos buenos y malos” (nortes y huracanes (EB)... Tlalocan es el lugar del agua y de la fertilidad , los sustentos y riqueza identificado con el centro sagrado, el árbol *axis mundis* (la ceiba para los mayas o mazatecos EB) “ el corazón del cerro, que presenta al padre- madre tutelar

En este proceso de transformación, el conocimiento de los ciclos del agua jugó un papel muy importante ya que a lo largo de los años, se ajustaron los ciclos de crecimiento y desarrollo del maíz a las condiciones de suelo y clima de cada región, como es el caso del territorio cuetzalteco en donde es posible tener dos cosechas al año: *tonalmil* (siembra en tiempo frío) y *xopamil* (siembra en tiempo lluvioso).

El tiempo durante el año es dividido en tres momentos: El primero, llamado *taseseyalis* (tiempo frío) empieza a principios de diciembre y termina a principios de marzo. Durante este período se presentan *talpamixmej* (neblinas) y *mixkiouit* (lloviznas o *chipi chipi*). Es a la mitad de este período que se realiza el *tatokalis* (siembra) coincidiendo con la bendición de las semillas a principios de febrero (La Candelaria). A mediados de febrero, una vez que ya ha germinado el maíz, se realiza el *ta etkolis* (resiembra) cuando la tierra está aún húmeda por el efecto de los nortes. El *ta etkolis* se realiza con maíz ya germinado y que fue sembrado en una especie de almácigo dentro del terreno que se está sembrando ya que toda la semilla seleccionada para la siembra de ese año se germina y ya no tiene ningún otro uso dado que ha sido ofrecida para la tierra.

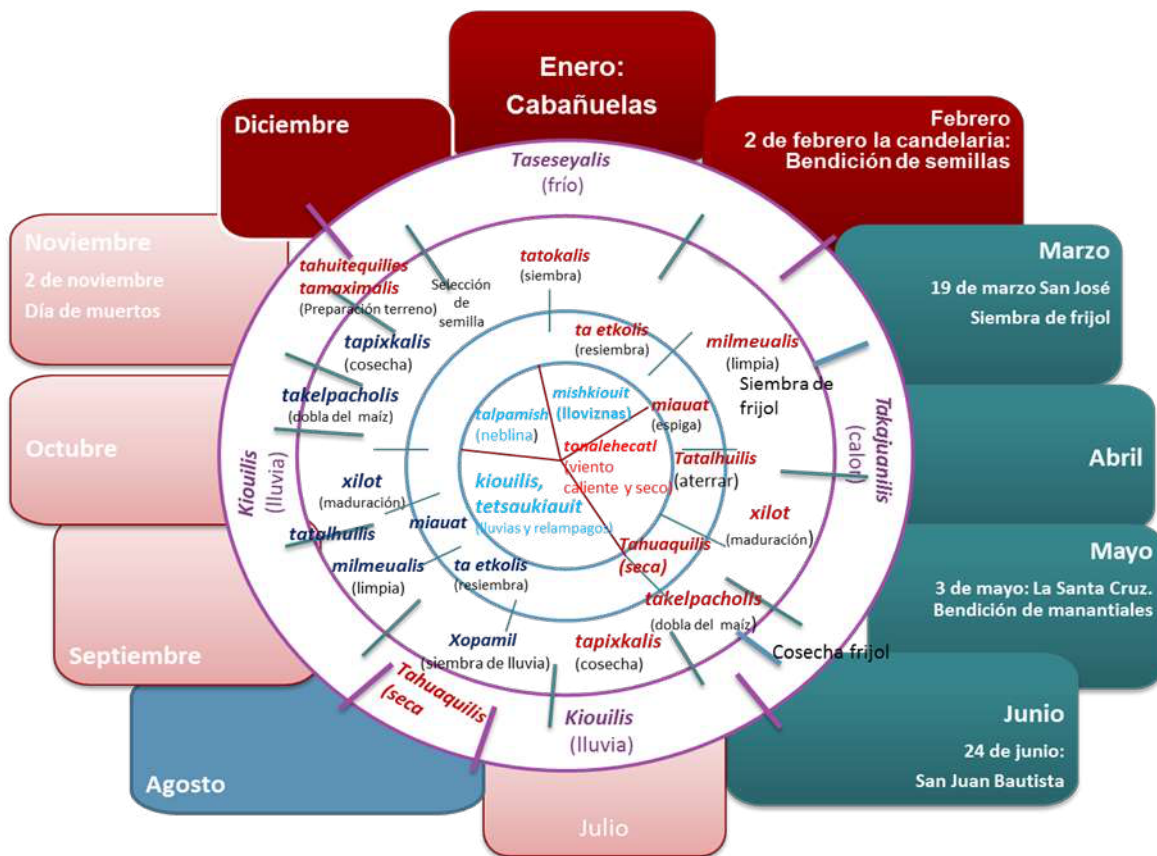
El segundo momento es el *takauanilis* (tiempo de calor), que inicia a mediados de marzo y termina a mediados de junio y se caracteriza por *tonalejejkat* (viento caliente y seco).

El *takauanilis* anuncia el momento de la limpia de la milpa y la siembra del frijol mientras la planta de maíz empieza la espiga (*miauat*) y continúa hasta que se presenta el *xilot* (comúnmente llamados cabellos de elote y que son los estigmas o estilos del maíz). En el mes de abril se realiza el *tatalulis* (aterrar) para evitar que la planta de maíz se caiga antes de tiempo. A finales de mayo, en época *takauanilis* (seca), se dobla el maíz para evitar que se pudra en caso de que llueva. En ese mismo período, se hace la cosecha del frijol. En el mes de junio, con las primeras lluvias se realiza la *tapixkalis* (cosecha o pisca) iniciando de forma simultánea el *tauitekilis* y *tamaximalis* (preparar la tierra) para el *xopamil* (siembra de lluvias) que se hace a mediados o finales de julio.

El tercer momento es el *kiouilis* (tiempo de lluvias), que también se le conoce como *kiouilis* y *tetsaukiouit* (lluvias y relámpagos), que va de mediados de julio hasta finales de noviembre con un corto período de *tauakilis* (seca) los primeros 15 o 20 días de agosto llamado también canícula.

Este período de seca es aprovechado para hacer el *xopamil* (siembra de lluvias) y 20 días después, a mediados de agosto se hace el *ta etkolis* (resiembra), el *milmeualis* (limpia) a mediados de septiembre, el *tataluilis* (aterrar) a finales de septiembre y la última semana de octubre se hace *takelpacholis* (doblar). El *tapixkalis* (cosecha) se realiza pasando la celebración de muertos a mediados de noviembre. La tierra es nuevamente preparada (*tauitekilis* y *tamaximalis*) a principios de diciembre donde también se hace la selección de la semilla.

Los tiempos del calendario cristiano también se incluyen en los tiempos del agua y del maíz: el 2 de febrero, día de la Candelaria se bendicen las semillas, el 19 de marzo, día de San José se siembra el frijol, el 3 de mayo se hace la bendición de los manantiales y cajas de agua, el 24 de junio, día de San Juan Bautista se inicia la época de lluvias.
El ciclo del agua, el tiempo y el maíz.



El agua, el tiempo y el maíz

En este calendario de actividades agrícolas se muestra como cada momento importante del ciclo del agua anual está relacionado con las fiestas de los santos patronos del calendario ritual. En estas fechas se honran con fiestas colectivas (incluyendo una comida organizada por los mayordomos de la fiesta en donde toda la comunidad es invitada. En esta comida “ritual” se ofrecen los mejores platillos emanados de los productos del campo especialmente asociados al maíz). Lo mismo sucede con los bailes frente a la iglesia y los altares. Bailes, comida, rezos, y las otras actividades que conforman los festejos son un don en lo simbólico a los entes encabezados por los santos patronos para garantizar el bienestar de sus habitantes.

CONCLUSIONES:

El artículo 7.1 del Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales dice:

“Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural...”

En este apartado el peritaje se enfocó a mostrar el carácter sagrado del territorio y como esta característica está omnipresente en las actividades agrícolas y cotidianas. Con esta síntesis

etnográfica planteada se muestra como los *maseual* construyen su vida espiritual relacionado con las tierras y el territorio que ocupan.

Hay una íntima relación entre el cosmos, conocimiento y sus prácticas en especial en relación con el ciclo del agua y los cerros, y el bienestar humano. El carácter sagrado de la naturaleza implica que se trata con seres y entidades vivas con las cuales a través de los rituales hay que entrar en reciprocidad.

PREGUNTA 9

Que diga el perito qué instituciones políticas, sociales, económicas y culturales posee el pueblo *maseual* o nahua de la Sierra Norte de Puebla.

Según los Censos de Población y Vivienda del INEGI 2000 y 2010 la abrumadora mayoría de la población de los municipios serranos es indígena. Sin embargo, las autoridades de estos municipios serranos indígenas no son por ahora indígenas aunque en algunas ocasiones han intentado acceder a los puestos de elección popular.

El mercado semanal de los tianguis (el domingo y jueves en Cuetzalan) son y han sido uno de los integradores económicos regionales de las economías de los pequeños productores indígenas que viven y aprovechan los distintos ecosistemas. En efecto, desde la colonia el trueque o el intercambio mercantil simple de las economías de los distintos pueblos especializados a veces con sus productos artesanales (por ejemplo ollas), se efectúa en estos tianguis serranos. Paralelamente, al mercado semanal se desarrollaron los cultivos comerciales principalmente el café, cuyas cosechas estaban controladas por el capital comercial usurero. Sin embargo, a estructura socioeconómica de las regiones serranas antes de los años 80 del siglo pasado estaba determinada por lo que se llamaba el caciquismo político generalmente ligados al partido oficial y a los poderes económicos- comerciales del capital usurero que se centraban en la producción de aguardiente y acaparamiento del café que producían los pequeños productores. El caciquismo se basaba inclusive su poder territorial en relaciones de compadrazgo con los indígenas, pero también con pistoleros y sobre todo en sus relaciones con el poder político del estado de Puebla y el gobierno de la Federación (por ejemplo los Avila Camacho en Puebla y en la Presidencia de la República etcétera.) (Paré L. 1975)²⁰.

Los caciques históricos de la región controlaban a las autoridades municipales, y a diferencia de muchos municipios indígenas de Oaxaca el gobierno indígena no se podía expresar en las cabeceras municipales que cada vez más serían controladas por los mestizos. Hasta la fecha, las

²⁰ Paré L. (1975) , “Caciquismo y poder político en la Sierra Norte de Puebla”, en Bartra R., E.Boege, P.Calvo, J. Gutiérrez, R. Martínez, L. Paré, *Caciquismo y poder político en el México rural*. México Siglo XXI eds.

autoridades rara vez son representantes legítimos de los indígenas. Aún en las juntas auxiliares municipales frecuentemente los caciques imponían su autoridad.

Sin embargo, las autoridades de las juntas auxiliares y los jueces de paz son las que mantenían y mantienen alguna relación más estrecha con la población y las tradiciones de gobierno indígena.

A pesar del caciquismo ligado a los comerciantes usureros y a la producción de aguardiente, el pueblo *maseual* de la Sierra Norte de Puebla ha mantenido el control sobre su territorio. Durante el periodo colonial y de independencia las tierras eran de uso. Posteriormente, con las leyes de Reforma se impulsó la política liberal que instauró la propiedad privada como la forma básica para poseer la tierra, desconociendo y eliminando con ello las formas comunitarias de tenencia que mantenían los pueblos y comunidades indígenas en todo el país. Decíamos en la primera pregunta del peritaje que en respuesta a esto, desde fines del siglo XIX el pueblo *maseual* de la Sierra Norte de Puebla recurrió a la pequeña propiedad como la forma de tenencia tierra más generalizada y que ha mantenido en manos de los habitantes indígenas el usufructo de sus terrenos.

Pese a haber dejado desde hace siglo y medio la tenencia comunal sobre los terrenos, la territorialidad y la **comunalidad** del pueblo *maseual* se ha mantenido viva, gracias a la presencia de sus instituciones tradicionales que se reprodujeron principalmente en las juntas auxiliares municipales. O sea, han sido formas de gobierno indígena locales. Es así que las comunidades del pueblo *maseual* de la Sierra Norte de Puebla, han creado distintas instituciones con base en sus formas tradicionales de organizarse, a fin de satisfacer sus necesidades de poder administrar sus territorios en el orden material y espiritual.

Las juntas auxiliares de la presidencia municipal y los juzgados de paz son espacios donde se actuaba o se actúa más conforme con un gobierno indígena tradicional. Algunos presidentes de las juntas auxiliares son elegidos por voto directo por usos y costumbres y en especial eran propuestos por los caracterizados que habían pasado por esas estructuras político religiosas. Ahora la mayoría de las juntas auxiliares han sido penetradas por los partidos políticos. De todos modos los puestos creados desde las comunidades indígenas y que gozan del reconocimiento de quienes integran el pueblo (comunidad) *maseual*. Asumir alguna función al interior de dichas instituciones es entendido como un cargo que debe estar al servicio del pueblo. Aún así subyacen dos estructuras de gobierno político religiosa que hace muy poco tiempo era una sola. Me refiero a la estructura de los cargos. Para acceder a un "cargo" superior como es el presidente de la junta auxiliar, había que comenzar como topil que es como un mandadero que visita a la gente para la convocatoria de una asamblea etcétera. Luego estarían los capitanes de faenas o delanteros los regidores entre ellos el de usos y costumbres. El presidente de la junta auxiliar visita con sus regidores los linderos de la comunidad y se hacía una ofrenda de flores en las mojoneras el día de la cruz para pedir protección al territorio. El mismo ritual que se realiza en los manantiales, en donde se honra el "agua viva" que sale del cerro.

Es el presidente de la junta auxiliar que solicitaba en nombre de los que ya habían pasado por todo el sistema de cargos (consejo de ancianos o caracterizados) a una persona

cuidadosamente escogida, que aceptase ser el mayordomo de la fiesta del santo patrono de la comunidad y cuidador de las personas y territorio. Para ser mayordomo de los santos patronos más importantes del pueblo *maseual* hoy en día hay una lista de espera hasta de 7 años. Cada uno tiene el derechos de guardar su imagen en su casa para traspasarla al siguiente mayordomo en su caso. En el caso de los santos patronos de los barrios también hay mayordomías. Las fiestas son colectivas donde se movilizan otras organizaciones tradicionales como son los danzantes los cerereros (artesanos de la cera) los que adornan el altar ,etcétera). Todas estas organizaciones movilizan estructuras de parentesco ritual de lo que conocemos como compadrazgos.

También se han instaurado las asambleas comunitarias para decidir sobre varios de los problemas que aquejan a las comunidades. Con todas estas estructuras político religiosas basadas en el prestigio(de haber servido), el pueblo *maseual* en su conjunto asume un papel activo en la toma y la ejecución de las decisiones, acompañando a sus autoridades en el análisis de la problemática y en la implementación de las acciones derivadas. A veces son las asambleas que toman ese rol.

La cosmovisión y la cultura del pueblo *maseual* son la guía que definen el funcionamiento de estas instituciones, bajo un proceso altamente dinámico que responde al contexto histórico de cada momento y a la determinación del pueblo *maseual* por contar con sus propias instituciones. En este sentido, la existencia y el funcionamiento de estas instituciones de tradición indígena no es rígida ni estática. Los nuevos problemas económico, sociales, culturales, de salud que afectan a los de la región, han movilizado un nuevo tipo de organización indígena con carácter regional para la defensa del territorio. Aquí los conceptos claves son el **control cultural** (Bonfil 1988)²¹de su territorio parte de los **y la reapropiación de las instituciones tradicionales indígenas**. Por ejemplo, para los nuevos juzgados creados recientemente en Cuetzalan y Huehuetla se recogió la figura del Consejo de Ancianos, para ayudar a resolver los conflictos interpersonales en coherencia con los valores indígenas.

El trabajo solidario tradicional ha devenido en un movimiento cooperativista fuerte que está abarcando cada vez más municipios del territorio maseual y que ha logrado remontar crecientemente al capital usurero y comercial, generando estructuras de comercialización de los productos de exportación (café y pimienta) por ejemplo en mercados justos.

En efecto, dentro de la sociedad indígena, la nueva generación de indígenas , más preparada que los líderes indígenas locales del gobierno indígena más tradicional, forma nuevos liderazgos indígenas entre el sector cultural, el económico y el político que se vincula con el exterior y la economía globalizada defendiendo los intereses de los pequeños productores . Ya en los años 1980, algunos miembros del Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, ocupaban puestos de responsabilidad en la Unión de cooperativas (ahora más de 60) *Tosepan Titatanisque* que tiene mas

²¹ Bonfil G. (1988), La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos en: *Anuario Antropológico/86* (Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988: 13-53.

de 5 mil socios y abarca en sus cajas de ahorro una población de 35mil personas. Los integrantes del pueblo *maseual* han creado diversas organización económicas de base, con la finalidad de para avanzar en la reapropiación de procesos productivos y de prestación de servicios, en áreas como la producción agrícola, agroindustria, agro negocios, servicios financieros, turismo, educación y cultura. La Unión de Cooperativas *Tosepan Titatanisque* y la SSS *Siuamej Mosenyolchicauanij* son un ejemplo de estas nuevas instituciones. Estas nuevas formas de gobierno indígena están fundamentadas en el artículo 2 de la constitución cuando se otorga el derecho a los pueblos indígenas de organizarse según sus usos y costumbres.

En esta, la mayor parte de los cuadros administrativos son, hoy en día, nahuas. Durante los 1990, se confió a unos miembros del Taller la dirección de la recién creada radio regional multilingüe. Por último, otros hombres y mujeres indígenas tienen un papel importante en las instituciones destinadas a la alfabetización de adultos (INEA) y a la defensa de lo derechos humanos: por ejemplo, en la Asociación *Takachiuallis* de San Miguel Tzinacapan y en el Albergue para Mujeres Indígenas Griselda T. Tirado Evangelio, en Cuetzalan²². Recientemente un miembro del Taller terminó su mandato como alcalde auxiliar de San Miguel Tzinacapan.

En cuanto al prestigio relacionado con la posesión del saber tradicional, sobre plantas, animales y remedios, está pasando progresivamente de los mayores a los más jóvenes, no sin contradicciones. Sin embargo, se trata de una extensión del prestigio, y no de una sustitución. Los mayores siguen siendo considerados como la fuente auténtica del saber propio, tradicional, suelen ser ellos quienes prestan sus servicios en el Hospital Indígena de Cuetzalan (Beaucage 2012).

Es importante mencionar un cambio de lo más local a lo más regional de organización del pueblo *maseual*, al emerger varias instituciones indígenas para la defensa , gestión y cuidado del territorio, sus recursos y la economía . Entre ellas la Unión de cooperativas arriba mencionada.

Estas nuevas instituciones están cobrando auge, en tanto se van manifestando con más consistencia la presencia de proyectos mineros e hidroeléctricos en la región y turísticos y acaparamiento del agua. En respuesta a ello, desde el pueblo *maseual* se han ido creando diversos comités en defensa del territorio que forman parte de una Consejo de Defensa del Territorio que reúnen a más de 200 comunidades en los municipios amenazados por las mineras, pues consideran que estos son una fuerte amenaza para su existencia como pueblo indígena y campesino.

El Comité del Ordenamiento Territorial Integral de Cuetzalan (COTIC) reconocido por la legislatura de Puebla es uno de los mejores ejemplos de las nuevas instituciones sobre la base de las tradicionales, que están emergiendo desde el pueblo *maseual*, para garantizar la gestión de su territorio desde una visión y proyecto de vida indígena.

²² Este se define como un « espacio que alberga temporalmente a mujeres maltratadas en donde se les brinda protección » y procura darles « atención y orientación legal y psicológica para salir de la situación de violencia ne que viven » (Albergue ... s.f. : 1)

Parte de este gran movimiento de reapropiación del territorio biocultural es la iniciativa indígena de organizarse en cooperativas propias , y desarrollar organizaciones indígenas instituciones culturales de animación y reapropiación cultural.

Las formas de administración territorial político – religioso de gobierno indígena que se restringía en las juntas auxiliares municipales en donde el sistema de cargos religiosos y políticos en alternancia, pierde fuerza, tiene nuevas formas de organización territorial mas amplio, en formas de comités, consejos y cooperativas.

- Ferias culinarias con platillos de la cultura del maíz tradicional-
- Incorporación de los jóvenes a las organizaciones de danzantes
- Músicos que componen en idioma nahua.
- Radio comunitaria en idioma maseual
- Publicaciones alrededor de los saberes tradicionales maseual respecto medio ambiente, cultura del maíz, plantas medicinales, impartición de justicia.
- Una escuela desde la primaria con fuerte ingrediente de la cultura maseual

EN CONCLUSION:

En este apretado recorrido de las instituciones políticas, sociales culturales y económicas este peritaje concluye que:

Las formas de gobierno indígenas que trascendieron la *República de Yndios* y que fueron destruidas por los cacicazgos económicos, políticos y sociales, no se reprodujeron a nivel de municipios como en otras partes del país (Oaxaca y Chiapas por ejemplo). Empero, en los niveles más locales las juntas auxiliares, los jueces de paz y las mayordomías mantuvieron una estrecha relación con formas de gobierno indígena (sistema de cargos) hasta fechas recientes.

Sin embargo, estas formas de gobierno no han sido rígidas sino se han transformado en la medida que había que afrontar problemas más regionales del territorio.

El caciquismo político regional fue derrotado en sus bases socioeconómicas (capital comercial usurario) y con esto su sustento político, En efecto, las pequeñas unidades de producción indígena se organizaron en un movimiento cooperativista poderoso que se basa en la economía solidaria, cajas de ahorro, producción orgánica del café, de la pimienta y la comercialización no solo de los productos primarios sino transformados con esquemas cooperativos agroindustriales. Para ello una nueva generación de jóvenes (hombres y mujeres) están al frente de las cooperativas. La Unión de Cooperativas que se rige por asambleas de socios, abarca una región considerable del territorio . Casi todas las asambleas discurren en el idioma maseual.

Indudablemente, son las nuevas asechanzas que le disputan a los indígenas sus territorios que los obligaron a organizarse regionalmente para la defensa del territorio. Identificamos por lo menos cuatro grandes asechanzas que disputan el territorio y sus recursos. Ante esas asechanzas (minería, fractura hidráulica para la obtención de gas lutita, e hidroeléctricas) en sus territorios, los

maseualmej se han organizado de varias maneras: una, realizando un ordenamiento municipal en donde participaron prácticamente la mayoría de los habitantes del municipio de Cuetzalan y más de 80 representantes de las comunidades elegidas por usos y costumbres forman parte del Consejo de Ordenamiento Territorial de Cuetzalan para manejo del territorio del municipio y el agua, el ordenamiento y el organismo prácticamente indígena, ha sido avalado por la Cámara de Diputados del Estado de Puebla. De ese organismo oficial de ordenamiento, se creó un Consejo del Agua Maseual con representantes de comunidades de estirpe mayoritaria indígena.

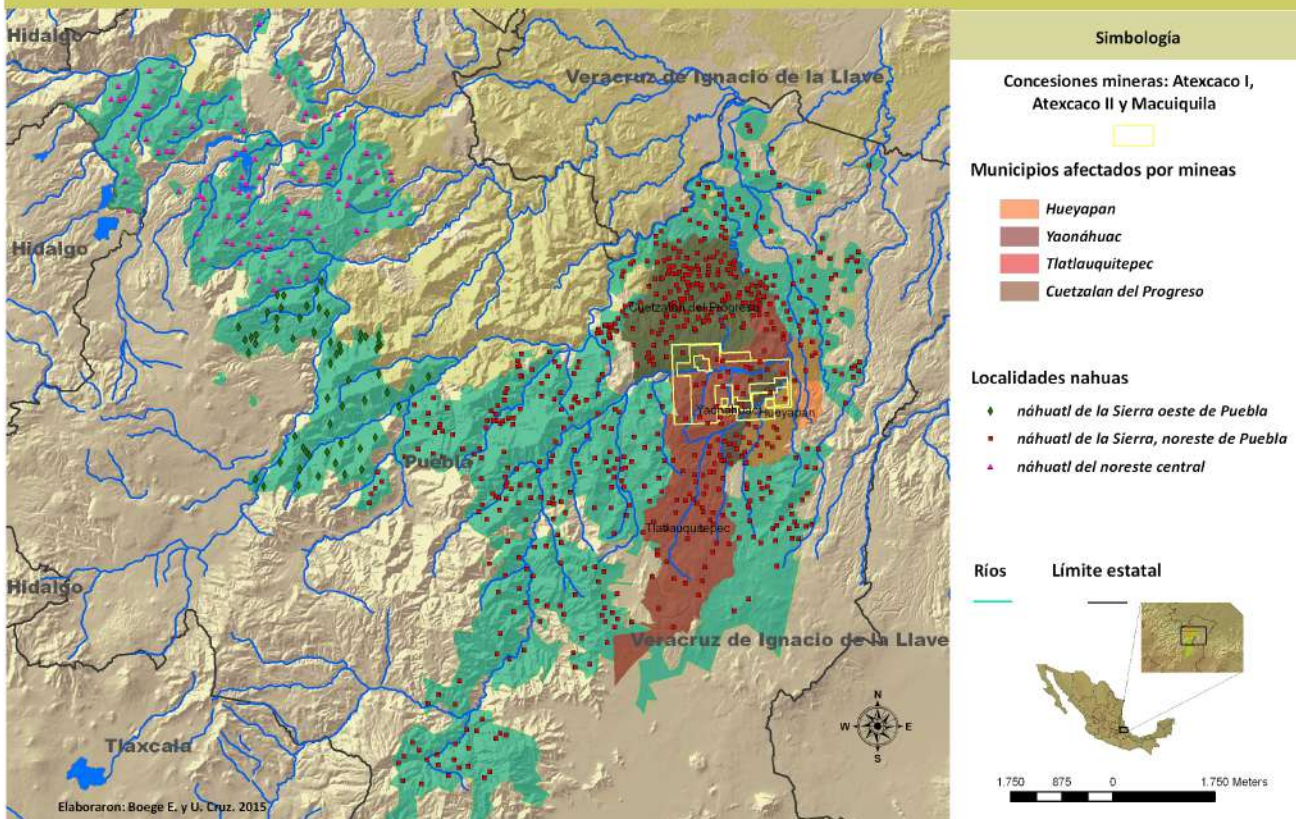
Asimismo, ante la amenaza que las actividades mineras que permiten las concesiones mineras en su territorio, más de 60 comunidades de varios municipios afectados se han organizado en un Consejo de Defensa del Territorio Maseual. Los representantes del Consejo se han elegido por usos y costumbres en las asambleas comunitarias.

Pregunta 10

Que diga el perito si los títulos de Concesión Minera de Explotación números 219298 Lote Atexcaco I; 221609 lote Atexcaco II; y 208799, Lote Macuilquila, expedidos por el Ejecutivo Federal, se encuentran dentro del territorio indígena del pueblo *maseual* o nahua de la Sierra Norte de Puebla.

Sí, las concesiones reclamadas en el amparo se encuentran dentro del territorio ancestral *maseual* como se aprecia en el mapa que a continuación se presenta.

TERRITORIO NAHUA Y SUS LOCALIDADES, SIERRA NORTE DE PUEBLA



Fuentes: Boege 2008, Censo de Población y Vivienda 2010 y Mapa Geoestadístico Municipal 2005 MGM 2005.

Pregunta 11

Que diga el perito si los títulos de Concesión Minera Concesión Minera de Explotación números 219298 Lote Atexcaco I; 221609 lote Atexcaco II; y 208799, Lotquila, expedidos por el Ejecutivo Federal, pueden afectar directamente, culturalmente hablando, la identidad cultural, el territorio indígena y los recursos naturales tradicionalmente manejados del pueblo maseual o nahua de la Sierra Norte de Puebla.

Sí, las concesiones mineras reclamadas en el amparo afectan directamente la identidad cultural, el territorio y los recursos naturales tradicionalmente manejados del pueblo maseual. Recordemos que de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT cualquier acto de autoridad que pueda afectar de manera directa a los pueblos indígenas debe ser consultado de manera previa y esto ocurre con la minería moderna industrial, que es una industria extractiva tan invasiva que antes de que se adopte la decisión se debe respetar y garantizar una serie de importantes derechos humanos. El relator especial de Naciones Unidas para pueblos indígenas, James Anaya, refirió en su Informe “Las

industrias extractivas y los pueblos indígenas” (A/HRC/24/41*), del 1 de julio de 2013 que:

“No hay duda de que, habida cuenta del carácter invasivo de la extracción los recursos naturales a escala industrial, el disfrute de estos derechos se ve invariablemente afectado de una u otra forma cuando las actividades extractivas tienen lugar dentro de los territorios indígenas; de ahí se deriva la regla general de que el consentimiento de los indígenas es obligatorio para las actividades extractivas dentro de sus territorios”²³.

Si bien de acuerdo con la Constitución Federal el subsuelo es propiedad de la Nación, para el pueblo maseual, como ya ha sido referido, representa el lugar de los “mantenimientos”, que provee todo lo necesario para la supervivencia (v.gr. agua, semillas, animales, etc.). Desde la visión occidental el paraíso está en el cielo, para el pueblo maseual el paraíso está en el subsuelo, es decir, en el *Talokan*, donde las grutas que se encuentran en las montañas son los principales accesos con los que cuentan los ayudadores para interceder ante los guardianes de los elementos de la naturaleza. Esta región del mundo subterráneo de donde proviene toda la vida vegetal y animal, es gobernada por una pareja divina, *Toteiskaltikatotatsin* y *Toteiskaltikatonantsin*, “El padre y la madre de nuestro sustento”, que se encuentran sentados bajo el *Xochikuouit* (“árbol de flores”) que lleva todos los frutos y todas las semillas, los dos Talokanka guardan en catorce corrales a los animales silvestres —que son también los dobles animales (*tonalmej*) de los humanos.

La minería a cielo abierto implica una trasgresión directa al Talokan por lo tanto las concesiones mineras reclamadas están llamando directamente al *tetsauit* (catástrofe) que afectará al pueblo maseual, porque se está despertando a todos los guardianes (*tajpianij*) de nuestra madre tierra. El *tetsauit* está en la memoria colectiva reciente del pueblo maseual por la catástrofe producida por el por una depresión tropical que produjo las avenidas de agua catastróficas de agua en la Sierra Norte de Puebla en 1999²⁴. Las avenidas han sido interpretadas por los maseual como producto del enojo de los *tajpianij* porque alguna trasgresión de las reciprocidades con la naturaleza.

Por tanto, al haberse expedido las concesiones de referencia ya ha ocurrido una afectación de la cultura inmaterial (UNESCO) del pueblo *maseual*, en la medida en que el dominio de ese espacio simbólico, ha sido traslado a un tercero ajeno (*koyolmej*) capaz de transgredirlo profundamente, lo cual supone que ya existe un daño material ocasionado por la violencia estructural del Estado mexicano.

²³ Párr. 28.

²⁴ Véase La Jornada de Oriente del 4 de octubre de 2006, disponible en <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2006/10/04/puebla/pue102.php>, donde se dijo que: “la depresión tropical número 11 azotó la Sierra Norte causando la muerte de más de 300 personas, miles de damnificados y pérdidas superiores a los mil millones de pesos. La magnitud de los daños mereció que el entonces presidente de la República, Ernesto Zedillo Ponce de León, calificara la tragedia como “el desastre de la década”.

PREGUNTA 12

Que diga el perito, si con el simple otorgamiento de los títulos de concesión 219298-lote Atexcaco 1, 221609-lote Atexcaco 2 y 208799-lote Macuilquila respecto del mineral propiedad de la Nación en el subsuelo de las superficies de tales concesiones, se ha producido, por ese simple acto jurídico, algún tipo de afectación a la identidad cultural del pueblo indígena Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla, o si es necesario para ello que, como consecuencia del otorgamiento de las concesiones, se realice la ocupación de las tierras en la superficie concesionada y se lleven a cabo trabajos de exploración y/o explotación minera.

Sí, con el otorgamiento por parte la Secretaría de Economía de las concesiones confiere a su titular el derecho exclusivo a la exploración (ir a cualquier lugar del territorio concesionado construir caminos a veces en zonas altamente vulnerables, desmontar para realizar actividades de exploración (caminos, barrenos , uso de químicos abrasivos, maquinaria, agua etcétera) para determinar exactamente los lugares de su interés minero encontrados o potenciales para después realizar la explotación de las sustancias minerales otorgadas que se encuentren dentro del ámbito espacial concedido. Esto es, el acto jurídico de otorgar las superficies de las concesiones para llevar a cabo los trabajos de exploración y / o explotación minera en el subsuelo, violenta a los “superficiarios” indígenas puesto que se le ha quitado el derecho de decidir sobre su proyecto de vida, sobre su territorio físico y simbólico que le confieren identidad. Esto no sólo se refiere al uso y destrucción de la superficie en la cual se está haría la explotación minera sino a los recursos como el agua.

Hoy en los procesos de globalización los desastres ambientales y sobre la población han entrado a la memoria colectiva. Saben que es una economía de riesgo como las mismas manifestaciones de impacto ambiental y riesgo exigen que se clasifique como de riesgo ambiental en segundo grado. Segundo grado significa que cualquier accidente o evento climático extraordinario puede violentar las medidas de contención de los riesgos.

El acto jurídico de haber recibido en concesión una porción de su territorio presupone que el concesionario tiene el monopolio y la exclusividad de poder sobre el espacio concesionado. Las actividades tanto de exploración como de explotación y el “monopolio de moverse en todo el espacio de la concesión por parte de la empresa” a veces en todo el territorio de un municipio, o de un territorio indígena completo como el los kiliwas (Boege 2013)²⁵ en Baja California atenta directamente contra las identidades de *ser* indígena en su territorio ancestral. El solo acto de obtener la concesión es un acto de poder transferido a terceros sobre un territorio y tierras indígenas. De aquí para adelante el concesionario podrá negociar con los dueños de la tierra en contratos privados o solicitar la expropiación a las autoridades correspondientes . Es decir, la concesión que contiene la ley , es una amenaza para proceder a la adquisición de los terrenos en

²⁵ Boege 2013 Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI. En *La Jornada del Campo 15 de Junio 2013*

donde se hará la explotación minera. Si no hay acuerdo sobre las condiciones de ocupación del territorio la posibilidad de expropiación es una amenaza. VEASE LA RECOMENDACIÓN NUM 56 /2012 DE LA COMISION NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS RESPECTO DE LOS DERECHOS HUMANOS DEL PUEBLO WIRARIKA.

La minería industrial es una economía de riesgo para la población y el medio ambiente. Simplemente, la conciencia de que partes de su territorio no podrá ser utilizado más por los indígenas a su manera y que la actividad minera afecten, su territorio, sus fuentes de agua de genera una gran tensión dentro de las comunidades indígenas como se ha observado en la región. El otorgamiento de una concesión es un acto burocrático que en México no ha pasado por una consulta indígena como la que presupone el Convenio 169 de la OIT. La actividad minera industrial como se propone la concesión es excluyente al proyecto de vida de los indígenas. La minería industrial concibe a la naturaleza como un lugar de explotación de recursos sin vida propia CONTRARIO A LA COSMOVISION INDIGENA QUE LA TIERRA Y EL AGUA ESTAN VIVOS.

El procedimiento y la concesión misma excluyen jurídicamente a los pueblos indígenas en su derecho de participar en la toma de decisiones en territorio ancestral lo que es un acto de violencia. Este hecho afecta directamente la identidad cultural del pueblo indígena. Como hemos visto, los territorios indígenas o ancestrales están estrechamente relacionados con las tradiciones y expresiones orales, las costumbres y lengua, las artes y rituales, los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, las artes culinarias, el derecho consuetudinario, la vestimenta, filosofía y valores de los pueblos indígenas.

En función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia estos pueblos construyen sus identidades culturales como se mostró en las anteriores respuestas de este cuestionario.

La conservación de esta conexión, que antropológicamente ha sido llamada también **control cultural** (Bonfil, 1988) y que implica que los pueblos puedan continuar accediendo y manejando sus recursos naturales tradicionalmente utilizados, es fundamental para la realización de los **proyectos de vida** de estos pueblos y amerita una protección especial puesto que además se traduce en el goce y disfrute de importantes derechos humanos, como la identidad cultural; el desconocimiento de esta conexión genera en los pueblos indígenas sufrimiento, angustia y desasosiego como ha ocurrido en el caso que nos ocupa donde el pueblo maseual se ha visto orillado a organizarse para la defensa de su territorio ancestral como dan cuenta las nueve asambleas que se reseñan en La Jornada de Oriente²⁶. Por tanto garantizar el control cultural de su hábitat es una **condición**

²⁶ Véase Jornadas de Oriente.

La jornada NACIONAL
LA JORNADA DE ORIENTE
La jornada de oriente
La jornada de oriente
la jornada de oriente

martes, 18 de agosto de 2015
lunes, 10 de agosto de 2015
miércoles, 18 de marzo de 2015
lunes, 24 de marzo de 2014
jueves, 11 de junio de 2015

necesaria para la reproducción de su cultura, para su propio desarrollo y para llevar a cabo sus **planes o proyectos de vida**.

Cuando se desconoce este control se pueden afectar derechos humanos como la identidad cultural, como es el caso. En efecto, con la expedición de las concesiones referidas el control cultural sobre los recursos naturales, particularmente los manantiales fue extirpado del control ancestral del pueblo *maseual* y transmitido indebidamente a manos de las terceras perjudicadas. Esta situación ha sido denominada violencia estructural y simbólica y genera gran malestar en el grupo cultural que la padece. Por la otra parte esta violencia y este traslado del control cultural de recursos naturales ha generado estrés y sufrimiento (daño inmaterial) en las comunidades *maseualmej* de la región, quienes ante esta agresión, siguiendo sus usos y costumbres para articularse vía asambleas comunitarias (como la que originó este amparo), han organizado la defensa de su territorio ancestral y de su identidad cultural²⁷.

En otros términos, ya ha ocurrido un tipo de afectación a la identidad cultural del pueblo *maseual*, concretamente a su proyecto de vida, puesto que saben que el control (cultural) de una parte significativa de su territorio ha sido otorgado, vía estas concesiones, a un tercero extraño a su forma de ser y estar, que de acuerdo con su memoria biocultural sólo puede significar consecuencias nefandas (asimilación) para su futuro como pueblo en el corto y mediano plazo. Recordemos, tal y como ha sido desarrollado por el relator James Anaya y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que los territorios indígenas están directamente asociados (conexión espiritual) a sus identidades culturales y que el derecho a la consulta previa libre e informada es además de un derecho humano el único mecanismo desarrollado para posibilitar el diálogo intercultural entre visiones distintas y de manera previa a la adopción de decisiones. Es previa justo para evitar afectaciones a la identidad cultural, el territorio y los recursos naturales tradicionalmente manejados; situación que en el caso concreto no ocurrió como está demostrado en el expediente

Amén de ello, es un hecho reconocido internacional como nacionalmente que la expedición de concesiones mineras sin garantizar los derechos a la consulta previa libre e informada y de participación de los pueblos indígenas afecta el derecho a la identidad cultural, puesto que precisamente se prescinde de la consideración debida de las creencias y convicciones de los pueblos en cuestión, máxime que el Estado mexicano por definición es un Estado pluricultural.

La jornada de oriente
La jornada de oriente
La jornada de oriente

viernes, 23 de enero de 2015
lunes, 10 de noviembre de 2014
lunes, 08 de septiembre de 2014

Las concesiones mineras constituyen intrusiones-imposición de la cultura dominante sobre otras culturas, e implican la pérdida de autonomía y por lo tanto la pérdida de identidad. Esto en antropología se ha calificado como etnocidio. (Barabas y Bartolomé 1990)²⁸, es decir, que las concesiones mineras constituyen actos de absoluta arbitrariedad donde se invisibiliza a las culturas periféricas.

PREGUNTA 13

Que diga el perito, si con el simple otorgamiento de los títulos de concesión 219298-lote Atexcaco I, 221609-lote Atexcaco 2 y 208799-lote Macuilquila respecto del mineral propiedad de la Nación en el subsuelo de las superficies de tales concesiones se ha producido, por ese simple acto jurídico, sea ha producido algún tipo de afectación al territorio indígena del pueblo indígena Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla, o si es necesario para ello, una afectación superficial que pudiera llegar a producirse con motivo de la realización de trabajos de exploración y/o explotación minera de la superficie y recursos hídricos ubicados en el territorio indígena.

Sí, con el otorgamiento por parte la Secretaría de Economía de la concesiones referidas se ha afectado el territorio ancestral del pueblo maseual. Como se refirió en la pregunta anterior existe un vinculo directo entre el territorio físico y simbólico y la identidad cultural indígena, como si fueran los dos rostros de una moneda de tal suerte que si se afecta uno necesariamente se lesiona al otro.

En este sentido, la expedición de las concesiones mineras reclamadas constituyen una medida de gobierno que directamente afecta el control cultural de los pueblos indígenas sobre su territorio ancestral, por lo cual sin duda alguna ha ocurrido una afectación puesto que dicho control cultural sobre una muy parte significativa del territorio (monte o *Kuojta*) fue trasladado (concesionado) a favor de las terceras perjudicadas sin que se respetaran y garantizaran los mecanismos para el diálogo intercultural en un Estado que por definición es pluricultural. Complementario a esta respuesta es lo dicho en la respuesta dada a la pregunta anterior.

PREGUNTA 14

Que diga el perito, si con el simple otorgamiento de los títulos de concesión 219298-lote Atexcaco I, 221609-lote Atexcaco 2 y 208799-lote Macuilquila respecto del mineral propiedad de la Nación en el subsuelo de las superficies de tales concesiones se ha producido, por ese simple acto jurídico, sea ha producido algún tipo de afectación a los recursos naturales tradicionalmente

²⁸ Bartolomé, Miguel Alberto y Barabás, Alicia (1990). *La presa Cerro de Oro y el ingeniero el gran Dios: Relocalización y etnocidio chinanteco en México*. Tomo I. México, Instituto Nacional Indigenista.

manejados y explotados por el pueblo indígena Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla, o si es necesario para ello, que se lleven trabajos de exploración y/o explotación minera.

No. Sin embargo recordemos que la naturaleza del derecho fundamental a la consulta previa libre e informada es la de ser un mecanismo de diálogo intercultural para prevenir afectación y riesgos a los pueblos indígenas y sus territorios ancestrales. Esto es, que las concesiones mineras per se afectan derechos y territorio indígenas como ya fue referido en las anteriores preguntas y que, de acuerdo con el derecho nacional e internacional antes de expedir cualquier acto de autoridad, como son la concesiones mineras, se debe garantizar este derecho que posibilita eliminar la violencia física, estructural cultural y simbólica del Estado y de terceros. En este sentido la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y las recomendaciones de la CNDH son ilustradoras de la violencia cultural histórica del Estado mexicano en materia minera para con los pueblos originarios.

PREGUNTA 15

Que diga el perito, cuál es el método o técnica utilizado para responder las preguntas antes referidas.

En la introducción se ha descrito la metodología y técnica que se empleó para este peritaje.

BIBLIOGRAFÍA Citada
AHMC (1877). Archivo Histórico Municipal de Cuetzalan.
Arizpe, L... (1972) <i>La Sierra de Puebla; Colección Artes de México</i> , No. 155. Artes de México,
Ávila P. (1996) <i>Escasez de agua en una región indígena de Michoacán: El caso de la meseta Purepecha</i> . El Colegio de Michoacán, México.
Baez Lourdes (2004) <i>Nahuas de la Sierra Norte de Puebla</i> . CDI – PNUD México.
Barrera-Bassols, N. (2008) <i>Symbolism, Knowledge and Management of soil and Resources in Indigenous Communities: Ethnopedology at Global Regional an Local Scales</i> . Netherland, ITC, Vol I y Vol II.

Barrios, M. (1991) <i>El café en Cuetzalan</i> . Programa de apoyo a las culturas municipales y comunitarias PACMYC. INI.
Bartolomé, Miguel Alberto y Barabas, Alicia (1990). <i>La presa Cerro de Oro y el ingeniero el gran Dios: Relocalización y etnocidio chinanteco en México</i> . Tomo I. México, Instituto Nacional Indigenista
Bartolomé, M. A. (1997) <i>Gente de costumbre, gente de razón. Las identidades étnicas en México</i> . México, Siglo XXI/INI.
Beaucage P. (2012) <i>Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología</i> . México, UNAM-IIA, Dialog, Tosepan Titatenizke, Plaza y Valdes. Méxi
Beaucage, P. (2012). <i>Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura antropológica</i> . UNAM – IIA, Dialog, TosepanTitataniske y Plaza y Valdez Editores. México.
Bernal, E. (2008) <i>El Altepétl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico historiográfico en Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI México</i> , FCE., Obra colectiva coordinada por Federico Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián. García Zambrano. México.
Boege E. 1988 <i>Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual</i> . México Siglo XXI eds.
Boege E.2008 <i>El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad en los territorios indígenas de México</i> . INAH, CDI
Bonfil G. (1988), La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos en: <i>Anuario Antropológico/86</i> (Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988: 13-53.
Broda, J. (1992) <i>Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros</i> , en Broda, J., Iwanisewski, S. y Maupomé, L. (eds.) <i>Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica</i> , México, UNAM, pp. 461-500
Castilleja, A. (2011) <i>Sistemas de conocimiento en competencia: un estudio en pueblos purépecha</i> en Argueta A.,Corona E y P. Hersch (Coords) (2011). <i>Saberes colectivos y diálogo de saberes en México</i> . UNAM pp. 393-416
Corona J. (S/F) <i>Religiones indígenas y cristianismo</i> . Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Disponible en

<p>http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/1XD3BERSH3TCN12LQRJ4GNP P4HUI1.pdf [Acceso el 6 de noviembre de 2012]</p>
<p>Coronado, G. (1999) <i>Una Versión Indígena de la Historia: Los nahuas de Cuetzalan</i>. JILAS~Journal of Iberian and Latin American studies, 5:1, July</p>
<p>Fernández, L. E. (2013) <i>Gestión Pluricultural del agua en un territorio indígena: El caso de Cuetzalan, Puebla</i>. Colegio de Tlaxcala, México. Tesis Doctoral</p>
<p>Fernández C. F., y García A.J. (2006) <i>Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI</i>, México, Fondo de Cultura Económica</p>
<p>García M., B. (1987) <i>Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700</i>, México, El Colegio de México</p>
<p>Giménez, G. (1997) <i>Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural</i>, México, IIS/UNAM, 1997.</p>
<p>INAH, archivo judicial de Puebla. 1807</p>
<p>INALI 2007</p>
<p>INEGI Resultados</p>
<p>Leff, E. (2004) <i>Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza</i>. Siglo XXI Editores, México</p>
<p>Lockhart, J. (1999) <i>Los nahuas después de la conquista</i>, México, Fondo de Cultura Económica.</p>
<p>López A. (2001) <i>El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana</i> en Félix Báez – Jorge y Johanna Broda, <i>Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México</i>, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.</p>
<p>López A. y López A. (1996), <i>El pasado indígena</i>, México, El Colegio de México / Fideicomiso Histórico de las Américas / Fondo de Cultura Económica.</p>
<p>Merlo, J., (1986) <i>Apuntes sobre las danzas de Cuetzalan</i>, Pro- Arte Puebla, Pue.</p>
<p>Paré L. (1975) , “Caciquismo y poder político en la Sierra Norte de Puebla”, en Bartra R., E.Boege, P.Calvo, J. Gutiérrez, R. Martínez, L. Paré, <i>Caciquismo y poder político en el México rural</i>. México Siglo XXI eds.</p>
<p>Piaget J. y García R, (1982). <i>Psicogénesis e historia de la ciencia</i>. 9ª. Ed. Siglo XXI.</p>
<p>Ramírez, Jáimez y Valderrama 1992 : 29-30).</p>
<p>Rzsdowski, J. (1978) <i>Vegetación de México</i>. Ed. Limusa. México.</p>

Serrano Carreto, Embriz Osorio y Fernández Ham 2002 : Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México INI, PNUD, CONAPO pags 66, 68.
Thompson, G. (1995) <i>Francisco Agustín Dieguillo, un liberal cuetzalteco</i> . Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
Toledo V.M. (2002) <i>Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature</i> . In: J.R. Stepp et al (eds), <i>Ethnobiology and Biocultural Diversity</i> . International Society of Ethnobiology, Georgia, USA: 511-522.
UNESCO (2013) <i>Un Mundo de CIENCIA</i> , Vol. 11, No. 1, Enero–marzo 2013 Disponible en http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002191/219156S.pdf#page=3 [Acceso el 11/03/2013]
Wood, Stephanie (2003) <i>Transcending conquest: nahua views of spanish colonial México</i> , University of Oklahoma Press, Norman, Publishing División of the University, USA.
BIBLIOGRAFÍA Citada
AHMC (1877). Archivo Histórico Municipal de Cuetzalan.
Arizpe, L... (1972) <i>La Sierra de Puebla; Colección Artes de México</i> , No. 155. Artes de México,
Ávila P. (1996) <i>Escasez de agua en una región indígena de Michoacán: El caso de la meseta Purepecha</i> . El Colegio de Michoacán, México.
Baez Lourdes (2004) <i>Nahuas de la Sierra Norte de Puebla</i> . CDI – PNUD México.
Barrera-Bassols, N. (2008) <i>Symbolism, Knowledge and Management of soil and Resources in Indigenous Communities: Ethnopedology at Global Regional an Local Scales</i> . Netherland, ITC, Vol I y Vol II.
Barrios, M. (1991) <i>El café en Cuetzalan</i> . Programa de apoyo a las culturas municipales y comunitarias PACMYC. INI.
Bartolomé, M. A. (1997) <i>Gente de costumbre, gente de razón. Las identidades étnicas en México</i> . México, Siglo XXI/INI.
Beaucage P. (2012) <i>Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología</i> . México, UNAM-IIA, Dialog, Tosepan Titatenizke, Plaza y Valdes. Méxi
Beaucage, P. (2012). <i>Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura antropológica</i> . UNAM – IIA, Dialog, TosepanTitataniske y Plaza y Valdez Editores. México.
Bernal, E. (2008) <i>El Altepétl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teóricohistoriográfico en Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI México</i> , FCE., Obra colectiva coordinada por Federico Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián. García Zambrano. México.
Boege E. 1988 <i>Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual</i> . México Siglo XXI eds.
Boege E.2008 <i>El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in</i>

<i>situ de la biodiversidad en los territorios indígenas de México.</i> INAH, CDI
Boege, E. (2008) <i>El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México.</i> Instituto Nacional de Antropología e Historia: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
Bonfil G. (1988), La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos en: <i>Anuario Antropológico/86</i> (Editora Universidade de Brasilia/Tempo Brasileiro) 1988: 13-53.
Broda, J. (1992) <i>Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros</i> , en Broda, J., Iwanisewski, S. y Maupomé, L. (eds.) <i>Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México</i> , UNAM, pp. 461-500
Castilleja, A. (2011) <i>Sistemas de conocimiento en competencia: un estudio en pueblos purépecha</i> en Argueta A., Corona E, Hersch P (Coord.) (2011). <i>Saberes colectivos y diálogo de saberes en México.</i> UNAM pp. 393-416
Corona J. (S/F) <i>Religiones indígenas y cristianismo.</i> Instituto Nacional de Antropología e Historia. México. Disponible en http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/1XD3BERSH3TCN12LQRJ4GNP P4HUJ1.pdf [Acceso el 6 de noviembre de 2012]
Coronado, G. (1999) <i>Una Versión Indígena de la Historia: Los nahuas de Cuetzalan.</i> JILAS~Journal of Iberian and Latin American studies, 5:1, july
Fernández, L. E. (2013) <i>Gestión Pluricultural del agua en un territorio indígena: El caso de Cuetzalan, Puebla.</i> Colegio de Tlaxcala, México. Tesis Doctoral
Fernández C. F., y García A.J. (2006) <i>Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI</i> , México, Fondo de Cultura Económica
García M., B. (1987) <i>Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700</i> , México, El Colegio de México
Giménez, G. (1997) <i>Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural</i> , México, IIS/UNAM, 1997.
INAH, archivo judicial de Puebla. 1807
INALI 2007
INEGI Resultados
Leff, E. (2004) <i>Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza.</i> Siglo XXI Editores, México
Lockhart, J. (1999) <i>Los nahuas después de la conquista, México</i> , Fondo de Cultura Económica.
López A. (2001) <i>El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana</i> en Félix Báez – Jorge y Johanna Broda, <i>Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México</i> , Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Fondo de Cultura Económica.
López A. y López A. (1996), <i>El pasado indígena, México</i> , El Colegio de México / Fideicomiso Histórico de las Américas / Fondo de Cultura Económica.
Merlo, J., (1986) <i>Apuntes sobre las danzas de Cuetzalan</i> , Pro- Arte Puebla, Pue.
Paré L. (1975) , “Caciquismo y poder político en la Sierra Norte de Puebla”, en Bartra R., E.Boege, P.Calvo, J. Gutiérrez, R. Martínez, L. Paré, <i>Caciquismo y poder político en el México rural.</i> México Siglo XXI eds.
Piaget J. y García R, (1982). <i>Psicogénesis e historia de la ciencia.</i> 9ª. Ed. Siglo XXI.

Ramírez, Jáimez y Valderrama 1992 : 29-30).
Rzsdowski, J. (1978) <i>Vegetación de México</i> . Ed. Limusa. México.
Serrano Carreto, Embriz Osorio y Fernández Ham 2002 : Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México INI, PNUD, CONAPO pags 66, 68.
Thompson, G. (1995) <i>Francisco Agustín Dieguillo, un liberal cuetzalteco</i> . Secretaría de Cultura del Estado de Puebla.
Toledo V.M. (2002) <i>Ethnoecology: a conceptual framework for the study of indigenous knowledge of nature</i> . In: J.R. Stepp et al (eds), <i>Ethnobiology and Biocultural Diversity</i> . International Society of Ethnobiology, Georgia, USA: 511-522.
Toledo V. 2004 Potencial económico de la flora útil de los cafetales de la Sierra Norte de Puebla. SNIB- CONABIO (Reporte)
Toledo V.M., y N. Barrera- Bassols. (2008) <i>La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales</i> . Icaria Editorial S.A.
UNESCO (2013) <i>Un Mundo de CIENCIA</i> , Vol. 11, No. 1, Enero-marzo 2013 Disponible en http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002191/219156S.pdf#page=3 [Acceso el 11/03/2013]
Wood, Stephanie (2003) <i>Transcending conquest: nahua views of spanish colonial México</i> , University of Oklahoma Press, Norman, Publishing División of the University, USA.
BIBLIOGRAFÍA Citada
AHMC (1877). Archivo Histórico Municipal de Cuetzalan.

PROTESTO LO NECESARIO

Ciudad de Puebla a 19 días de Agosto de 2015

Dr. Eckart Boege Schmidt

Perito en Antropología de la parte quejosa

PREGUNTAS ADICIONALES AL PERITO POR LA PARTE DEMANDADA.

QUEJOSOS: INTEGRANTES DEL PUEBLO MASEUAL ASENTADO EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

Juicio de Amparo: 1017/2015

Asunto: respuestas a ampliación del cuestionario en materia antropológica.

H. JUZGADO QUINTO DE DISTRITO EN MATERIA DE AMPARO CIVIL, ADMINISTRATIVA Y DE TRABAJO Y JUICIOS FEDERALES EN EL ESTADO DE PUEBLA

Presente

Eckart Boege Schmidt, en mi carácter de perito en antropología por la parte quejosa, personalidad que tengo debidamente reconocida en autos, comparezco ante Usted para responder por medio del presente y en los siguientes términos a la ampliación al cuestionario antropológico formulado por la Directora adjunta de lo contencioso de la Unidad de Asuntos Jurídicos de la Secretaría de Economía, mismo que fue admitido mediante auto del veintiuno de agosto del presente y que nos fue notificado de manera personal el pasado veintiséis de agosto de dos mil quince.

Para resolver los cuestionamientos adicionales que se refieren a las preguntas 5, 10 y 11 del cuestionario de la parte quejosa y al método o técnica utilizado para responder las preguntas de la Secretaría de Economía, se partió de la premisa básica de que el Estado mexicano es por definición un **Estado Pluricultural de Derecho**, de acuerdo con el artículo segundo constitucional, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y por la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Por lo tanto este perito resolvió los cuestionarios planteados valiéndome para ello de estos textos fundamentales y que forman parte del bloque de constitucionalidad. Es decir, este peritaje tomó en cuenta el hecho que la nación ha sido **reconocida como pluricultural y sustentada en sus pueblos indígenas** porque ello constituye un valor y un bien jurídico que enriquece nuestro diálogo democrático como Estado.

El marco jurídico aplicable a los cuestionarios relativos a este peritaje antropológico, es decir, lo relativo a la identidad cultural indígena (autoadscripción) y sus territorios ancestrales, está conformado por los siguientes instrumentos:

1. Los artículos primero y segundo de la Constitución Federal
2. Los artículos 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 13, 14 y 15 del Convenio 169 de la OIT
3. Los artículos primero, segundo y quinto del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
4. El artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos
5. Las tesis 1a. CCXXXIV/2013 (10a.) con rubro "PERSONAS, PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS. LA AUTOCONCIENCIA O LA AUTOADSCRIPCIÓN PUEDE DELIMITARSE POR LAS CARACTERÍSTICAS Y AFINIDADES DEL GRUPO AL QUE SE ESTIMA PERTENECER", y 1a. CCXII/2009 con rubro "PERSONAS INDÍGENAS. ÁMBITO SUBJETIVO DE APLICACIÓN DEL ARTÍCULO 2o. DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS. AUTOADSCRIPCIÓN", así como la sentencia del amparo en revisión 631/2012, todos estos documentos de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación
6. La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, particularmente las siguientes sentencias: Caso de la comunidad Mayagna (sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, (ii) Caso de la comunidad indígena Sawhoyamaya vs. Paraguay, (iii) Caso del Pueblo Saramaka vs. Surinam, (iv) Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Ecuador y (v) Caso Comunidad indígena Yakye Axa Vs. Paraguay
7. Las recomendaciones 56/2012 y 23/2015 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH)

8. En adición y para los impartidores de justicia la Suprema Corte de Justicia de la Nación expidió el Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso que involucren Personas, Comunidades y Pueblos Indígenas²⁹ y el Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en Proyectos de Desarrollo e Infraestructura³⁰ que introduce además el criterio biocultural

Esto significa que nuestro marco jurídico reconoce la diversidad cultural como parte constitutiva de la realidad histórica y social de la República Mexicana. En este sentido el principal criterio para determinar **quién es indígena es la autoidentificación o autoadscripción**, tal y como el constituyente lo reconoció en el artículo segundo constitucional, y no únicamente el hecho de que una persona hable una lengua indígenas³¹. Esto significa que son derechos y responsabilidad de los pueblos y personas indígenas definir su pertenencia a estas colectividades y no prerrogativa del Estado³².

Como he referido en mi dictamen del diecinueve de agosto, la identidad cultural indígena está íntimamente unida al territorio, esta unión está reconocida en los instrumentos antes referidos y como ha señalado la Suprema Corte de Justicia de la Nación en su jurisprudencia, la autoadscripción es un elemento subjetivo que puede ser medido a partir de criterios objetivos como son: a) **la continuidad histórica; b) la conexión territorial; y, c) las instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas, o parte de ellas.**

Dicho lo anterior procedo a dar respuesta las preguntas formuladas por la Secretaría de Economía:

1) Respecto a la pregunta 5 del cuestionario ofrecido por la quejosa, que el perito explique los instrumentos legales con base en los cuales llevará a cabo la delimitación del actual territorio indígena del Pueblo Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla así como el alcance legal de la delimitación que efectuará.

Como se refirió en el apartado de metodología de mi dictamen los instrumentos legales utilizados para la construcción del territorio ancestral del pueblo indígena fueron el artículo segundo constitucional, el Convenio 169 de la OIT, la jurisprudencia de la SCJN y de la Corte Interamericana, las recomendaciones de la CNDH y los protocolos de actuación para impartidores de justicia de la SCJN, referidos anteriormente.

Asimismo me valí de los siguientes criterios:

²⁹ <https://www.scjn.gob.mx/libreria/paginas/protocolos.aspx>

³⁰ <https://www.scjn.gob.mx/libreria/paginas/protocolos.aspx>

³¹ INALI: Catálogo de Lenguas Nacionales: Diario Oficial 14 de Enero del 2008. Se refiere a la existencia de once familias lingüísticas indoamericanas, 68 agrupaciones lingüísticas, (que se ampliaron en el Censo de Población y Vivienda del INAEGI en 2010 a 89.) y 364 variantes pertenecientes a estas agrupaciones

³² Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en caso que involucren Personas, Comunidades y Pueblos Indígenas. Suprema Corte de Justicia de la Nación,

- A) Se tomó en cuenta el concepto contenido en la Constitución Federal donde el constituyente afirmó que la población indígena está “**asentada en un territorio**”, para lo cual me valí de los tres criterios que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) utilizó en el Censo General de Población y Vivienda 2010, a saber, (i) Municipios indígenas, (ii) Municipio con presencia indígena, y (iii) Municipios con población dispersa indígena pero además vinculado con el Catálogo de Localidades Indígenas extraído de los *Principales resultados por localidad* (ITER) 2010 del Censo General de Población y Vivienda 2010.
- B) Las localidades se componen a su vez **por hogares indígenas**. Un hogar indígena se integra según las estadísticas de los Censos Generales de Población 2000 y 2010. En el Censo del 2010 se integró a los hablantes de lengua indígena (HLI) de 3 años de edad y más, mientras que en el año 2000 el HLI se contaba a partir de 5 años y más. De acuerdo con Serrano E., A Embriz y P. Fernández, coords. (2002), texto citado en mi dictamen, se define un hogar indígena como aquel en donde por lo menos un cónyuge o un ascendiente habla una lengua indígena. La pregunta de autoadscripción del INEGI en el Censo de 2010 (¿es usted indígena?) logró resolver el problema de los indígenas que viven en los hogares y que **no hablan lengua indígena pero se autoadscriben como tales**.
- C) De acuerdo a los resultados mostrados en el Censo General de Población y Vivienda 2010, 15,7 millones de personas de más de 3 años se identifican como indígenas. Cabe señalar que 6.6 millones personas que hablan una lengua indígena se reconoce como indígena, mientras que entre aquellos que no hablan alguna lengua (indígena) 9.1 millones también se reconocen como tales³³. Como la encuesta del INEGI es por hogares muchos de los 9.1 millones viven con un cónyuge o ascendiente que sí habla lengua indígena. Es decir, que los indígenas están culturalmente identificados por hogares en localidades determinadas que son más de 60 mil de las 200 mil que están registradas nacionalmente. Se trata principalmente de localidades geolocalizadas lo ha que permitido al perito ubicar geográficamente a los indígenas y definir los territorios en donde vive el pueblo (en plural maseualmej)³⁴ como se autodenominan o nahuas de la Sierra Norte de Puebla.
- D) ¿Por qué utilizar para la definición del territorio maseual esta combinación de municipios indígenas, municipios con presencia indígenas, municipios con población indígena dispersa y las localidades indígenas? Si examinamos las localidades en las tres categorías de municipios donde aparecen indígenas observamos que en los criterios segundo y tercero del INEGI, arriba mencionados, con frecuencia las localidades indígenas se agrupan contiguamente con las localidades del otro municipio que está clasificado con el criterio uno.
- E) Las localidades indígenas que presentan **contigüidad** forman una nube de localidades que pueden ser delimitadas geoestadísticamente por unidades territorializadas que forman la población indígena.
- F) En el Artículo 13.2 de Convenio 169 de la OIT, se determina que la utilización del término “**tierras**” en los artículos 15 y 16 **deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat** de las regiones de los pueblos interesados que ocupan o utilizan de

³³ Fuente: INEGI XII Censo General de Población y Vivienda 2010: Capítulo III Característica cultural; Lengua Indígena pag. 56 y sigs.

³⁴ Voy a referirme a los indígenas nahua de la Sierra Norte de Puebla como maseual o maseualmej (como se autoidentifican).

alguna u otra manera; por la posesión y uso de la tierra se conforman territorios mayores, es decir, los territorios indígenas.

- G) En el mapa presentado del territorio maseual se utiliza principalmente el criterio de localidades indígenas explicado en el inciso D).
- H) Para el estudio del territorio maseual que se refiere al componente **etnolingüístico** se utilizó el catálogo de lenguas indígenas de Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). En el mapa contenido en la respuesta a la pregunta 4 se presentan las localidades indígenas que hablan la lengua maseual o nahua, totonaca y otomí, en sus distintas variantes lingüísticas. Si se examina con detenimiento este mapa se puede constatar que el INALI, en base a los catálogos del Censo General de Población y Vivienda 2000, ubica también localidades indígenas dispersas y no sólo las que identificamos como contiguas. Este mapa podría también documentar lo que fueron los límites históricos
- I) La definición de las tierras **que tradicionalmente ocupan y conforman el territorio en la totalidad del hábitat** es especialmente aplicable al territorio maseual en la Sierra Norte de Puebla. Las tierras que hoy ocupan los maseual se pueden definir como parte del territorio **ancestral maseual** de conformidad con los artículos 13 del Convenio del **territorio ancestral**.169 de la OIT y 21 de la Convención Americana.
Al respecto hay una observación importante: casi todas las localidades, parajes, cerros, ríos, arroyos, incluyendo piedras, cuevas, etcétera, se expresan en la “cartografía étnica regional”, mediante topónimos en clave claramente indígena. Esta cartografía étnica refleja entre **otros elementos la continuidad histórica y permanencia territorial** (véase pregunta 1 de mi dictamen). En este sentido reafirmo que los territorios ancestrales o indígenas no sólo abarcan espacio geográficos sino también productivos y simbólicos, como se mostró con lo relativo al Talokan, que refieren directamente al conocimiento tradicional y la cosmovisión.
- J) Para los maseual la **tierra** no es meramente un objeto de posesión y producción, no es una mercadería que alguien pueda apropiarse, sino un elemento material y espiritual del que debe gozarse libremente. Es esencial que se conozca y comprenda la relación profundamente espiritual del pueblo maseual con sus tierras como algo básico de su existencia y necesario para la reproducción de sus creencias, costumbres y tradiciones.

Es así como este perito logró construir y delimitar el territorio indígena del pueblo maseual.

En cuanto hace a lo relativo del alcance legal de esta delimitación encuentro lo siguiente. El territorio indígena o ancestral del pueblo maseual está íntimamente ligado al su identidad, circunstancia característica de los pueblos indígenas y que ha sido reconocida en los artículos segundo constitucional, 13 del Convenio 169 de la OIT, 21 de la Convención Americana y las jurisprudencias de la SCJN y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos; como ha dicho esta última:

“la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores. En función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, los miembros de las comunidades indígenas transmiten de generación en generación este

patrimonio cultural inmaterial, que es recreado constantemente por los miembros de las comunidades y grupos indígenas³⁵”.

En este sentido el alcance legal de la delimitación del territorio ancestral del pueblo maseual tiene varios propósitos relacionados con los derechos humanos y las obligaciones a cargo del Estado, a saber: (i) ceñir el espacio geográfico donde se debe respetar, proteger, promover y garantizar la forma de ser y estar maseual, (ii) respetar, proteger, promover y garantizar al pueblo maseual el uso y disfrute de los recursos naturales que tradicionalmente ha manejado al abrigo del desarrollo jurisprudencial del artículo 21 de la Convención Americana; y (iii) garantizar de manera efectiva la integridad del territorio ancestral del pueblo maseual.

En otros términos la delimitación del territorio maseual nos ayuda a identificar el espacio donde el Estado mexicano está obligado a garantizar los derechos de las personas que se autoadscriben como maseual, como se ha demostrado con el análisis realizado de los Censos Generales de Población del INEGI 2000 y 2010, en aras de garantizarles cierto control cultural sobre los recursos naturales tradicionalmente manejados pues ello es necesario para su supervivencia como pueblo.

2) Respecto a la pregunta 10 del cuestionario ofrecido por la quejosa, que señale el perito cuál es la forma, con base en su pericia, en que determinará en su caso que los títulos de concesión mineras denominados ATEXCACO I, Título 219298; ATEXCACO II, Título 221609 y MACUIQUILA, Título 208799, se encuentran dentro del territorio indígena del pueblo Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla.

Esta pregunta fue resuelta en el apartado de metodología de mi dictamen de fecha 19 de agosto de 2015, es decir, que la determinación de que las concesiones mineras reclamadas por el pueblo maseual se ubican dentro de su territorio ancestral fue realizada a partir de localidades geolocalizadas antes descritas en la pregunta anterior siendo aplicables los incisos A), B), C) D), E), F) y G), lo que me permitió ubicar geográficamente a los maseual y definir su territorio. Para la construcción del mapa de la respuesta a la pregunta 10 utilicé el Sistema Información Geográfica donde desglosé la ubicación de las localidades dentro y aledañas a las concesiones mineras, para lo cual usé: (i) Mapa base: Marco Geoestadístico Municipal 2005 MGM2005, (ii) Mapa de Cuencas Hidrológicas: Comisión Nacional del Agua 1998, (iii) Mapa Geoestadístico Municipal 2005 MGM 2005, y (iv) las localidades geolocalizadas en ITER 2010, y (v) la descripción geográfica contenida en las concesiones mineras consistente en coordenadas U.T.M, a partir de las cual se desprenden los rumbos y distancias que conforman los polígonos de cada concesión minera.

3) Respecto a la pregunta 11 del cuestionario ofrecido por la quejosa, señale el perito la razón por la que en su caso considera que con la sola expedición de los título de concesión minera ATEXCACO I, Título 219298; ATEXCACO II, Título 221609 y MACUIQUILA, Título 208799, se produce algún tipo de afectación de los recursos naturales, de la identidad cultural, así como del territorio indígena del Pueblo Maseual o Nahua de la Sierra Norte de Puebla.

³⁵ Véase párrafo 154.

Esta pregunta fue respondida en extenso en las respuestas a las preguntas 11, 12 y 13 de mi dictamen de fecha 19 de agosto de 2015, por lo cual para evitar repeticiones se solicita se tengan dichas respuestas reproducidas como si a la letra se insertasen.

En síntesis, la identidad cultural del pueblo maseual está unida y formada con y por su territorio ancestral y como ya se dijo este posee una dimensión geográfica y otra espacial. En el caso que nos ocupa las concesiones mineras han trastocado el paradigma de reciprocidad que existe con los señores del Talokan, lo cual se ha traducido en sufrimiento y ansiedad para el pueblo maseual. En aras de restablecer el equilibrio perdido y mantener el control cultural de sus recursos naturales, como son los manantiales y bosques, los maseual han optado por la defensa de su territorio ancestral.

Asimismo y recordando que la minería industrial posee un carácter invasivo, como lo ha señalado el relator especial de Naciones Unidas para pueblos indígenas, James Anaya y los artículos 6 y 14 del Convenio 169 de la OIT y 21 de la Convención Americana, el Estado mexicano omitió en perjuicio de este pueblo garantizar la integridad de su territorio ancestral a través de la consulta previa, es decir, que la relación de reciprocidad rota con el *Talokan* y los sufrimientos y angustias ocasionados a los maseual tuvieron su origen en el **no diálogo** de manera previa entre indígenas y autoridades para la toma de la decisión de dar parte de su territorio ancestral en concesiones mineras.

La minería industrial implica una trasgresión directa al Talokan por lo tanto las concesiones mineras reclamadas están llamando directamente al *tetsauit* (catástrofe) que afectará al pueblo maseual, porque se está despertando a todos los guardianes (*tajpianij*) de la madre tierra. El *tetsauit* está en la memoria colectiva reciente del pueblo maseual por la catástrofe producida por el por una depresión tropical que produjo las avenidas de agua catastróficas de agua en la Sierra Norte de Puebla en 1999³⁶. Las avenidas han sido interpretadas por los maseual como producto del enojo de los *tajpianij* por alguna trasgresión de las reciprocidades con la naturaleza.

Al haberse expedido las concesiones de referencia ya ha ocurrido una afectación a la cultura inmaterial (UNESCO) del pueblo *maseual*, en la medida en que el dominio de ese espacio simbólico ha sido traslado a un tercero ajeno (*koyolmej*) capaz de transgredirlo profundamente, lo cual supone que ya existe un daño material ocasionado por la violencia estructural del Estado mexicano.

4) Que diga el perito cual es el método o técnica utilizado para responder las preguntas antes referidas.

Esta pregunta se responde con el apartado de metodología de mi dictamen del 19 de agosto de 2015, así como con la respuesta a la pregunta uno de este escrito.

³⁶ Véase La Jornada de Oriente del 4 de octubre de 2006, disponible en <http://www.lajornadadeoriente.com.mx/2006/10/04/puebla/pue102.php> , donde se dijo que: “la depresión tropical número 11 azotó la Sierra Norte causando la muerte de más de 300 personas, miles de damnificados y pérdidas superiores a los mil millones de pesos. La magnitud de los daños mereció que el entonces presidente de la República, Ernesto Zedillo Ponce de León, calificara la tragedia como “el desastre de la década”.

Finalmente deseo expresar que estas respuestas no pueden ni deben ser interpretadas aisladamente, por el contrario deben ser leídas de manera integral y conjunta con mi dictamen del 19 de agosto de 2015.

PROTESTO LO NECESARIO, en la ciudad de Puebla, Puebla, a los 26 días de agosto de 2015.

Dr. Eckart Boege Schmidt
Perito en Antropología de la parte quejosa