

MARÍA DEL SOCORRO ALEJANDRA GÁMEZ ESPINOSA*

“Malintzi: la dueña de la montaña”. Cosmovisión y territorialidad nahua en San Miguel Canoa, Puebla

“Malintzi: the Owner of the Mountain”. Cosmovision and Nahua Territoriality in San Miguel Canoa, Puebla

Resumen

En el presente trabajo se analiza la cosmovisión nahua sobre la montaña Matlalcuéyetl, en la comunidad de San Miguel Canoa, Puebla. Esta elevación representa para los pueblos indígenas de la región una entidad sagrada (denominada *dueña*) y emblema central de su cultura. Estos simbolismos son analizados como una expresión de territorialidad que coadyuvan a configurar un etnoterritorio. El enfoque como el método de estudio para esta pesquisa fueron etnográficos.

Palabras clave: Cosmovisión, etnoterritorio, territorialidad simbólica, cultura indígena

Abstract

This paper analyzes the Nahua cosmovision on the Matlalcuéyetl mountain, in the community of San Miguel Canoa, Puebla. This elevation represents, for the towns of indigenous people of the region, a sacred entity (called *owner*) and the central emblem of their culture. These symbolismes are analyzed as an expression of territoriality that help to configure an ethno territory. The approach as method of study for this research was ethnographic.

Key words: Cosmovision, Ethno Territory, Symbolic Territoriality, Indigenous Culture

Fuentes Humanísticas > Año 34 > Número 65 > II Semestre > julio-diciembre 2022 > pp. 127-142.

Fecha de recepción 14/05/2022 > Fecha de aceptación 17/12/2022

agamez_09@yahoo.com.mx

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Introducción

Las montañas, volcanes y cerros han sido figuras predominantes del paisaje y de la cultura de los pueblos indígenas de México. El conjunto de creencias y simbolismos construidos, así como las prácticas cotidianas y rituales que se realizan en estos lugares, permiten inferir cuestiones como la concepción del espacio-tiempo, religión, ritualidad, subsistencia, organización social, territorialidad y cosmovisión, entre otros tópicos del mundo indígena.

Las montañas¹ son también referentes identitarios, símbolos de pertenencia, objetos de representación, apego afectivo, resúmenes metonímicos del territorio (Giménez, 2000) y espacios naturales antropomorfizados, a los cuales se considera deidades –masculinas o femeninas– o bien, lugares sagrados donde reside un *dueño* o fundador de las comunidades.

Este texto se analiza la cosmovisión nahua sobre la montaña Matlalcuéytl ("la diosa de la falda azul"), también nombrada Malinche,² concebida por los pueblos que la habitan con un doble significado: a) deidad diosa-mujer, nombra-

da localmente Malintzi, y b) espacio físico percibido como el lugar de dominio o la casa donde mora la diosa Malintzi. Se utilizarán indistintamente los apelativos "Matlalcuéytl" y "Malinche" para hablar del volcán como entidad geográfica; mientras que, Malintzi será empleado cuando se haga referencia a la entidad femenina.

A este tipo de entidades, las sociedades mesoamericanas los llaman *dueños*; se trata de entes territoriales que delimitan lugares, los protegen, moran en ellos o pueden ser los espacios físicos en sí, por ello Alicia Barabas (2003b, p. 58) los define como "dueños del lugar", considerados figuras centrales de las cosmovisiones indígenas, expresiones fundamentales de la apropiación del espacio y de la territorialidad simbólica.

Las investigaciones etnográficas en distintas regiones indígenas de México muestran que la cosmovisión como construcción mental se territorializa y coadyuva a conocer cómo los procesos simbólicos signan, marcan, delimitan, organizan y guían las relaciones sociales con el espacio, y con ello, se forja un territorio. La historia ha mostrado que las formas en que cada grupo humano se territorializa son distintas. Para algunos, el territorio se erige como una zona-refugio y fuente de recursos, para otros es un espacio de control y dominación. En el caso de las sociedades indígenas, se ha planteado, que se caracterizan por apropiarse del espacio simbólicamente. Retomando esta propuesta, interesa conocer y analizar la cosmovisión indígena en torno a una montaña, como un fenómeno configurador de un territorio y como una manifestación de territorialidad simbólica, en una comunidad nahua localizada en las faldas del volcán Malinche. El problema

¹ La geología define a esta elevación como un volcán extinto, o activo, pero en reposo, (Villers *et al.*, 2006, citado en Sánchez y Domínguez, 2009, p. 45). En este trabajo nos referimos al volcán Matlalcuéytl, con el término de "montaña", porque de esta manera la nombran los pueblos nahuas que habitan en sus faldas. La palabra "montaña" y su forma alargada hace alusión a lo femenino, género con el que identifican a esta elevación geológica. La frase de inicio del título se entrecomilla, porque es una expresión común en la comunidad de San Miguel Canoa, que hace énfasis en el simbolismo atribuido al volcán.

² En la época prehispánica en esta montaña se ofrendaba a *Chalchiuhtlicue*, diosa de las aguas terrestres (Montero, 2008).

propuesto se sistematiza en la siguiente interrogante: ¿Cuáles son las creencias, símbolos, representaciones y explicaciones sobre la montaña Matlalcuéyetl, que los nahuas de San Miguel Canoa han construido para relacionarse con el espacio y configurar un etnoterritorio?

Existen pocas investigaciones sobre la cosmovisión como expresión de territorialidad simbólica y la subsecuente conformación de un etnoterritorio entre los grupos indígenas del Estado de Puebla, es por ello que este estudio pretende aportar elementos de análisis y evidencias etnográficas acerca de la territorialidad indígena en el valle Puebla-Tlaxcala, así como conocer las relaciones sociales que los actores tejen con el espacio-montaña.

El objetivo de este artículo consiste en presentar un análisis etnográfico sobre una dimensión de la territorialidad simbólica (cosmovisión sobre la montaña) en la comunidad indígena de San Miguel Canoa Puebla.

Las cosmovisiones indígenas sobre la montaña han sido ampliamente estudiadas en su relación con la religión, el ritual, la naturaleza, el calendario y el paisaje principalmente, tal es el caso de los trabajos coordinados por Johanna Broda en 2001. Específicamente sobre la montaña Matlalcuéyetl se distinguen las investigaciones de: Nutini e Isaac (1989), González Jácome (1997), Iwaniszewski (2001), Robichaux (2008), S. Acocal (2009), Gámez y Correa (2013), Licona (2013) entre otros. En la mayoría de estos trabajos se subrayan las creencias, representaciones, significados y cultos en torno a la montaña, sin analizar sus implicaciones territoriales. Los estudios pioneros en la dimensión territorial de la cosmovisión

son los desarrollados por los últimos tres autores, quienes a partir de un enfoque simbólico, relacional y sistémico indagan en San Miguel Canoa, los procesos de territorialidad simbólica y la territorialización. En otras regiones indígenas de México destacan las investigaciones realizadas por Barabas (2003a y b) en Oaxaca. Esta autora propone un modelo teórico simbólico sobre la territorialidad indígena a partir del estudio de los mitos, la cosmovisión, el ritual y los lugares sagrados. Como resultado de esta pesquisa formula una serie de conceptos relevantes para el análisis de los territorios étnicos.

El trabajo aquí presentado se inscribe dentro de la línea desarrollada por Barabas (2003a y b.) y es resultado de la profundización de mis investigaciones etnográficas en San Miguel Canoa, Puebla, durante los años 2013 y 2015. La intención es reflexionar y relacionar fenómenos como la cosmovisión con los procesos territoriales, ya que estos últimos revisiten fundamental importancia para la comprensión de la naturaleza humana.

Este texto se divide en tres apartados donde se presenta el análisis de las evidencias etnográficas. El primero contextualiza regional y socioculturalmente a la comunidad de estudio, así como también se exponen los significados atribuidos a la montaña Matlalcuéyetl como el centro u "ombbligo" del etnoterritorio. El segundo brinda una aproximación etnográfica a la cosmovisión nahua sobre la montaña, percibida como ser vivo, deidad y madre. El tercero, aborda etnográficamente a *dueña* Malintzi como una entidad territorial con la cual se mantienen relaciones sociales de reciprocidad. Por último, se concluye sobre la necesaria

aproximación a las apropiaciones socio-culturales del espacio, que permiten ampliar la interpretación antropológica y la comprensión de la territorialidad indígena, como cualidad necesaria para la construcción de los etnoterritorios.

Metodológicamente, las evidencias presentadas se obtuvieron mediante el trabajo de campo realizado en la comunidad nahua de San Miguel Canoa, Puebla. A partir de la observación participante y entrevistas abiertas entablamos relaciones con los canoenses, las cuales nos permitieron conocer las percepciones, ideas, explicaciones, nociones, etc., que guían el actuar de los agentes sociales (Guber, 2011), profundizar en los significados y apropiaciones sobre el volcán Matlalcuéyetl y construir los datos que aquí se exponen. Así también hacemos uso de evidencias etnográficas obtenidas y publicadas por otros investigadores.

Cosmovisión, territorio y territorialidad simbólica. La perspectiva teórica y conceptual

El territorio es un fenómeno social complejo que se construye a partir de una serie de signos, valores, representaciones sociales, etc., que se objetivan en las prácticas y los comportamientos humanos ejercidos sobre el espacio. Por tal razón interesan las construcciones mentales y acciones que los actores despliegan para construir un territorio. Enmarcamos teóricamente nuestro análisis a partir de un enfoque simbólico-relacional, lo cual implica alejarse de las posturas que conciben al espacio como algo inerte, como enraizamiento y estabilidad. Lo relacional

implica considerar al espacio como un referente activo, fundamental y determinante de las relaciones sociales. Por tanto, hay que analizarlo en movimiento, fluides y temporalidad, es decir en su historicidad (Haesbaert, 2011).

Las construcciones de la cosmovisión se relacionan con las formas mentales (creencias, significados y representaciones sociales) con las que una colectividad percibe, idea, representa y explica el universo. Se construye y reconstruye en la vida cotidiana, en las actividades vitales de la experiencia humana y se inscribe en un espacio y en un tiempo determinados, es decir, es una construcción cultural, histórica, diversa, coherente, holística, estructurada y estructurante. Constituye un esquema de percepción por medio del cual los actores comprenden y explican su realidad. Es un modelo orientador, que legitima los comportamientos, coadyuva a la reproducción de la vida social, de la cultura y guía las formas de relación y de comportamiento entre los seres humanos, los seres extrahumanos, los objetos, la naturaleza (el espacio) y el universo.

La cosmovisión como concepto es abstracto, para entenderla se tiene que partir de sus expresiones empíricas privilegiadas como lo son los mitos, los rituales, las tradiciones orales, y las prácticas sociales cotidianas. Por otro lado, influye en una gran diversidad de aspectos de la realidad social como: las actividades económicas, la agricultura, la salud, la religión, la política, el arte, el parentesco, la alimentación, el territorio, etcétera, en cuyas expresiones también se puede analizar.

Por su parte, el territorio –como concepto– es indisoluble de sus bases materiales-políticas-funcionales y simbólico-

culturales. Sin embargo, por tratarse de un fenómeno social complejo y abarcador, el acercamiento a los territorios indígenas en este artículo se plantea a partir del análisis de la territorialidad simbólica.

En los territorios indígenas, todo espacio está tatuado y significado por la cosmovisión, por lo que ésta se convierte en un sistema clasificatorio, ordenado y significado, que no responde necesariamente a consideraciones de carácter económico, político, ecológico o urbanístico. Por lo general, la disposición de los etnoteritorios expresa correspondencia con la cosmovisión de las comunidades, las cuales organizan el espacio de acuerdo con sus percepciones sobre el orden del universo, como lo veremos en el caso de los nahuas de San Miguel Canoa.

Se entiende por territorio a aquel espacio apropiado material, instrumental y simbólicamente por los grupos humanos, es decir, el territorio es una construcción social surgida de la relación de alteridad con el espacio y con los grupos contenidos en él. La apropiación implica conocimiento, práctica y simbolización (Raffestin, 2011). La apropiación del espacio puede ser de carácter material-instrumental-político o simbólico-expresivo. En el primero se enfatiza la relación utilitaria con el espacio, mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio simbólico-cultural y como soporte de identidades individuales y colectivas (Giménez, 2000).

Los territorios indígenas poseen características distintivas, por tal razón, para los fines de este trabajo, al referir-

los se ocupará el concepto de "etnoterritorio", propuesto por Barabas (2003a), quien plantea que se trata de espacios habitados y construidos por los grupos étnicos. Son territorios históricos, culturales e identitarios que cada colectivo reconocen como propio, ya que en ellos no sólo se encuentra habitación, sustento y reproducción económico-biológica, sino que también son referentes fundamentales de reproducción sociocultural a lo largo del tiempo. En este tipo de territorios pueden existir distintos niveles de autorreconocimiento colectivo: étnico, regional y comunal (Barabas, 2003a). En el caso particular de este análisis se hace alusión al etnoterritorio comunal.

La territorialidad, por otra parte, es una dimensión inseparable del fenómeno territorial, ya que refleja la multidimensionalidad de la vivencia territorial de los miembros de una colectividad. Los seres humanos experimentamos al mismo tiempo el proceso y el producto territorial mediante un sistema de relaciones existenciales, simbólicas (cosmovisión) y productivas, generalmente de poder, porque en la interacción pretendemos modificar las relaciones, tanto con la naturaleza como con los otros sujetos (Raffestin, 2011).

Toda territorialidad sintetiza la manera en que las sociedades satisfacen sus necesidades en un momento y en un lugar determinados. Además, cada sistema territorial produce su propia territorialidad y se manifiesta en todas las escalas espaciales y sociales y es esencial a todas las relaciones (Raffestin, 2011).

San Miguel Canoa y el etnoterritorio Matlalcuéyetl

La comunidad en el contexto del valle Puebla-Tlaxcala

San Miguel Canoa se localiza en la falda sur del volcán Matlalcuéyetl, en términos político-administrativos es junta auxiliar del municipio de Puebla. Se trata de una comunidad nahua, de origen colonial. Dentro de las actividades económicas importantes está la agricultura, el trabajo asalariado y la recolección de materias primas provenientes de la montaña. Por su ubicación, históricamente el poblado ha mantenido una compleja relación de carácter sociocultural, económica y de habitad con la Matlalcuéyetl, ello ha generado la construcción de un conjunto estructurado de creencias, representaciones sociales y significados que integran un "modelo cosmológico" sobre la montaña.

El volcán Matlalcuéyetl es una de las elevaciones más prominentes y majestuosas del valle poblano-tlaxcalteca. Este valle se localiza en el altiplano central mexicano y se caracteriza por albergar una de las áreas metropolitanas más grandes del país, la cual concentra a más de tres millones de habitantes. Esta macro área sociocultural y territorial centraliza industrias, servicios, inversión extranjera y población de dos estados del país, cuyas capitales se ubican en la zona: la ciudad de Puebla (metrópoli más grande de la región) y la ciudad de Tlaxcala.

No obstante, en esta demarcación también se han desarrollado diversas ciudades medias como Santa Ana Chia-hutempan, San Pablo del Monte, San Mar-

tín Texmelucan o Cholula, que coexisten con una gran cantidad de poblados campesinos e indígenas. Por eso, uno de los aspectos que define al valle poblano-tlaxcalteca es la compleja combinación de rasgos socioculturales urbanos y campesinos indígenas. En las faldas de las montañas que rodean al valle, habitan diversas comunidades originarias; específicamente en la Matlalcuéyetl se localizan alrededor de 60 asentamientos humanos pertenecientes a los estados de Puebla y Tlaxcala, mismos que mantienen vínculos económicos y socioculturales con el volcán, ya que se trata de una fuente sustancial de recursos naturales (Licona, Gámez *et al*, 2013). Destaca la presencia de pueblos de habla náhuatl y otomí, siendo San Miguel Canoa uno de los más grandes y paradigmáticos, tanto por sus características culturales tradicionales como por sus procesos de hibridación.

La casa de Malintzi: "el ombligo del territorio"

Los etnoterritorios, como es el caso de la subregión de la Matlalcuéyetl, tienen puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos para los habitantes; generalmente son lugares en los que habitan las deidades o *dueños* y donde se establecen las relaciones entre éstas y los seres humanos –cueva, manantial, montaña, barranca, cráter, templo– por eso son considerados sagrados y, por lo tanto, se convierten en espacios privilegiados de acción ritual, de interacción y de reciprocidad equilibrada (Barabas, 2003a).³

³ Los estudios etnográficos en México han reflejado la presencia recurrente de nociones, creencias,

En estos lugares no sólo el espacio es distinto al de los humanos, sino que el tiempo es otro, transcurre de manera diferente, un día puede ser un año y un minuto un día; es decir, es el tiempo de la entidad o *dueña del lugar*. Sus acciones, comportamientos y relaciones marcan el espacio: sus huellas –un pie, una rodilla, las marcas de su arrastre– las ofrendas que se le colocan, sus apariciones, hazañas, etcétera, tatúan y delimitan el espacio.

A estos sitios acción ritual se les suele considerar centros de los etnoteritorios; se trata, en general, de sitios utilizados como santuarios. Llega a considerárseles lugares complejos y polifacéticos que marcan y distinguen a los territorios; en ellos se producen mecanismos de interacción, articulación social, tanto intra como interétnica. En el caso de las montañas, se trata de lugares elevados físicamente que, por su posición de dominancia y fuente de recursos para la satisfacción básica de las poblaciones indígenas, han sido altamente significados.

Durante la época prehispánica, la montaña o el cerro encarnaban al pueblo o *Altépetl* (“monte lleno de agua”) en su concepción política-administrativa, económica, histórica, afectiva y simbólica (Fernández Christlieb y García Zambrano,

2006, p. 13). La montaña representaba a la tierra, era vista como fuente de agua y contenedora de los alimentos, como el eje cósmico, sitio liminal de transición entre los mundos, punto de ascenso y ocaso de los astros, refugio de la flora y la fauna, morada de los muertos, casa del dios patrono y fuente de poder y autoridad (Broda, 2001; Barabas, 2003; López Austin y López Luján, 2009).

Para los nahuas de San Miguel Canoa, la montaña Matlacuétl es una entidad en sí misma –naturaleza antropomorfizada– y también es considerada como la casa en la cual habita una diosa-mujer denominada Malintzi. Ésta es una entidad poderosa que tiene distintos atributos y fisonomías. Se trata de la deidad del agua y de la tierra, que puede manifestarse bajo diferentes formas: montaña, mujer o una gran serpiente.

En la actualidad, muchas de las antiguas deidades mesoamericanas continúan siendo símbolos dominantes en la cosmovisión de gran parte de los pueblos indígenas de México. Los seres y fenómenos naturales milenariamente han sido concebidos como sujetos humanizados poderosos, los cuales reciben diversos nombres como: dueño del monte, caballero, patrón, señor, señora, etcétera.

Los *dueños* pueden ser hombres o mujeres, son entidades multisignificativas y ambivalentes, que se pueden desdoblar para cumplir diversas tareas o representar distintos significados como: la tierra, el agua, los antepasados, o ser los fundadores de los pueblos. Son ambivalentes porque pueden ser volubles, exigentes y castigadores, pero también dadores, bondadosos y protectores. Estos númenes son vistos como los *dueños* del territorio y de todo cuanto hay en él.

deidades, seres sobrenaturales, mitos, rituales etc., en las culturas indígenas del país, lo cual hace alusión al llamado “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana definido por Alfredo López Austin (2001). Por tal razón, parto de este planteamiento y de la comparación de las evidencias presentadas por Alicia Barabas (2003) para el caso los pueblos indígenas de Oaxaca y las obtenidas en esta pesquisa en San Miguel Canoa, para enmarcar el presente análisis; tanto en lo que concierne a las nociones y categorías, como al modelo teórico propuesto por la autora señalada.

Los canoenses definen a la Matlal-cuéyatl como: "el ombligo del territorio"; lugar donde radica Malintzi, su madre; protectora; administradora y dadora de los mantenimientos. A decir de ellos, en las profundidades de la montaña –su casa, también llamada "El Tlalocan"– existen grandes depósitos de agua, plantas, animales, materias primas, oro y todas las riquezas que los seres humanos necesitan para vivir, pero estos son de su propiedad, por lo que hay que pedir su permiso para obtenerlos. Dentro de los atributos de Malintzi sobresale el poder de controlar el clima (hace llover, moderar las heladas, el granizo, etcétera), de esta manera fertiliza los campos de cultivo y provee del líquido vital a los humanos.

El hecho de concebir a la montaña como "ombligo" y "madre" responde a la importancia económica, social y territorial que tiene para las comunidades que la habitan, ya que históricamente ha sido fuente de recursos para su reproducción, no sólo material, sino cultural, de ahí que sea vista como el centro del etnoterritorio. Su centralidad principalmente se expresa en el complejo simbólico en torno a ella, considerada como la diosamadre de las comunidades, el vientre de donde se nace y se vive, el lugar donde se guardan todos los alimentos, el santuario que congrega a los pueblos indígenas-campesinos de la región y el emblema más importante de la identidad de los pueblos indígenas-campesinos de la región.

Malintzi, "nuestra madre". Cosmovisión nahua sobre la *dueña* de la montaña

Malintzi: su fisonomía y comportamiento

La *dueña* Malintzi tiene diferentes fisonomías (principalmente mujer, serpiente y montaña), a veces se aparece en forma de una mujer muy bella, vestida de nahua (blusa bordada, falda y rebozo azul) o como "china poblana" (con falda verde, blusa blanca bordada y rebozo tricolor), trae el cabello largo y trenzado, es de gran estatura, usa aretes y siempre anda descalza (Gámez y Correa, 2013). Algunas personas la describen como una mujer blanca y gorda, que tiene comportamientos propios de una persona, a veces está contenta, o triste, enojada, enamorada, come, etcétera.

La Malinche se puede transformar en una mujer, de noche, pero, en donde hay agua. Se levanta el agua como cuando las olas en la playa, pero eso se levanta en forma de mujer. Y los coloridos le dan con el mismo rayo de la luna, y las flores le dan el colorido a la mujer (Doña Juanita Pérez, habitante de San Miguel Canoa, campesina, 11 noviembre de 2014).

Con su fisonomía femenina es frecuente que se les aparezca a las personas durante sus actividades diurnas en la montaña y les otorgue riquezas. Se relata, por ejemplo, que un señor que había perdido su asno en el monte se encontró a una joven que le regaló tres semillas por el animal perdido, el hombre se dio cuenta que las semillas pesaban mucho y cuando llegó a

su casa, éstas se habían convertido en oro. Es común en la gran mayoría de relatos sobre las apariciones de la *mujer-dueña*, que sobresalga su relación con el dinero y el oro, elementos que se atribuyen a sus propiedades, así como los mantenimientos y las riquezas que otorga a sus hijos, los canoenses.

Malintzi es percibida como una mujer bondadosa que protege a las personas, como alguien tranquilo y que no hace maldades, “porque si hiciera maldades, pues ya no estuviéramos” (Sebastián Conde, habitante de San Miguel Canoa, campesino, 10 noviembre de 2015). A diferencia de otras entidades de origen mesoamericano que, durante la evangelización en el siglo XVI, fueron dotadas de atributos negativos o demonizadas. “Malintzi es buena, y como nosotros no le hacemos nada, pues no nos hace nada” (Santos Aguilar, habitante de San Miguel Canoa, campesino, 20 octubre de 2015).

En ciertas ocasiones se puede molestar, por ejemplo, cuando le roban sus propiedades. En la montaña existe una cueva en donde las personas le llevan ofrendas como vestidos o enaguas, rebozos, anillos, collares, aretes, cántaros, mole, dulces, floreros, figuras de barro, por mencionar sólo algunos. Se cuenta que si alguna persona sustrae algún objeto, puede llegar a morir o a enfermar gravemente. Con frecuencia, Malintzi no quiere que las personas suban a lo alto de la montaña; dado que ha habido muchos montañistas perdidos y desaparecidos, los canoenses interpretan que esto sucede porque los visitantes suben con malas intenciones y “por eso nunca regresan” (Santos Aguilar, habitante de San Miguel Canoa, campesino, 20 octubre de 2015). Ello se observa en el caso de los taladores,

quienes le hacen daño a la montaña robando los árboles, situación que provoca el enojo y la autodefensa de la *dueña*:

La llegaron a ver en la Ciudad de México. Que se fue a acusar, cuando la talaban mucho. Que le fue a decir al gobierno que, por favor, que están cortando muchos árboles, que no era justo, que la están despeinando, le están quitando todo, según ellos. Supuestamente, esa señora se fue a quejar al Estado de México (Miguel Campos, habitante de San Miguel Canoa, campesino, 20 octubre de 2015).

En su faceta de serpiente suele aparecer en distintos lugares de la montaña: la cúspide, el bosque, las faldas, los manantiales y los campos de cultivo. Es descrita como una culebra grande de distintos colores que le concede agua a las personas para sus campos y sus necesidades vitales. Según Nutini e Isaac (1989) en otras localidades se cree puede llegar a tener la forma de una mujer-serpiente, es decir un ser híbrido.

Malintzi tiene tres hijas denominadas Mixcóatl (mujeres-serpientes o víboras de nube), descritas como mujeres jóvenes de gran belleza, quienes viven con su madre en las profundidades de la montaña. Suelen, al igual que Malintzi, adquirir varias fisonomías: serpiente, mujer, criatura híbrida, con características de serpiente-pez, sirena y nube. Ellas son las ayudantes de Malintzi y suelen traer la lluvia que su madre envía a sus hijos, los humanos. En otras comunidades describen a las hijas de Malintzi como seres con la cara muy bonita, con cuerpo de víbora que asisten a la montaña para sacar barriles de su interior y así crear la lluvia (Robi-

chaux, 2008).

Al respecto, existe una gran cantidad de relatos de los nahuas de San Miguel Canoa, quienes describen los diversos lugares del territorio de la montaña donde aparecen estas entidades que, a través de sus apariciones, hazañas y rutas de traslado, marcan y delimitan el etno-territorio. Comúnmente aparecen en los manantiales, campos de cultivo, caminos, veredas, grandes piedras y en las faldas de la montaña. Se cree que las Mixcóatl suelen perderse de regreso a su casa y que las personas que las encuentran y ayudan a localizar su camino de regreso, o las llevan a su hogar, son favorecidas con grandes riquezas que ellas les obsequian en agradecimiento.

Malintzi, por otra parte, también posee una apariencia de montaña, los habitantes de Canoa perciben que el relieve de esta elevación tiene la forma de una mujer e identifican las partes de su cuerpo: su cara y cabeza (nariz, frente, ojos, boca, barbilla y cabello largo y suelto), sus extremidades (espalda, pecho y piernas) y su vestimenta (grandes faldas o enaguas azules). Llega a cambiar de posición, según la orientación desde donde se le observe. Desde su lado sur, donde se ubica San Miguel Canoa, es percibida como una mujer sentada sobre un lago dando la espalda a la localidad, y para otros está de frente, y junto a ella, se encuentra su esposo, don Toño (pequeño cerro ubicado del lado derecho).

También suele ser descrita en posición yacente o en cuclillas. Se cree que la Malintzi-montaña en su interior está llena de agua y que su cráter es un tapón que evita la salida del líquido. Durante los meses de invierno las faldas de la montaña adquieren un color azul cielo, y en la

cumbre suele formarse una gran nube que la rodea, la cual es identificada por los nahuas de Canoa como el reboso blanco de la Malintzi. La vegetación es su ropaje y se enfada y protesta cuando talan los árboles porque dice que "la están dejando encuerada", así también, el bosque puede ser su pelo, y se molesta de que "corten su cabello, el cual antes era muy largo" (González Jácome, 1997, p. 484).

Se cree que, por su gran belleza, la montaña-mujer llega a tener relaciones sociales y afectivas con otras elevaciones del paisaje del valle Puebla-Tlaxcala. Son usuales los relatos de sus amoríos con los volcanes Popocatepetl y el Pico de Orizaba, así como con el cerro Cuatlapanga, ubicado al norte del valle. Sin embargo, en San Miguel Canoa se piensa que su esposo es don Toño (se trata de una pequeña elevación geológica de la misma montaña ubicada en su lado sureste), "quien se enamoró profundamente de ella y se quedó para siempre a su lado" (Gámez y Correa, 2013, p. 178).

En la cosmovisión de las comunidades de la Matlalcuéyatl, las relaciones y amoríos que ésta tiene con otras montañas varían según el paisaje las rodea, de tal forma que, las ubicadas en su lado sur (como es el caso de Canoa) no perciben el cerro Cuatlapanga, localizado al norte, y por ello, no la relacionan con éste. En contraposición, existen gran cantidad de creencias y narrativas en torno a sus idilios y conflictos con las elevaciones más prominentes del paisaje sur, como lo son los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. En San Miguel Canoa, algunas versiones relatan que Malintzi fue amante del Popocatepetl y que por esa razón tuvo un conflicto con su esposa, Iztaccíhuatl, quien durante una pelea le cortó un pecho o "la

chichita". Así también, se dice que entre don Antonio (Toño) y el Popocatepetl hubo un pleito por el amor de Malintzi y que, durante el combate, el primero ganó cortándole la cabeza, lo que explica la forma de su cumbre.

En la zona de Amozoc de Mota, Puebla (al sur del volcán), los habitantes sostienen que el cerro Pinal y el Tenco son enemigos debido a que ambos se enamoraron profundamente de la Matlacuéye, sin embargo, solo el Pinal logró hacer el amor con la hermosa dama por ello el Tenco desilusionado y enojado lo golpeo con una roca partiendo su espalda y creando una barranca que separa eternamente a los enamorados (Nutini e Isaac, 1989).

De esta manera, Malintzi en su aspecto físico no es vista como un objeto, sino como un sujeto, un ser vivo que siente, tiene relaciones, comportamientos humanos y un gran poder. Para los nahuas de Canoa se trata de un ser a quien hay que proteger, respetar y honrar.

Malintzi como "madre de los canoenses"

Las montañas y los volcanes son buenos padres y madres, los nahuas de Canoa expresan que Malintzi es su madre, ya que ella les otorga el lugar donde nacen, casa o abrigo, protección y les provee de recursos vitales. Se dice que Malintzi otorga animales, materia prima, alimentos y agua, además de que nunca desampara, "ella es la madre que da de comer a sus hijos, que son los pueblos que viven alrededor de la montaña; es la que nos mantiene vivos" (Señor Pérez, San Miguel Canoa, campesino, octubre 2015). Como madre también

otorga recursos económicos, en San Bernardino Contla, por ejemplo, Malintzi ayuda a los comerciantes, dándoles dinero cuando están en problemas (Nutini e Isaac, 1989).

Los volcanes pueden ser identificados como seres masculinos o femeninos dependiendo de su forma topográfica, los que tienen una silueta cónica o trapezoidal son vistos como hombres, los de formas alargadas como el Iztaccíhuatl y Matlacuéyetl se les identifica como mujeres (Iwaniszewski, 2001), por tal razón, las cuevas que posee la Matlacuéyetl son como su vagina. La cueva-vagina en la cosmovisión mesoamericana es un lugar cuyas cualidades son la obscuridad, la humedad y sitio de origen de la vida, por eso se cree que son el acceso al paraíso de los mantenimientos; lugar de donde se obtiene todo lo necesario para la reproducción de la vida de los pueblos. Malintzi, es entonces, una advocación de la madre Tierra, cuyos desdoblamientos son las montañas y los cerros.

La Malintzi como entidad territorial

El interior de la montaña: la casa de la dueña

El hogar de Malintzi y de sus hijas las Mixcóatl es descrito por los nahuas de Canoa como un gran paraíso que se ubica en el interior de la montaña. En este lugar hay todo tipo de aves de distintos tamaños y colores, ríos, manantiales, plantas, animales, almacenes de semillas, objetos y riquezas. Es frecuente que desde este sitio se escuche el sonido del viento, de los

relámpagos, de la lluvia y los huracanes, porque se cree que de aquí se generan y salen hacia el exterior estos fenómenos atmosféricos.

En otras comunidades se piensa que el interior de la montaña está atravesado por grandes galerías donde se encuentran centenares de barriles en los que Malintzi prepara el granizo y la lluvia. De este lugar las hijas de la entidad sacan los barriles y así crean la lluvia (Robichaux, 2008).

Se accede a la casa de Malintzi a través de puertas de madera o de piedra que aparecen y desaparecen en el bosque, frente a la entrada de las cuevas, las cuales funcionan como pasillos que conectan con las profundidades de la montaña. Los canoenses nombran a este lugar: Tlalocan, que hace alusión al "paraíso terrenal", presente en la cosmovisión mesoamericana. En la comunidad vecina a Canoa, nombrada San Isidro Buensuceso, perteneciente al estado de Tlaxcala (pese a que a ambos poblados los dividen sólo algunas calles), por ejemplo, se cree que en San Luis Teolocholco, Tlaxcala –donde se ubica un cráter volcánico, a una altura de 3 100 m.n.s.m– se encuentra la entrada al *Huey Tlalocan* (Gran Tlalocan), paraíso que se describe como un gran huerto rodeado de árboles y causes de agua, donde inicia la formación de nubes que traerán la lluvia y el acceso por donde las entidades (Ehécatl, el viento, y Mixcóatl, la neblina) se vinculan al mundo de los seres humanos. Este lugar, por tanto, "es considerado por los nahuas de la montaña como la entrada al paraíso" (Acocal, 2009, p. 67).

En el territorio de la montaña existen muchas cuevas, la mayoría se encuentran cercanas a los cuerpos de agua o a

los "texcales" (cuevas donde cae el agua y simula una cortina), en algunas de ellas también nace el agua. Existen cavidades que poseen gran importancia simbólica, tal es el caso de la cueva de San Juan Huetziatl, considerado el principal acceso a la casa de Malintzi, y al que acuden muchas personas a dejarle ofrendas. Así, las cuevas se convierten en marcas que caracterizan a un territorio, valorado y apropiado como sagrado, y de disfrute, para los nahuas de Canoa.

Las relaciones de la dueña con los seres humanos

Los nahuas mantienen una serie de relaciones sociales con la dueña-Malintzi, a partir de encuentros cotidianos como los que se han descrito anteriormente, sin embargo, los más importantes son aquellos que se establecen a través del ritual. Durante el ciclo anual, los nahuas de Canoa y de otras comunidades, localizadas en la subregión de la montaña, acuden a realizar rituales de petición de lluvia y agradecimiento de las cosechas. Los lugares donde se hacen los pedimentos son distintos: un jagüey, manantiales, cuevas, adoratorios y capillas. Cuando se trata de estas últimas, se realizan misas oficiadas y presididas por sacerdotes católicos. Sin embargo, en los otros casos acuden las personas acompañadas por especialistas rituales locales, para realizar los pedimentos y agradecimientos; en reciprocidad, le llevan ofrendas que contienen objetos y alimentos. Le piden: "Malintzi, queremos lluvia, que llueva, porque nuestra cosecha no habrá, sembramos y se seca la semilla. A ver usted qué nos dice, qué vamos a comer" (Doña Petra Flores, habitante de San Miguel Canoa,

campesina, 1 noviembre de 2016).

Es común que en la cueva de San Juan Huetziatl, en cuyo interior se encuentra un pequeño nicho tallado en la pared, se coloquen ofrendas para Malintzi, que suelen estar compuestas por distintos objetos como figuras de animales hechas de barro e imágenes de santos, y sobre el piso se colocan diversos enceres y ornamentos para mujer, como sandalias, pulseras, aretes, escobetas, floreros, sahumerios y cruces, así como alimentos y bebidas que le gustan (Gámez y Correa, 2013).

Los rituales son los actos más claros de las relaciones de reciprocidad, esta última es un tipo de intercambio equilibrado entre los seres humanos, así como entre ellos y las deidades; es un acto voluntario que supone, implícitamente, la obligación de retribuir (dar, recibir y devolver); es un compromiso ineludible y un pacto sancionable de manera moral e implica la búsqueda del equilibrio, tanto social como natural (Barabas, 2006).

El sistema de lugares sagrados en la montaña (santuarios naturales y construidos) puede identificarse en diversas modalidades: cuevas, adoratorios, piedras amontonadas, manantiales, capillas y barrancas. Pero, también en sitios de encuentro que fueron elegidos por haber identificado en estos las huellas de los pies de Malintzi bajo su representación humana, o de su arrastre cuando adquiere la apariencia de serpiente. Asimismo, los árboles, abrigos rocosos y parajes donde la deidad suele aparecer, los caminos y veredas que conducen a estos lugares o las prácticas que se realizan en todos estos sitios y sus significados. Todo esto configura el sistema sónico del etnoterritorio y le otorga una identidad propia

que, para los canoenses representa el espacio habitado, poseído y protegido por la madre-mujer-tierra-agua: Malintzi.

Conclusiones

Los estudios antropológicos en distintas comunidades indígenas de México han mostrado que estas se caracterizan por el profuso vínculo que mantienen con la Tierra, valorizándola como la madre que otorga la vida y provee de todo lo que requieren sus hijos para su existencia. Los canoenses a lo largo de la historia han tejido relaciones sociales con el espacio, es decir, con la Tierra, cuyas manifestaciones físicas como: montañas, ríos, cuevas, etcétera, han sido profundamente simbolizadas. El espacio ha sido significado, marcado y organizado, conformando un sistema territorial compuesto de centros (lugares sagrados) donde se realiza el intercambio con la *dueña del lugar* a través del ritual.

Las evidencias presentadas en este texto muestran que el etnoterritorio nahua-Matlalcueyétl de San Miguel Canoa es un espacio histórico y cultural, construido por sus habitantes a lo largo del tiempo.

A partir del análisis etnográfico de la cosmovisión entendida como ese conjunto de creencias, significados y representaciones sobre la montaña, hemos podido demostrar cómo los pueblos indígenas marcan, significan y conciben al espacio como sagrado, propio y de disfrute. Lo cual muestra la compleja serie de relaciones sociales que se tejen con la montaña. Por lo que, afirmamos se construye un etnoterritorio, constituido por un sistema territorial (centros, redes y fronteras) que concede importancia a las

fronteras: parajes, terrenos o barrancas que constituyen escenarios, concebidos por los lugareños como los límites del dominio de la *dueña* y de sus hijas. Estos coinciden con los límites de acción, dominio y disfrute de los canoenses. Las fronteras del etnoterritorio nahua de Canoa poseen diferentes funciones e intencionalidades; a su vez, pueden ser porosas, discontinuas, permeables e invisibles. De modo que la cosmovisión y la normatividad indígena indican las formas de comportamiento que deben cumplir las personas en el espacio de Malintzi.

Las redes, están integradas por caminos, veredas, marcas presentes en los árboles o piedras y huellas en el piso, mismas que percibidas como lugares por donde transitan y se encuentran las entidades y las personas. Las redes habitualmente conectan al poblado de Canoa con santuarios o centros (cuevas, manantiales, adoratorios etcétera) y forman un entramado de lugares relevantes no sólo a nivel físico sino simbólico, es decir, son manifestaciones de territorialidad.

La territorialidad simbólica canoense, se expresa también en la defensa del etnoterritorio, esto se observa en las luchas que emprende la *dueña* Malintzi por conservar sus dominios. Las manifestaciones simbólicas del poder y la profundización en el análisis de la cosmovisión sobre el espacio y el tiempo entre los nahuas de Canoa son algunas de las rutas de investigación que se desprenden de esta pesquisa y que plantean nuevos problemas e interrogantes por indagar a futuro.

Bibliografía

Acolal, S. (2009). Espacios sagrados de

la Matlalcuéyetl: diosa del agua y la fertilidad. En F. Castro y T. M. Toker (Coords.), *Matlalcuéyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo* (vol. II). Puebla: El Colegio de Tlaxcala; CONACYT; Mesamerican Research Foundation.

Barabas, A. (2003a). Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos Indígenas. En A. Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. 1). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barabas, A. (2003b). Enoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En A. Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (vol. 1, pp. 39-124). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Barabas, A. (2006). *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Miguel A. Porrúa.

Broda, J. (2001). Introducción a la parte II. En J. Broda, E. Iwaniszewski, y A. Montero (Coords.), *La montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA; Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Fernández, F., y García, A. J. (2006). Introducción. En F. Fernández y A. J., García (Coords.), *Territorialidad y paisaje en el ALTEPETL del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Nacional Autónoma de México.

Gómez, A., y Correa, A. (2013). Enote-

- rritorialidad y cosmovisión. En E. Licona, A. Gámez, y R. Ramírez (Coords.), *San Miguel Canoa. Pueblo Urbano*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Giménez, G. (2000). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. En M. Barbero, F. López, y A. Robledo (Eds.), *Cultura y región*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- González Jácome, A. (1997). Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México. En B. Albores y J. Broda (Coord.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; El Colegio Mexiquense.
- Guber, R. (2011). *La etnografía*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del "fin de los territorios" a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI editores.
- Iwaniszewski S. (2001). Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccihuatl y el Popocatepetl. En J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero (Coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*. México: CONACULTA; Instituto de Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma de Puebla.
- Licona, E., Gámez A. y Ramírez, R. (2013). El territorio como sistema. En E. Licona, A. Gámez, y R. Ramírez (Coords.), *San Miguel Canoa. Pueblo Urbano*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2009). *Monte sagrado-Templo mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia; Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. (2001). *El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana*. En J. Broda y F. Báez-Jorge. Cosmovisión ritual e identidad de los Pueblos indígenas de México. México: CONACULTA; Fondo de Cultura Económica.
- Montero, A. (2008). Apuntes al mapa de Cuauhtinchan II desde la geografía simbólica. En T. Toker y A. Montero (Coords.), *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*. México: Mesoamerican Research Foundation.
- Nutini, H. y B. Isaac (1989). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista; CNCA.
- Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder* (Y. Villagómez, trad. y notas). México: El Colegio de Michoacán.
- Sánchez Gómez M. y E. Domínguez Tejeda (2009). Marco geográfico del volcán "la Matlalcuéyetl". En F. Castro y T. M. Toker (Coords.), *Matlalcuéyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo* (vol. I). Puebla: El Colegio de Tlaxcala; Conacyt; Mesoamerican Research Foundation.

Cibergrafía

- Robichaux, D. (2008). Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y cosmovisión mesoamericana en la región de La Malinche, Tlaxcala. En A. Lammel, M. Goloubinoff y E. Katz

(Eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México* [en línea]. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos (revisado el 9 de junio de 2022). Disponible sur internet: <<http://books.openedition.org/cemca/1281>>.

Entrevistas

Juanita Pérez, habitante de San Miguel Canoa, campesina, 11 noviembre de

2014.

Sebastián Conde, habitante de San Miguel Canoa, campesino, 10 noviembre de 2015.

Santos Aguilar, habitante de San Miguel Canoa, campesino, 20 octubre de 2015.

Miguel Campos, habitante de San Miguel Canoa, campesino, 20 octubre de 2015.

Petra Flores, habitante de San Miguel Canoa, campesina, 1 noviembre de 2016.

Sr. Pérez, San Miguel Canoa, campesino, 13 octubre 2015