

El complejo-cerro, símbolo del territorio ngigua. Apropiación del espacio en el sureste de Puebla

Alejandra Gámez Espinosa

Los cerros son las figuras del paisaje más sobresalientes. Dentro de la cultura indígena históricamente han sido lugares cargados de diversos significados, creencias y explicaciones sobre su visión del mundo, expresiones que han coadyuvado a la apropiación del espacio. Generalmente son lugares complejos y polifacéticos que marcan, distinguen a los territorios, en ellos se producen mecanismos de interacción y articulación social. En el presente análisis conceptualizamos al cerro como un geosímbolo que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de grupos como los ngiguas (popolocas) una dimensión simbólica que fomenta su identidad y que evoca al territorio indígena.

The hills are the most outstanding figures of the landscape. Within indigenous culture there historically have been places charged with different meanings, beliefs and explanations concerning world vision which are expressions that have contributed to the appropriation of space. They are generally complex and versatile places that mark and distinguish territories in which mechanisms of interaction and social articulation are produced. In this analysis we consider the hill as a geosymbol which due to political, religious or cultural reasons they become in the eyes of the ngiguas (popolocas) a symbolic dimension that fosters their identity and evokes indigenous territory.

PRESENTACIÓN

Las montañas y los cerros han sido figuras del paisaje predominantes en la cultura de los pueblos indígenas de México. Las per-

cepciones y creencias, así como las prácticas que realizan en estos lugares son ejes fundamentales de su concepción de espacio, de su religión y modo de vida.

El cerro es una de las elevaciones más sobresalientes de los territorios indígenas e históricamente ha sido un lugar privilegiado para la construcción de múltiples significados. Su posición dentro del paisaje, lugar alto, único, imponente y dominante ha contribuido a que sea uno de los espacios de apropiación con más complejidad. Generalmente es considerado un lugar sagrado y corazón del territorio, es decir, es el símbolo del territorio.

El territorio es un espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente– por los grupos humanos (Raffestin, 1980, 129, citado en Giménez, 2000, 90). El espacio es la materia prima del territorio, es la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica. Por ello, el territorio es el resultado de la apropiación y valorización del espacio en el que juegan como ingredientes principales, la apropiación misma, el poder y la delimitación de ese espacio: la frontera (Giménez, 2000, 91).

La apropiación del espacio puede ser de carácter *instrumental-funcional* o *simbólico-expresivo*. En el primero se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (explotación económica, ventajas geopolíticas, etc.), mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio simbólico-cultural y como soporte de identidades individuales y colectivas. Por eso, el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etc., pero también como paisaje, como entorno ecológico, como objeto de apego afectivo, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva, o como un lugar sagrado, en donde se entretengan relaciones rituales producto de festividades o cultos que incorporan a una gran colectividad, etc. (Giménez, 2000, 93)

Los territorios indígenas tienen particularidades propias, por tal razón, para referirnos a estos ocuparemos el concepto de etno-territorio propuesto por Barabas (2003), quien plantea que se trata de espacios en los que habitan los grupos étnicos, son territorios

históricos, culturales e identitarios que cada grupo —en este caso los *ngiguas*¹— reconoce como propio, ya que en él no solo se encuentra habitación, sustento y reproducción económico-biológica, sino también es un referente fundamental de reproducción socio-cultural a través del tiempo. Por tanto, el etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en el lugar. Pueden existir distintos niveles de autorreconocimiento colectivo que pueden ser étnicos, regionales y comunales. (Barabas, 2003, 23)

La etnoterritorialidad es un fenómeno colectivo que resulta de la articulación histórica entre naturaleza y sociedad en contextos específicos tanto a nivel local (comunal) como global (étnico). Los etnoterritorios, como es el caso del sur de Puebla, tienen puntos geográfico-simbólicos especialmente significativos para los habitantes, generalmente son lugares en donde habitan las deidades o en donde se establecen las relaciones entre estos y los humanos, por eso son considerados sagrados. Estos últimos son en muchos casos los centros de los etnoterritorios y pueden ser considerados como *santuarios de carácter natural y/o construido*. Los cerros son lugares complejos y polifacéticos que marcan, distinguen a los territorios, en ellos se producen mecanismos de interacción, articulación social en general tanto intra como interétnica. Para los pueblos indígenas, la naturaleza y el territorio poblado son sagrados porque, como se mencionó anteriormente, en ellos moran las entidades, las cuales son dueñas del territorio y de todo cuanto hay en él. Estas entidades territoriales se revelan en estos lugares,

1 *Ngigua* es el término con que se autodenominan actualmente los popolocas, en oposición al vocablo “popoloca” que fue impuesto por los mexicas y que tiene una connotación despectiva. En el presente artículo utilizamos el apelativo *ngigua* debido a los fuertes movimientos de reivindicación que están haciendo las poblaciones y especialmente la comunidad de San Marcos Tlacoyalco. Sin embargo, es importante señalar que el uso de este término provoca confusiones debido a que con el mismo se nombran a sí mismos los chochos de Oaxaca. Por otro lado, las confusiones tienden también a acrecentarse debido a que en cada comunidad el vocablo se pronuncia y escribe diferente. En la literatura se puede encontrar escrito como *ngi-iva* (Jäcklein, 1974), *ngiwá* (Escalante, 1995, 191) y en algunas poblaciones como *ngigua*, *ingiwua*, *enwiga*, *enguigua*, etc. Para fines del presente trabajo utilizamos la versión de San Marcos Tlacoyalco, que es una de las propuestas locales más difundidas.

interactúan con los humanos, por lo que se convierten en espacios privilegiados de acción ritual, de interacción y de reciprocidad equilibrada. En ocasiones estos espacios sagrados tienen gran poder de convocatoria religiosa y étnica, por lo que se convierten en lugares emblemáticos de la identidad de un grupo y del etnoterritorio (Barabas, 2003, 24). En el caso de las comunidades indígenas *ngiguas*, existe en cada una de ellas un cerro sagrado, el cual es nombrado y valorizado, que simboliza al territorio comunal.

Los etnoterritorios se pueden clasificar en locales y globales. Los primeros son constructos de pequeño alcance que incluyen fundamentalmente a la comunidad indígena, entendida esta como ese espacio de identidad y reproducción cultural y material, se caracteriza fundamentalmente por las formas de relación tanto material como simbólica con la naturaleza toda y específicamente con la tierra, por lo tanto el territorio comunal está conformado por el poblado, las milpas y el monte-entorno, constituido por accidentes geográficos como el cerro, las barrancas, ríos, arroyos, etc., que están dentro de un ámbito de interacción frecuente con las personas.

Los etnoterritorios globales son constructos de mayor alcance social que abarcan lugares compartidos por varias comunidades afines, lugares emblemáticos reconocidos por un grupo étnico completo que contribuyen a delimitar un etnoterritorio y/o lugares emblemáticos interétnicos que convocan a dos o más grupos étnicos. (Barabas, 2003, 51)

En el presente estudio dirigimos nuestra mirada a los etnoterritorios locales, comunitarios, en los cuales siempre existe un cerro-sagrado que simboliza al territorio comunal de los *ngiguas*.

EL CERRO, UN GEOSÍMBOLO Y LUGAR QUE EVOCA AL TERRITORIO

La importancia del cerro como un lugar cargado de múltiples significados se debe al hecho de que en estos espacios se efectúan actividades fundamentales de la cultura. Entendemos al cerro como “espacio social”, es decir como un espacio “apropiado y significado” (Giménez, 2000, 90-91), en el que se inscriben actividades económico-sociales como la agricultura, la caza y la re-

colección; formas de organización social (se establecen fronteras, redes, etc.), tradiciones y costumbres, por tanto es un *lugar*, un punto geográfico-simbólico, nombrado, valorizado, en donde se entrelazan una serie de actividades, un tejido de representaciones, concepciones y creencias.

Las elevaciones naturales como las montañas o cerros, que son un referente significativo para los pueblos, les denominamos geosímbolos, estos son lugares, generalmente son accidentes geográficos, que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos grupos una dimensión simbólica que alimenta su identidad (Bonnemaison, 1981, 256; citado en Giménez, 2000, 101). Son lugares de comunión, cargados de significados y afectividad y proveen de referentes simbólicos.

Los cerros evocan los territorios comunitarios, generalmente y como lo hemos comentado anteriormente, son los lugares más sobresalientes del paisaje; al interior de cada región o microrregión existen cordilleras, montañas que rodean a las localidades y dentro de estas serranías regularmente destaca una elevación, un cerro, una montaña significativa para una sociedad, la cual es nombrada y valorizada a través de una serie de mitos, relatos y prácticas simbólicas. El cerro es uno de los referentes identitarios de los pueblos indígenas, un símbolo de pertenencia, objeto de representación y apego afectivo, un espacio natural atropizado, que generalmente es considerado como una deidad –masculina o femenina–, un lugar sagrado donde reside un *dueño* o fundador de las comunidades; en la cosmovisión indígena los cerros-cueva son la matriz de la humanidad, el inicio de todo cuanto hay, es decir, el origen del territorio. Así, los elementos geográficos, como los cerros, funcionan como resúmenes metonímicos del territorio, como verdaderos monumentos y símbolos que remiten a los más variados significados. (Giménez, 2000, 113)

Los montes o cerros son lugares altos, elevados físicamente y, por su posición de dominancia y fuente de recursos para la satisfacción básica de las poblaciones indígenas, fueron cargados de un profundo simbolismo, el cual en la época prehispánica encarnaba al pueblo mismo en su concepción política-administrativa,

económica, histórica, afectiva y simbólica. Con el término náhuatl de *Altepetl*² las sociedades mesoamericanas hacían referencia a la unidad básica de organización comunitaria, que los conquistadores españoles tradujeron como “pueblo” o “ciudad”. Su traducción al español quiere decir “monte lleno de agua” o “agua montaña”, mismo que revela la importancia del cerro en la cosmovisión indígena y como símbolo del territorio. (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006, 13)

A diferencia de las sociedades occidentales, donde con el término “pueblo” se hace referencia solo a un asentamiento humano o núcleo urbano, en la sociedad indígena la imagen del “pueblo” hace referencia al paisaje, el cual es la representación del territorio tomando en cuenta sus características físicas, sean o no de origen natural, como el relieve y el clima, o cultural como la casa, la iglesia, la milpa, etc. (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006, 15)

Con el metonímico *Altepetl*, “agua montaña” u “olla de la abundancia”, se evocan una amplia gama de significados relacionados con la supervivencia de las comunidades, es decir, con la existencia humana. Principalmente refleja la importancia que para las sociedades mesoamericanas tenían el agua y la tierra como elementos centrales de subsistencia, tal es el caso de la agricultura. Así, la “olla de la abundancia” expresa no solo el lugar donde se gestaron los alimentos sino el ser humano. (Bernal y García, 2006, 68)

El cerro como símbolo que evoca al territorio indígena remite a la cosmovisión que sobre este tenían los pueblos mesoamericanos. Para estos el cerro representaba a la tierra (representación del monstruo de la tierra), fuente de agua, el contenedor de los alimentos, los generadores de la vida, el lugar de los ancestros, el

2 En otras lenguas indígenas mesoamericanas el término *Altepetl* tiene su equivalente. Por ejemplo, en mixteco *yucunduta* (“montaña agua”), en otomí *an debe ntoebe* (“agua cerro”), en totonaco *chuchu isipi* (“agua-cerro”), en maya *batabil* (“señorío”), en huasteco *isabaal* (“suelo-tierra”) y en mixe-zoque *nas* (“tierra” o “suelo”) (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006, 15). El metonímico *Altepetl* evoca una gama amplia de metáforas que aportan significados y razón de ser a las comunidades mesoamericanas. Generalmente simboliza a una olla contenedora de abundancia, en donde no solo se habría gestado el ser humano sino los alimentos. (Bernal y García, 2006, 68)

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, 2001b, 323; Barabas, 2003, 69; López Austin, 2009, 93). El cerro como una figura eje de la visión del mundo de los pueblos mesoamericanos refleja el porqué este ha evocado históricamente al territorio indígena; simboliza la existencia misma de todo cuanto hay, es decir, sin humanidad, sin tierra, agua, maíz, historia, poder, animales, astros, etc., no existe el territorio.

Actualmente el cerro sigue siendo uno de los referentes más importantes de las cosmovisiones indígenas y un geosímbolo al interior de los espacios comunitarios, generalmente representa al territorio en su concepción económica, histórica, afectiva y simbólica, por ello su importancia se observa en múltiples aspectos de la vida colectiva de grupos mesoamericanos como los *ngiguas*. Históricamente han habitado en el sureste del estado de Puebla, región con marcados contrastes naturales, socioeconómicos, políticos y naturales, con amplia interacción histórica y actividades socioeconómicas desde la época prehispánica hasta la actualidad. En ese amplio escenario conviven diversos grupos indígenas: mixtecos, nahuas, popolocas y mazatecos. Generalmente ha sido una región pluriétnica que concentra a la tercera parte de la población indígena del estado (Serrano, Embriz y Fernández, 2002; Plan Estatal de Desarrollo 1999-2005).

En el presente análisis pretendo aportar datos etnográficos y reflexiones que nos permiten observar cómo los *ngiguas* conciben y se apropian del espacio a través de una serie de estrategias simbólicas, creencias y prácticas sociales sobre una de las figuras del paisaje más características: los cerros.

EL CERRO, LUGAR DE LOS MANTENIMIENTOS

Como se ha señalado, el cerro fue y ha sido figura central de las cosmovisiones indígenas, las culturas prehispánicas creían que las montañas o cerros eran la morada de Tláloc, deidad del agua, en cuyas cúspides se formaban las nubes que traen el agua de lluvia, también eran concebidos como los depositarios del agua de los

pueblos, el lugar del origen de la riqueza vegetal y casa del maíz. El cerro siempre ha estado relacionado con la cosmovisión agrícola, es decir, con el agua y el maíz, dos mantenimientos fundamentales para la reproducción no solo material sino ideológica de las sociedades. (Broda, 2004, 50)

Entre los pueblos popolocas, la figura del cerro tiene una importancia definida en la cosmovisión y en las prácticas rituales contemporáneas. Ellos definen los cerros como grandes “trojes” o graneros que contienen en sus entrañas agua y maíz. En estos abunda el maíz y, la tradición oral refiere que los pueblos cuentan con una “gran troje”³ donde se ha guardado el maíz desde tiempos muy antiguos.

Dentro de los cerros se encuentran las semillas de maíz que salen de las profundidades a través de unos túneles. Se dice que los granitos van caminando en los túneles y llegan hasta las milpas, ahí se revuelven con los granos que se siembran y el producto es una buena cosecha; “eso comemos cuando recogemos la cosecha”. Igualmente se piensa que las semillas de maíz son sacadas por las hormigas⁴ para que los hombres las siembren y puedan vivir.

Para los *ngiguas* los cerros son también los contenedores del agua, se cree que en las cuevas se guarda el agua del pueblo, debido a que en estas hay humedad y agua acumulada, asimismo existen otros depósitos naturales en los montes llamados *chentiles*, que se llenan con el agua que cae de las nubes que vienen de la cima de los cerros. En la cosmovisión de los sanmarqueños el vital líquido es custodiado por una gran *víbora de agua* que vive en las profundidades de una cueva ubicada en el cerro Tepoztla,

3 En la época prehispánica el término *Altepetl* hacía referencia a una “olla llena de agua” o una “olla de abundancia”, al parecer la colonización española motivó la sustitución de la noción de “olla” por “troje”.

4 El papel de las hormigas como habitantes del subsuelo —o del inframundo— que saben dónde está el maíz o que coadyuvan para que los granos lleguen al hombre, es un elemento central de la cosmovisión mesoamericana que está presente en el mito de la creación del hombre, en donde Quetzalcóatl viaja al inframundo y roba los huesos que posteriormente sangró con su pene, dando lugar al origen de la humanidad. En este mito las hormigas son aliadas de Quetzalcóatl y le indican el lugar donde se ocultaban las semillas del maíz, principal alimento del hombre mesoamericano. (López Austin, 1994)

lugar de cuya cúspide se generan las nubes que traen el agua de lluvia, “estas son como sus coronas”.

De igual forma, los cerros contienen y otorgan animales de uso doméstico como toros, vacas, burros, cabras, borregos, etc. Especies que son fundamentales para el quehacer y la vida campesina ya que estos son apoyo para las labores agrícolas, así como también significan ahorro de alimento y dinero en caso de alguna necesidad o crisis.

En los cerros existen otras riquezas como oro, tesoros y dinero que son custodiados por seres sobrenaturales, como pequeños niños traviesos y hombres que se convierten en animales y que engañan a la gente, denominados nahuales.

En general, en la visión del mundo de los *ngiguas*, los cerros son las bodegas de los mantenimientos de los pueblos, en ellos aparecen y desaparecen tiendas de abarrotes, tianguis, mercados y cantinas, que significan alimentos y bebidas indispensables para la vida de las personas.

Por otro lado, los montes y sus alrededores son fuente importante de recursos, en ellos los pueblos *ngiguas* desarrollan actividades de extracción de materias primas (madera, palma, piedra, fibras naturales, etc.); recolección y caza (plantas comestibles, frutos, insectos y animales), con los cuales se complementa la dieta alimenticia de las comunidades, se construyen casas, se delimitan las parcelas, se realizan artesanías, se elaboran bebidas y/o se venden en mercados para la obtención de dinero, etc. Es también el lugar donde se lleva a pastar a los animales domésticos como cabras, borregos y vacas.

El profundo significado del cerro como lugar de sustento, como “bodega” o “almacén” donde se encuentra la riqueza de los pueblos, se expresa cuando se dice: “ellos proveen al pueblo de animales, plantas, frutas y agua para vivir, por eso hay que cuidarlos y tenerlos ‘contentos’”. La importancia del cerro como lugar de abastecimiento y de sustento es valorizado a partir de la construcción de múltiples significados que se expresan al nombrarlo la “troje del pueblo” o “la bodega”, es decir, como el lugar donde se guardan los alimentos, “los mantenimientos”, que en el caso de

los pueblos de origen mesoamericano se sintetiza en el maíz y el agua.

En la cosmovisión de los popolocas, los cerros también son seres vivos que tienen identidad propia, cada uno posee un nombre (La Chinoá, La Flor, Temascal, Volcancillo, Jalapasco, Malacatepec, etc.) y su *dueño*. Por esta razón, en los cerros se realizan rituales de petición de agua y buenas cosechas, para que el cerro o el *dueño(a)* del cerro, los escuche y les proporcione maíz y agua.

EL CERRO, MORADA DE LOS *DUEÑOS* DEL TERRITORIO

Generalmente los cerros son considerados lugares sagrados porque en ellos habitan o se manifiestan entidades de la naturaleza, como los llamados *dueños* o señores del monte, estos son seres poderosos que tienen distintos atributos y fisonomías. Los cerros son catalogados como lugares pesados, de respeto, delicados, misteriosos, maravillosos y “encantados”. Categorías con las cuales el pensamiento indígena hace referencia a los lugares considerados como sagrados, en donde se efectúa el intercambio con las deidades a través del ritual (Barabas, 2003, 58). Lo sagrado, en el caso de las culturas indígenas, no refleja una experiencia de orden entendido como experiencia de amparo protector y benevolente, sino la relación con un ámbito también ambiguo, poderoso y a veces atemorizador y sancionador. (Bartolomé, 2005, 16-17)

Los cerros son espacios particulares cargados de significación, en donde se entrelazan una serie de creencias, tradición oral, multiplicidad de símbolos y actos rituales. Sobre estos se construyen mitos que relatan la aparición de las entidades, su poder, hazañas, sus cualidades, atributos, etc., así como se realizan rituales con los cuales se busca el intercambio con estas. En estos lugares no solo el espacio es distinto al de los humanos –son encantados, misteriosos, etc.– sino 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 las deidades.

Actualmente, muchas de las antiguas deidades mesoamericanas siguen siendo símbolos dominantes en la cosmovisión de gran

parte de los pueblos indígenas del país. Durante milenios, los seres y fenómenos naturales han sido concebidos como sujetos humanizados con voluntad propia, con los cuales se mantienen relaciones de dependencia, reciprocidad y poder. Estos reciben diversas connotaciones como: dueños de lugar, rey, caballero, patronos, dueño del cerro, señor, etc. Los *dueños de lugar* o *de los montes* son entidades multisignificativas y ambivalentes, un *dueño* se puede desdoblar para cumplir diversas tareas y puede ser una entidad que represente a la tierra, al agua, a los antepasados, o pueden ser los fundadores de los pueblos, etc. Son ambivalentes porque pueden ser caprichosos y exigentes, pero también dadores y protectores. En las comunidades *ngiguas* manifiestan que unos son “buenos” y otros “malos”.

Los *dueños* pueden ser hombres y/o mujeres. Cuando se trata de la deidad del agua o el dueño del agua, su morada es principalmente el cerro, pero también puede ser el manantial, el jagüey, la cueva y la laguna, entre otros sitios. La divinidad del agua se manifiesta de diversas maneras, como puede ser en nahual, serpiente o culebra. (Barabas, 2003, 58)

Los *dueños de lugar* son entidades territoriales que delimitan lugares, los protegen, moran en ellos, en muchos casos son los lugares mismos. Entre los *ngiguas*, como en muchos otros grupos indígenas de México, los *dueños* de lugares son entidades que representan al agua, a los antepasados y también son fundadores de los pueblos. En cada comunidad el *dueño-cerro* tiene distinto nombre. En San Juan Atzingo –población popoloca del valle de Tehuacán– al *dueño* del cerro se le conoce con el nombre de *Intche-intá* y radica en la serranía. Los sanjuanenses cuentan que un día el dios *Intche-intá* les pidió a los habitantes que sacrificaran a un niño y a una niña en un lugar llamado “La Piedra” o *Ifoo-cagie*, para que el dios les mandara agua para los campos de cultivo. Sin embargo, se negaron a sacrificar a los pequeños y trataron de engañar al dios, ofreciendo perros en lugar de los niños, pero su intento fracasó ya que *Intche-intá* descubrió el engaño y castigó a los habitantes del pueblo quitándoles la abundancia de agua con la que contaban.

Intche-intá era dueño de todas las cosas: las tierras, animales y el hombre. A él había que pedirle permiso para asentarse en un lugar, para cazar un animal, etc. Esta deidad, expresan los sanjuanenses, “se pensaba que era un santo”, al cual se dirigían para hacerle peticiones de cualquier tipo pero principalmente de agua, alimento y salud, a través de un ritual que era presidido por un curandero al que se refieren como “abogado”, quien fungía como intermediario entre la deidad y sus fieles⁵. Los pobladores describen que, principalmente, se le hacían rituales de curaciones por medio de limpias y sacrificios de animales de color negro –principalmente de gallinas– con la finalidad de que su petición fuera cumplida satisfactoriamente.

Actualmente en la comunidad popoloca de San Marcos Tlacoyalco al *dueño-cerro* se le conoce con el nombre de *Chinentle*. Este mora en la serranía que rodea al pueblo y es considerado un ser “maligno”, se refieren a él como el “malo”, es muy poderoso y, como los nahuales, adquiere diversas formas y representaciones, a veces se aparece como una persona y otras tantas como un animal; puede ser un hombre alto, fornido, vestido de negro con caballo del mismo color, como un charro rico, con dientes de oro, sombrero con hilo de oro y su traje dorado con botones muy brillantes que se impone al que lo mira. Esta deidad otorga riquezas y agua a quien se lo solicita a través de ritos y es considerado como el dueño del territorio circundante al pueblo.

Entre los *ngiguas* de San Luis Temalacayuca, a la entidad que mora en el cerro lo llaman “señor del monte” y es considerado por algunos sanluiseños, los más religiosos, como un ser “malo”; localmente los ancianos lo nombran *Shisuanshe*, palabra *ngigua* que puede traducirse como “el que otorga”. (Rodríguez y Tecuapetla, 2011, 4-5)

El señor del monte es considerado el dueño del territorio circundante al poblado y se dice que es un hombre fornido vestido de negro, con botones de oro que brillan con la luz del sol, porta un sombrero muy amplio con el que trata de cubrir los enormes cuernos que salen de su frente.

⁵ Se entiende que la búsqueda del asentamiento fue antes de la introducción del cristianismo.

Shisuanche recorre sus dominios cuidando las plantas, los árboles y los animales, y al mismo tiempo vigila las almas que tiene atrapadas en el interior del cerro, la función de estas es servirle como vigilantes de sus animales silvestres, ganado y el oro que tiene dentro de las profundidades del cerro.

Los cerros son considerados por los sanluiseños como sagrados porque ahí aparece y mora el señor del monte, es decir que estos lugares son el ámbito de interacción entre los hombres y los *dueños*. De acuerdo a las versiones de un informante, “el señor del monte es como un dios, al que ya no respetan”, “pero él era el verdadero cuidador del pueblo, ya que él sí nos mandaba el jugo a tiempo”, “y eso demostraba que él no era malo”, “pero claro, como ahora a él ya no se le pide ni se le llevan las ofrendas, él se porta mal de la misma manera en que nosotros nos portamos con él”.

Como se ha mencionado, los cerros son lugares sagrados porque ahí moran los *dueños* y porque en estos sitios se efectúa el intercambio con ellos a través del ritual, generalmente estas entidades producen “encantos”⁶ (alucinaciones) para seducir y engañar a sus víctimas y para evitar que los seres humanos tomen las riquezas, bienes y mantenimientos de su propiedad, los cuales se encuentran guardados en los cerros. Es común que el “encanto” de estos lugares esconda lo que los seres del cerro no quieren que sea visto, como por ejemplo oro, dinero u otros tesoros. Entre los *ngiguas*, los cerros y sus accidentes geográficos, como las cuevas y las barrancas, son considerados lugares “pesados”⁷, “delicados” o “encantados”, porque las cosas y los seres que ahí habitan se ha-

6 Espacios sagrados, aquellos lugares donde se manifiesta una potencia, es decir una capacidad distinta a lo profano. Estas manifestaciones pueden ser tanto hierofanías (que revelan lo sagrado en un ente) o teofanías (potencias que tienen figura y expresan voluntad). En el caso de las culturas indígenas lo sagrado no refleja una experiencia de orden entendido como experiencia de amparo protector y benevolente, sino la relación con un ámbito también ambiguo, poderoso y a veces atemorizador y sancionador. (Bartolomé, 2005, 16-17)

7 Entre los indígenas oaxaqueños un lugar es considerado *pesado* porque allí moran las deidades o *dueños*. Es considerado un espacio misterioso y de magia donde la vivencia con lo sagrado deja sentir su poder. Por lo general, los lugares *pesados* son considerados como peligrosos, en especial para los débiles de espíritu. (Barabas, 2003, 62)

cen invisibles, aparecen y desaparecen (Barabas, 2003, 62) y porque son las moradas de los *dueños*; por ello, para no transgredir sus dominios es necesario tomar ciertas precauciones y los debidos permisos, ya que de lo contrario pueden ser castigados por estas entidades, las cuales pueden ocasionar enfermedades, producir alucinaciones, quitar el alma o provocar la muerte.

Los *cerros-dueño* otorgan protección y sustento a los hombres a cambio de un intercambio de dones, de reciprocidad entre unos y otros. Pero si las personas no les piden permiso, no les hablan y no los ofrendan estos castigan, haciendo que las casas e iglesias se derrumben o cambiando el clima para que no llueva, cuando se hacen cosas que a los *cerros-dueño* les molestan, hay que explicarles las razones de estas acciones, de lo contrario estos descargan su ira.

Actualmente los *dueños-cerro* son símbolos culturales fundamentales en la construcción de los territorios indígenas, es decir, son entidades que coadyuvan a la apropiación simbólica del espacio, marcan o delimitan, y protegen. A través de ellos los pueblos indígenas perciben y valorizan un territorio sagrado. (Barabas, 2003)

EL CERRO, LUGAR DE ORIGEN DE LOS PUEBLOS

Dentro de los múltiples simbolismos del cerro está el de ser condensador de los ancestros tutelares: los nahuales y los santos patronos protectores, fundadores y defensores del territorio (Barabas, 2003, 30). En la cosmovisión prehispánica mesoamericana se creía que estos lugares eran la morada de los ancestros progenitores de los pueblos (Broda, 2001a, 297) y los depositarios de las semillas-corazones, las cuales fueron divinizadas y antropizadas en deidades tutelares que hoy se les conoce como los *dueño-cerro*, estos fundamentalmente son considerados los antepasados, fundadores y autoridades de los pueblos, es decir los “corazones de los pueblos” (López Austin, 2009, 81).

En las cosmovisiones locales de los *ngiguas*, los *dueños-cerro* no son solo las entidades que protegen y otorgan agua, maíz y riquezas, sino particularmente se les identifica con los fundadores y antepasados de los pueblos. Son para muchos pueblos los dueños y dadores del territorio.

Los *dueños-cerro* aparecen como antepasados de los pueblos en muchos relatos. En San Marcos Tlacoyalco se dice que los antepasados, “los antiguos” del pueblo, venían del cerro de Tehuacán, al cual denominan “la gran troje”, al parecer se trataba de un centro religioso dedicado a las deidades del agua y la fertilidad, donde llegaban peregrinos de muchos lugares de la región. Para los sanmarqueños este lugar tiene mucha importancia histórica y simbólica. La historia oral narra que este sitio les pertenecía y que les fue arrebatado hace algunos años por los pobladores de Tehuacán y que ahí habita un gran *dueño-cerro*, amo de todo cuanto hay.

Otros relatos sobre los orígenes del pueblo narran que antes sus antepasados, “los abuelos”, vivían en los cerros y que estos creían en *Chinentle*, el cual se dice los tenía engañados y dominados porque los antepasados eran gentiles, es decir, personas que vivían en el cerro, “no estaban bautizados” y creían en estas deidades, pero cuando los santos patronos llegaron los salvaron y todo cambió.

En otras comunidades *ngiguas* como San Juan Zacabasco, el “dueño del cerro” es llamado “Juan el Oso”; se cree que le otorgó las tierras al pueblo para su fundación, también se dice que este personaje nació y creció en el cerro, actualmente mora en una cueva en lo alto de la loma. Se cuenta que es hijo de una mujer *ngigua* y un oso, es decir, que es antepasado y entidad tutelar de la comunidad.

En la gran mayoría de las cosmovisiones *ngiguas* los *dueños-cerro* están relacionados con el origen y fundación de diversas comunidades, por ejemplo en San Juan Atzingo la tradición oral menciona que los antepasados recorrieron diferentes lugares del cerro del Castillo, con la idea de encontrar un lugar adecuado para la fundación del pueblo y que con ellos traían una piedra a la que llaman en popoloca *ifoo-cagie*, que en español traducen como “la piedra de sacrificios”, la cual fue enterrada en el cerro de Garampo. Esta piedra también la llaman algunos sanjuanenses como la piedra de los “sacrificios” y en ella se rendía culto a una deidad que habita en el cerro, *Intche-intá*, el dueño de todo cuanto hay —el agua, los animales, las plantas y la tierra—, por tal razón los hombres, para asentarse en un lugar, tenían que pedirle su autorización.

En la tradición oral se narra que los abuelos o antepasados vivieron primero en el cerro de Garampoyo y que mucho tiempo después decidieron asentarse en el valle debido a la escasez de agua. El lugar donde se refundó el pueblo fue elegido por el santo patrón, san Juan Bautista, deidad que a través de su aparición envió la señal de que en ese lugar debía asentarse el nuevo pueblo. Este hecho maravilloso motivó que en el sitio específico donde se apareció el santo se construyera la iglesia.

En San Luis Temalacayuca se dice que antiguamente el pueblo se encontraba ubicado en el cerro y que era protegido por *Shisuanche* –palabra *ngigua* que se traduce al español como “el que otorga”, conocido como “señor del monte”–, este era su deidad y la autoridad.

Los abuelos vivían en la cumbre del monte, ahí se dedicaban a cultivar maíz para comer, tejían petates, “ventadores” y fajas para las mujeres, todo hecho de palma; también elaboraban malacates de piedra para hilar tela, y “*Shisuanche* mandaba el jugo (agua) para que se diera el maíz que sembraban aquí en donde está ahora el pueblo, debido a que estas tierras son mejores para cultivar porque son planas, son mejores para la siembra, por eso antes se vivía en el cerro”. Pero cuando llegaron las haciendas todo cambió, la gente se fue a trabajar a estos lugares al servicio de los hacendados, y *Shisuanche* se molestó porque las personas no lo obedecían más, así que se volvió malo como los hacendados, tomó su aspecto físico y vestuario y se convirtió en un ser “egoísta y malvado, hacía que la gente trabajara sin descanso y les pedía más de la mitad de sus cosechas de maíz, las cuales guardaba dentro del monte, por esta razón lo comenzaron a llamar *señor o patrón del monte*”, ya que se comportaba como un hacendado.

Se dice que su santo patrón, san Luis, llegó a defenderlos de los excesos y maldades de *Shisuanche*, trasladó el poblado hacia la zona baja, en el valle, lugar donde actualmente se encuentra ubicado. (Rodríguez, 2012)

En la mayor parte de los pueblos indígenas de México los santos aparecidos se hicieron santos patronos y retomaron el papel fundador, protector del territorio y de las comunidades, que anti-

guamente desempeñaban las deidades tutelares, como es el caso de los *dueños-cerro*.

A la gente no le gustaba que la trataran tan mal y que la explotaran e hizo muchos pedimentos de ayuda hasta que un buen día llegó San Luis, disponiéndose a enfrentar a *Shisuanshe* reclamándole que no era un buen cuidador de la gente, pelearon y al último ganó San Luis, dejando en segundo lugar al señor del monte. Lo sacó del pueblo, le dijo a la gente que edificara la iglesia sobre los tételes, tomando el lugar que antes era ocupado por *Shisuanshe*, en esa ocasión el señor monte siguió resistiéndose a que le quitaran su lugar por esa razón derribó la primera iglesia construida en la población. Después se hizo otra cambiando el lugar, pero seguía bajo los tételes, esa también fue derribada por *Shisuanshe*; enojado por todos estos actos San Luis le dijo a las personas “construyan mi iglesia hasta allá abajo, en el centro y todos ustedes los que viven en la punta del cerro y alrededor de los tételes, tienen que abandonar estas casas e ir a vivir a mi alrededor para que yo los pueda proteger”, así fue como pasó y todos bajaron construyeron la iglesia, por fin no pudo ser destruida. (Rodríguez y Tecuapetla, 2011)

Hoy los *dueños-cerro* y los santos patronos son símbolos dominantes de las cosmovisiones indígenas, sus antecedentes históricos se remontan a la época prehispánica, los segundos operan de alguna manera como sustitutos de las deidades de los cerros, los cuales eran considerados como “el corazón del monte” y que se identificaban también como “el corazón del pueblo”. Actualmente los santos patronos funcionan como elemento cohesionador a nivel socio-cultural, de esta manera son aglutinadores simbólicos y ejes estructurantes de la identidad comunitaria.

EL CERRO, ESCENARIO RITUAL

Los rituales son actos mediante los cuales los pueblos indígenas se apropian simbólicamente del territorio, a través de ellos delimitan y definen espacios como propios, en este caso los cerros son considerados lugares sagrados donde efectúan el intercambio con entidades territoriales como los *dueño-cerro*. En la mayoría de las

comunidades se realizan una serie de rituales colectivos dedicados al propiciamiento de la lluvia, la fertilidad de la tierra y del maíz, por un lado, y por otra parte se desarrollan otra serie de ritos de carácter individual en donde se solicita a los *dueño-cerro* riquezas. En la comunidad de San Marcos Tlacoyalco, por ejemplo, uno de los rituales más importantes del ciclo anual es el que se realiza en el cerro a finales del mes de abril.

Días antes de la fiesta dedicada al santo patrón, san Marcos (25 de abril), se realizan rituales de petición de lluvia en el cerro de “La Flor”, en popoloca le nombran *Icha duo* o *Naxradué*; se encuentra al norte del pueblo, en este lugar existe una cueva estrecha donde en su interior se cree que habita una gran víbora, aquí cada año se introducen los encargados de la comunidad para “pedir agua”⁸. Se dice que esta vive y custodia la cueva, en donde guarda “el agua del pueblo” y que para entrar se requiere de su permiso. Esta serpiente tiene diferentes fisonomías, es grande, emplumada, de muchos colores y, a veces, es alada.

Algunos sanmarqueños aseguran que esa víbora es *Chinentele*, sin embargo, la gran mayoría dicen que esta no es “mala” y no hace daño, otras personas relatan que en el interior de la cueva hay una escultura de piedra y/o una cruz de madera que representa a la “gran víbora”, frente a la cual los curanderos rezan e imploran que envíe agua para el pueblo, posteriormente colocan una ofrenda que contiene alimentos (arroz, mole, tortillas y huevos), bebidas (refrescos, aguardiente y pulque), ceras y flores. Generalmente esta entidad se comunica con antelación con el curandero y le indica qué tipo de alimentos y objetos quiere le lleven a su morada, para conceder la lluvia. La presencia de la *víbora de agua* dadora del vital líquido está presente en la cosmovisión de la mayoría de las comunidades popolocas y al parecer es el nahual del dueño-cerro.

⁸ Los ancianos popolocas mencionan que antiguamente el ritual de petición de agua se realizaba en el cerro Colorado, ancestral centro ceremonial hoy conocido como Tehuacán Viejo. Cuando ya no pudieron ir más a ese lugar escogieron otro en las inmediaciones del poblado de San Marcos. Se dice también que tuvieron que escoger el cerro de La Flor, porque el resto de los cerros, aunque están en el pueblo, no les pertenecen, son de la gente de Tecamachalco, por eso ellos venían a dejar niños a cambio de agua.

Este ritual de petición de lluvia es visto con buenos ojos por algunas comunidades, sin embargo existen otro tipo de ritos en los cuales se solicita al *dueño del cerro*, objetos y animales para obtener riqueza. El dueño del cerro es denominado de múltiples formas según cada comunidad, se dice que cada cerro tiene su dueño y que algunos son buenos y otros malos. Los buenos son los que otorgan agua y/o maíz, y los malos riquezas como oro y dinero –son relacionados con el diablo–. El proceso de reelaboración simbólica, en donde *dueños* como *Chinentele* o *la dueña de Malacatepec* se les adjudicaron concepciones negativas, desacreditadoras y demoníacas, inició durante la evangelización española en el siglo XVI, cuando se introdujeron concepciones duales del bien y del mal en los entes y deidades prehispánicas. (Báez-Jorge, 2002, 19-24)

Los *ngiguas* distinguen entre los ritos que se realizan en el cerro-cueva para pedir agua, que son considerados de beneficio colectivo, y los que se realizan de manera individual para pedir riqueza, como puede ser oro, dinero y ganado. Las personas que buscan fortuna individual, en oposición al bienestar comunal, son consideradas como “gente de compromiso con el mal”, porque con ello venden su “alma al mal”, y se dice que “cuando mueren se convierten en animales y se quedan ahí hasta que son usados, vendidos o asesinados por alguna persona”. Se cree que el ganado, propiedad de los *dueños*, es toda la gente que ha quedado encantada en el cerro.

Los cerros, por ser lugares del dominio de los dueños, son pesados (*titze*) y/o peligrosos para los seres humanos, por ello cuando estos acuden a esos sitios deben tomar precauciones y realizar ciertas prácticas rituales: es recomendable no dormir en los cerros y si se hace se debe poner una vara seca en forma de cruz en el sitio donde se va a pernoctar y/o de preferencia llevar siempre una palma bendita, en caso de sufrir una caída o un espanto es necesario “llamar” de inmediato a la entidad anímica que salió del cuerpo, puesto que es común que esta salga al momento de sufrir un susto o un accidente, el alma generalmente se queda en el lugar en donde pasó el percance; cuando esta es “llamada” se aparece en

forma de una pequeña *itsñe* o palomita, la cual encarna el espíritu de la persona y se recomienda comerla para que el alma regrese al cuerpo.

REFLEXIONES FINALES

El cerro es la representación simbólica privilegiada del espacio en la visión indígena, a través de los cerros y las montañas los pueblos indígenas valorizan y se apropian del espacio y construyen un territorio, es decir, un etnoterritorio. El cerro funciona como condensador de múltiples significados que evocan el lugar de adscripción de un grupo, su origen e historia, su subsistencia, su cultura e identidad.

Los cerros, como figuras del paisaje más sobresalientes, son lugares altos que se identifican fácilmente, por su posición de dominancia evocan el “corazón de un territorio” y por consiguiente la visión de centralidad. Es por esta razón que históricamente en la visión indígena han sido cargados de profundos simbolismos, son considerados lugares sagrados en donde moran entidades como los *dueños-cerro*, los cuales son símbolos fundamentales en la construcción de los territorios indígenas, ya que a través de ellos los pueblos indígenas perciben y valorizan un territorio sagrado. (Barabas, 2003)

Los cerros evocan también la apropiación material del espacio como satisfactor de necesidades, ya que en la visión de los pueblos indígenas, en estos lugares históricamente se guardan los mantenimientos y todo tipo de riquezas (Cfr. Broda, 1994, 1996). Hoy, como en la antigüedad, muchos pueblos indígenas continúan basando su subsistencia en la agricultura y en actividades complementarias como la caza, la recolección y el pastoreo, y con ello los cerros siguen siendo cargados de un profundo simbolismo en donde moran las deidades del agua y la fertilidad, en donde se guarda y nace el agua, líquido vital que genera y reproduce la vida.

El cerro simboliza la “troje”, el lugar de donde los popolocas se proveen de granos, principalmente de maíz, sustento y base alimenticia de estos pueblos. Pero también es lugar donde se guardan otros alimentos y cosas de relevancia económica y material para

los grupos indios. La importancia del cerro como lugar significativo, sagrado, en el universo simbólico indígena, hace alusión a la percepción que sobre la ocupación del espacio hace un grupo, revalorizándolo mediante diferentes significados.

Actualmente el cerro no ha perdido su contenido simbólico como lugar de origen de los pueblos y como escenario de la construcción identitaria, es decir, como espacio de inscripción del grupo, de apego afectivo, de memoria e historia y de tierra natal. Su riqueza polisémica como emblema del pueblo, del territorio, como lugar primigenio de los ancestros y las deidades, el lugar de los mantenimientos, los muertos, fuente de poder y orden, y eje cósmico, lo convierten en un símbolo muy complejo al que se ha denominado *complejo-cerro* (Barabas, 2003). Su importancia en la cosmovisión –con sus referentes naturales y culturales– y el ritual, así como económica, lugar fuente de recursos y satisfactores materiales, muestran las diferentes estrategias a las que un grupo humano acude para apropiarse y construir su espacio. Saberes y usos se funden con las creencias y el ritual, para formar un referente cultural fundamental como es el *complejo-cerro*, el cual no solo hace alusión a su connotación simbólica como evocador del territorio, sino también su importancia como espacio sagrado, ritual (cerro-maíz, cerro-agua, cerro-dueño, cerro-muertos, cerro-rito, etc.); social, político, histórico (cerro-ancestros, cerro-origen, cerro-pueblo, cerro-límites) y económico (cerro-recolección, cerro-caza, cerro-pastoreo, cerro-extracción, etc.).

BIBLIOGRAFÍA

Báez-Jorge, Félix

- 2002 *Dioses, héroes y demonios (avatares en la mitología mesoamericana)*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz.

Barabas, Alicia

- 2003 “Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. Volumen I. Alicia Barabas

- (Coordinadora). México: Etnografía de los pueblos indígenas de México, INAH.
- 2006 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: INAH, Grupo Editorial Miguel A. Porrúa.
- Bartolomé, Miguel Alberto
- 2005 “Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas de Oaxaca”, en *Cuadernos de Etnología 3, Diario de Campo*. INAH, CONACULTA, marzo.
- Bernal García, María Elena y Ángel Julián García Zambrano
- 2006 “El altepetl colonial y sus antecedentes prehispánicos: contexto teórico-historiográfico”, en *Territorialidad y paisaje en el ALTEPETL del siglo XVI*. Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coordinadores). México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la UNAM.
- Broda, Johanna
- 1994 “Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México”, en *Cuicuilco*, revista de la ENAH, Vol. 1, núm. 1, mayo-agosto.
- 1996 “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coordinadores). *Temas mesoamericanos*, pp. 427-469. México: INAH-CONACULTA.
- 2001a “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores). México: CONACULTA-FCE.
- 2001b Introducción al libro. *La montaña en el paisaje ritual*. Johanna Broda, Iwaniszewski y Montero (coordinadores). México: CONACULTA-INAH, UNAM, UAP.
- 2004 “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexicana”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*. Johanna Broda y Catherine Good (coordinadoras). Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de Méxi-

- co, Serie de Estudios Monográficos. México: INAH, UNAM.
- Escalante, Roberto
1995 “El grupo lingüístico chocho-popoloca”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*. Tomo XLI. México: SMA.
- Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García Zambrano (coordinadores)
2006 *Territorialidad y paisaje en el ALTEPETL del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto de Geografía de la UNAM.
- Gámez Espinosa, Alejandra
2004 “La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*. Johanna Broda y Catherine Good (coordinadoras). México: Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie de Estudios Monográficos, INAH, UNAM.
2006 *Los Popolocas: Los pueblos indígenas de México*. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. México.
2012 *Cosmovisión y ritualidad agrícola en una comunidad ngiwá (popoloca)*. México: FFYL-BUAP, IIA-UNAM, CONACYT.
- Giménez, Gilberto
2000 “Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural”, en *Cultura y región*. Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche y Ángela Robledo (eds.). Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales.
- Haesbaert, Rogério
2011 *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI editores.

- Hoffmann, Odile y Fernando Salmerón (coordinadores)
1997 *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*. México: CIESAS.
- Jäcklein, Claus
1974 *Un pueblo popoloca*. Serie de Antropología Social. México: SEP-INI.
- López-Austin, Alfredo
1994 *Tlamoanchan y Tlalocan*. México: FCE.
- López-Austin, Alfredo y Leonardo López Luján
1996 *El pasado indígena*. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE.
- 2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor*. México: INAH, UNAM-IIA.
- Rodríguez López, Guadalupe e Ivette Tecuapetla
2011 “Somos dueños de los cerros. Características y narrativas en torno a los dueños del monte”, en *Memorias de la xxix Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. Puebla: 12 al 16 de julio de 2010.
- Serrano Carreto Enrique, Arnulfo Hembriz y Patricia Fernández
2002 *Indicadores Socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*. México: INI, CONAPO, UNDP.

PALABRAS CLAVE DEL ARTÍCULO Y DATOS DE LA AUTORA

territorio, geosímbolo, cosmovisión

María del Socorro Alejandra Gámez Espinosa
Colegio de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Puebla
Av. 24 Sur y Av. San Claudio edificio No. 118-A, Ciudad Universitaria,
Colonia San Manuel, Puebla, Pue.
CP 72570
Tel. 2295500 ext. 5490
e-mail: gaesalej@yahoo.com