

EL PENSAMIENTO SOBRE EL TERRITORIO EN LAS CULTURAS INDÍGENAS DE MÉXICO

Alicia M. Barabas*

En esta CONFERENCIA que tengo el gran gusto de dar para el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Misiones, voy a retomar algunos de los temas de mis investigaciones y publicaciones sobre Territorialidad Simbólica en las culturas indígenas actuales de México.

COSMOVISIONES Y TERRITORIALIDAD EN MESOAMÉRICA

Un primer aspecto a señalar es que las religiones de los grupos indígenas de Mesoamérica son territoriales, ya que sus conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medioambiente natural-cultural. Esa interrelación construida entre seres humanos y medioambiente comienza aún antes de la concepción, durante los ritos de pedimento de fecundidad que llevan a cabo los padres y futuros compadres (padrinos del niño) en santuarios naturales y devocionales, y se concreta después del nacimiento en los rituales de determinación de la tona (*alter ego* animal) del recién nacido, el “entierro” de la placenta y la “siembra” del cordón umbilical, que le confieren el estatus de persona social dentro de su comunidad y en el territorio de pertenencia (Barabas, 2003b). En algunas de las culturas de Oaxaca, como los mixtecos de la región Alta y los triquis, la presentación social de la nueva persona culmina después de los 20 días de baño de temascal de la ma-

dre, en los que se ofrenda a una importante entidad sagrada, la Dueña-Abuela del temascal (baño de vapor).

UN MODELO DE COMPRENSIÓN DEL ESPACIO.

En diversas investigaciones etnográficas sobre la Territorialidad, que vengo realizando desde 2002 en Oaxaca, y a través de diferentes referencias bibliográficas¹, fui entendiendo el espacio como el ámbito de mayor alcance. **Espacio** es una categoría diversamente conceptualizada por las ciencias sociales contemporáneas. Algunos especialistas lo consideran como una suerte de contenedor neutral (un cajón vacío) en el que se inscriben concepciones, creencias, prácticas culturales y memoria histórica (Gupta y Ferguson, 1992:7). Otros, como materia prima, o como realidad material preexistente (Giménez, 1999:27), que tiene un valor de uso pero no está moldeado por el hombre. Para otros más, de orientación fenomenológica (Casey, 1996), el espacio tiene un sustrato de significaciones preexistentes, dado por la excepcionalidad de los fenómenos geográficos, que son aprehendidos por la sociedad y pasan a integrar simbolizaciones posteriores. Desde mi perspectiva el espacio no es inerte sino un principio activo en la construcción del territorio, por lo que podría pensarse en procesos interactivos entre los usuarios y específicos espacios. Dicho de otro modo, espacios particulares reciben cargas sociales de significación y

* Antropóloga. Investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Centro Oaxaca Lic. en Ciencias

¹ Entre otros, pueden consultarse: Ericksen, 1980, Soja, 1985, Myers, 1986, Carmagnani, 1988, Raffestein, 1989, D. Smith, 1990, Aveni, 1991, Rodman, 1992, Gupta y Ferguson, 1992, Hirsch y O'Hanlon (eds.), 1995, Schama, 1995, G.Giménez, 1999 y 2001, Feld y Basso (eds.), 1996, Casey, 1996, Jolivet, 2000.

las reflejan hacia la sociedad sugiriéndole una multiplicidad de símbolos, discursos y prácticas rituales.

Cuando en el espacio se inscriben a través del tiempo usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización social, se va constituyendo como **territorio** para ese grupo, esto es; un espacio histórico propio conformado por diversos paisajes significativos y bordeado de fronteras que los separan de los grupos vecinos (Oaxaca, México, los territorios indígenas son colindantes). Territorio alude a un espacio nombrado (toponimia) y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido mnemónico y emocional. Los territorios que estudié son los que habitan los grupos etnolingüísticos, de allí que les llamé **etnoterritorios**², entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. Desde mi perspectiva los etnoterritorios pueden comenzar a entenderse a partir de la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un Lugar (Barabas, 2003b). Se ha llamado a veces esencialista a la posición que enfatiza el fuerte peso de la profundidad histórica en el hábitat y de las nociones de territorio originario y herencia de los ancestros para la construcción de las identidades en los pueblos originarios. Sin embargo éstos son los elementos que priman en la percepción que los propios indígenas que viven en las co-

munidades tienen de sus territorios.

Un modelo de representación del espacio que articula las dimensiones vertical y horizontal (Altman y Chemers, 1980) me permitió una lectura etnográfica de los procesos de construcción-apropiación territorial protagonizados por los grupos indígenas. En las culturas de Mesoamérica (Oaxaca) estas dimensiones se estructuran como supramundo, mundo e inframundo, contenidos dentro de cuatro esquinas y conectados por un centro. Una concepción persistente en la cosmovisión de los grupos indígenas de Oaxaca y de muchas otras regiones indígenas del ámbito mesoamericano, es la de las cuatro orientaciones cardinales y el centro como estructuradores del universo cósmico, de la naturaleza, del mundo social y del cuerpo humano, como ya señalara López Austin (1984) para el tiempo histórico. (Tres pisos y cuatro esquinas y el centro. Quincunce, cuadrado. Cada piso con pisos interiores).

Las categorías culturales escogidas para la investigación fueron la cosmovisión, la tradición oral expresada en la narrativa, y los procesos rituales; seleccionadas en razón de que la búsqueda iba encaminada a investigar la etnoterritorialidad simbólica. Vale aclarar que para los fines del análisis he seccionado la realidad vivida y considerado sólo los aspectos simbólico-religiosos de las múltiples relaciones que los indígenas mantienen con sus medios ambientes históricos, sin mencionar entonces otras dimensiones igualmente importantes, entre ellas los etnoconocimientos sobre clima, cultivo de especies, flora, fauna y otros recursos.

En otro trabajo (Barabas, 2006) realicé un

² El uso explícito del término "etnoterritorial" se encuentra en un artículo de Rudolph y Thompson, 1985, y el de "política etnoterritorial" en la publicación española como libro, en 1992. Sólo vagamente puede establecerse una relación entre el uso del término por parte de estos autores, y el explicitado en estas páginas y mis anteriores trabajos sobre el tema.

estudio de la variedad de procesos rituales que se realizan en los cerros y otros lugares sagrados; entre ellos los terapéuticos, los de pedido de daño, los adivinatorios, los de petición de lluvias y cosechas, los de cambio de autoridad, los de adquisición de poderes chamánicos, los de nacimiento (siembra del ombligo), así como los varios ritos de umbral que preceden y suceden a los anteriores, lo que me ha permitido observar la recurrencia de nociones relevantes en las diversas cosmovisiones, como las concepciones sobre las entidades anímicas de la persona y de las entidades territoriales, así como de los siempre presentes sistemas de intercambio recíproco de dones y ayuda.

LOS DUEÑOS DE LUGAR

Los espacios, en particular los del monte, se conciben poseídos por entidades anímicas territoriales³ muy poderosas, con gran capacidad de acción, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales como ofrenda y sacrificio para recibir a cambio salud, bienestar, buenas cosechas. Esto es, que la reciprocidad siempre está presente en las interacciones entre humanos y entidades extrahumanas.

Llamé *ética del Don* al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado (Barabas, 2003a). En este último campo, la reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y los entes sagrados, espacializados en diversos lugares

del entorno natural; relación basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del Don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, se pierde la protección de las entidades territoriales y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. Lo anterior permite proponer que no es posible entender la interrelación humano-extrahumano en las culturas indígenas sin considerar la ética que rige sus relaciones, ya que mediante el Don se establece una alianza entre las deidades y los humanos que permite la negociación entre ellos.

Esas entidades anímicas territoriales que poseen-viven los diferentes espacios, son llamadas *Dueños*, Señores, Padres o Reyes de Lugares.

Cada lugar del territorio “pertenece” a una entidad anímica intencionada y poderosa, reconocida como: Dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros; ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud. De lo contrario, envían enfermedades, calamidades y privan a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad, que ellos controlan. Así, el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con los seres extrahumanos que pueblan el territorio. La gente dice que el territorio sagrado de los dueños es “delicado” y “pesado”, aludiendo a su cualidad heterogénea respecto del tiempo y espacio ordinarios, peligroso por el ca-

³ López Austin (1984) introdujo en la literatura etnológica mexicana el concepto de entidades anímicas de la persona, que me parece muy apropiado también para referirnos a los espíritus-deidades territoriales que moran en la naturaleza.

rácter irritable de las entidades anímicas territoriales, en el cual debe evitarse toda trasgresión moral a fin de evitar el castigo presentado como enfermedad.

Retomando a Eliade (1968) podríamos categorizar a los Dueños de Lugar como hierofanías, irrupciones de lo sagrado -con figura, capacidad de acción e intencionalidad- en el medio ambiente que construyen culturalmente los lugares sagrados. El concepto anterior puede ser complementado entendiendo a estas entidades como representaciones colectivas plasmadas en contenidos de conciencia que constituyen vivencias compartidas, expresadas en narraciones y conductas rituales (Bartolomé, 2005:14). Los especialistas religiosos consultados definen a los Dueños como un principio, una fuerza, un espíritu, que condensa energía y poder. En algunos casos son concebidos como *naguales*⁴ de gente poderosa (Chinantla Baja) y en otros están relacionados con los espíritus de los antepasados muertos (triquis). En ciertos grupos, como los triquis o los mazatecos, se ha construido una fuerte relación entre los Dueños de Lugar y los santos católicos. Estas entidades anímicas sagradas, que son espíritus pero pueden corporizarse, están consustanciadas con los lugares que controlan; por ello pienso que la territorialidad es un componente tan básico en las cosmovisiones indígenas como la corporalidad.

Hay bastante coincidencia en que los diferentes Dueños son una misma fuerza que se desdobra en varios para cumplir diversas tareas que constituyen el contra Don a los hombres que los propician a través de la ofrenda y el sacrificio. No obstante también pueden establecerse jerarquías

entre el Dueño principal, representado en el cerro más alto, y los otros Dueños delegados en otros lugares. En oportunidades los Dueños son “vistos”, generalmente con forma humana, pero también de animal o de piedra. En cuanto a su carácter, son concebidos como seres ambivalentes que pueden ser peligrosos, caprichosos y exigentes pero también dadores, justos y protectores (Barabas, 2003b:61).

CENTROS Y FRONTERAS

Como ya dijimos, el etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en un Lugar y los niveles de autoreconocimiento pueden ser globales (étnicos, regionales, subregionales), o locales (comunales). Tanto los territorios locales como los globales tienen fronteras e hitos geográfico-simbólicos que marcan **centros**; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se ha producido la irrupción de las ya mencionadas entidades anímicas territoriales o de algún santo aparecido. Una de las características del centro es que es un punto de densificación significativa, un “centro cósmico” (Valdés del Toro, 1993:33), vital para el grupo que tiene un imaginario sobre él y que lo ha dotado de sentidos y poderes terapéuticos, mágicos, y de afectividad y confianza. Estos puntos referenciales que son centros pueden ser considerados **lugares sagrados** y muchas veces están marcados por las huellas de los héroes fundadores, tienen gran poder convocatorio y son socialmente emblemáticos.

Los lugares sagrados principales, que actúan como centros simbólicos de la etnoterritorialidad, son generalmente santua-

⁴Existe amplísima literatura sobre el nagualismo en Mesoamérica. Básicamente puede entenderse como la capacidad de transformación en un animal o fenómeno atmosférico, generalmente una de las propias tonas, con el propósito de actuar sobre las tonas de otras personas. Es una facultad que suelen tener los chamanes.

rios naturales (sin construcciones) que forman parte del “complejo cerro”; este conjunto ocupa un lugar clave en la cosmovisión, ritualidad y representación del espacio de las culturas indígenas actuales. El complejo cerro tiene referentes *naturales*: *montaña, fuentes de agua, cuevas y árboles*, y referentes *etnoculturales*, ya que a lo largo de la historia ha sido – y es– símbolo emblemático del pueblo que condensa a los ancestros tutelares, a los naguales y a los santos patronos; todos ellos protectores, donadores y defensores de los límites territoriales. Los cerros por lo común son concebidos como parejas de diferente género, aunque se ubiquen muy separados uno de otro, y los habitantes de cada pueblo suelen construir una relación filial con el más alto o peculiar de su entorno geográfico.

Numerosos relatos muestran que el cerro emblemático fue el espacio primigenio de fundación territorial (cuando la tierra era blanda y el mundo oscuro) llevada a cabo por el héroe cultural (a veces llamado rey) dador de bienes para su pueblo, quien sólo o en pareja dejó señales de su paso fundador en el cerro y otros lugares sagrados del etnoterritorio. En muchos casos ese cerro es concebido como la entrada al inframundo de los muertos y también puede ser visto como cerro de “*mantenimientos*”, esto es, como reservorio de todo tipo de riquezas naturales (que recuerda al Tlalocan nahuatl) y, en la actualidad, también oro y dinero (Barabas, 2003b).

Pero no sólo los lugares sagrados configuran centros, también lo hacen las gestas territoriales de las entidades sagradas y los héroes míticos, que se narran en los mitos y relatos fundacionales, que simbolizan la radicación de un pueblo en un territorio particular que le es concedido como propio. Fundar significa trazar desde un centro límites orientados, en este caso cardinalmente, y hacer de un espacio salvaje un espacio humanizado, mediante la alianza con las entidades territoriales sagradas. Los mitos y relatos de funda-

ción son paradigmáticos porque constituyen el acto primigenio de creación del territorio por parte de una entidad sagrada que elige, marca y sacraliza el Lugar y al Pueblo que ha de habitarlo.

Dentro de los relatos fundacionales, los migratorios y los heroicos de creación territorial en el tiempo primigenio, son los más difundidos en las culturas de Oaxaca, pero como la mitología es una creación cultural dinámica, sus ideadores suelen servirse de la historia y actualizarse tanto en temas y situaciones como en personajes intervinientes. Estos relatos son parte sustancial del conocimiento sobre el etnoterritorio, en particular los de los antepasados ilustres conocidos como reyes, que son al mismo tiempo héroes culturales – a veces los gemelos Sol y Luna– que legaron el territorio ancestral a la gente marcándolo con sus huellas y creando cerros, planicies, hondonadas, manantiales y diversos bienes culturales (el arco y las flechas, el cultivo, etc.) (Barabas, 2003b).

En estrecha relación con los lugares sagrados deben ser mencionados como generadores de centros, los mitos aparicionistas de los ejemplares católicos –vírgenes y santos– que dejan huellas de su presencia en la geografía y eligen –trasladándose de un sitio a otro–, el lugar donde se fundará su templo y, con él, el pueblo del que son protectores. Estos mitos, conocidos para la época colonial y contemporánea, son fundacionales y suelen dar origen a nuevos pueblos, cuyos santuarios pueden tener amplia convocatoria. Mucho puede decirse acerca de los significados simbólicos, sociales, políticos y geopolíticos de las apariciones milagrosas (Barabas, 1997, 2006); por el momento sólo quiero resaltar que los santos aparecidos, muchos de los cuales se convierten en Santos Patronos, suelen estar ligados al medio ambiente donde aparecen (fuentes de agua, cuevas, cerros, árboles) y, en ocasiones, son identificados con el dueño del lugar y su nagual la culebra. Por otra parte, retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen que

antes desempeñaban, y aún desempeñan, los ancestros y las entidades territoriales sagradas; siendo entonces fundamentales en la construcción de identidades y territorios étnicos (Barabas, 2003b, 2006).

Los etnoterritorios tienen también referentes geográficos culturalmente construidos que sirven como **fronteras**, pero éstas son ámbitos de interacción y los usuarios pueden traspasarlas y modificarlas. No obstante en las culturas de Oaxaca las fronteras entre grupos etnolingüísticos, aun las simbólicas, tienen cierta densidad y son conocidas por las diferentes comunidades. La casuística etnográfica permite señalar que la noción de etnoterritorio contiene la de fronteras delimitables entre espacios y grupos diferentes, que se conciben como marcadas y protegidas por las entidades sagradas. Son fronteras, a partir de un centro, las cuatro orientaciones que son esquinas del cosmos, del etnoterritorio, del monte, de la milpa, del pueblo y de la casa-solar. Lo que quiero destacar es que los lugares sagrados configuran una geografía simbólica y permiten trazar mapas de la territorialidad de cada grupo étnico.

En el nivel local, el espacio del monte y de la milpa, cercanos a los límites con lo poblado pero en zona de frontera, son “peligrosos” porque en ellos aparecen los dueños, las tonas (alter ego), los chaneques, que son emanaciones de las entidades territoriales de carácter entre travieso y maligno que se desempeñan como sus ayudantes, y otros personajes usualmente femeninos que cambian de apariencia para posesionarse de los que viajan por el espacio del monte y enfermarlos, como la Llorona. Estos espacios se delimitan mediante las orientaciones cardinales y se marcan con cerros, cruces o entierros de ofrendas.

En el ámbito de la comunidad, los límites de la casa y del solar suelen marcarse con cruces y mediante las ofrendas enterradas en las cuatro esquinas y en el centro. En el territorio del barrio y del pueblo los límites son señalados con cruces, mojoneras y

oratorios, y refrendados durante las procesiones, que recuerdan centros, márgenes y límites interiores (domésticos, barriales, mitades, comunitarios). En ocasiones, las procesiones barriales refrendan no sólo el oratorio o capilla que es el centro sino también la existencia y los límites de las viviendas y los solares familiares. Las procesiones cumplen diversas funciones y comportan distintos significados, entre ellos honrar al Santo; pero desde mi perspectiva constituyen ritos de cerramiento de las fronteras del pueblo o del municipio que, en la concepción local, impiden la “entrada” de fuerzas adversas; esto es, que podrían ser entendidas como rituales de reconstitución comunitaria que, por una parte, reafirman las relaciones sociales y parentales, y por otra, constituyen recursos mnemónicos colectivos acerca de los límites del pueblo y sus lugares más sagrados, que se renuevan y remarcan periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo y recordando al mismo tiempo las fronteras con los pueblos vecinos.

Las fronteras simbólicas también son marcadas a partir de cerros considerados como lugares sagrados, que marcan bordes con otros grupos. También son reafirmadas por las entidades territoriales protectoras en sus periódicas disputas celestes con los vecinos. En este último caso, lo que nos permite detectar fronteras a nivel simbólico es un conjunto de relatos que narran competencias y disputas fronterizas entre pueblos del mismo o de diferente grupo etnolingüístico. Estos mitos exponen relaciones étnicas contrastivas entre comunidades y grupos vecinos en competencia por nichos ecológicos. Los relatos de competencias por bienes y posiciones sociales que tienen lugar en ámbitos de frontera se registran en todos los grupos de Oaxaca y se expresan como rivalidades entre los naguales de los chamanes protectores del pueblo o de los dueños de lugar y las homólogas entidades anímicas enemigas. Estos conflictos tienen lugar en un plano no ordinario del mundo pero se

expresan en este mundo como tormentas eléctricas porque los naguales en disputa suelen ser rayos, centellas, truenos y ventarrones, y tienen repercusiones sobre los bienes del territorio comunal, como la destrucción de las torres de la iglesia, la desaparición de la campana o la pérdida de algún recurso natural. Las acciones de las entidades anímicas, en la forma de meteoros o animales salvajes, están encaminadas a cuidar los recursos del territorio y vigilar que no se violen los límites de los pueblos a los que protegen, por lo que no dejan pasar extraños, enfermedades o naguales de otros pueblos. Muchos de esos relatos narran la superioridad del pueblo narrador frente a las comunidades en competencia, otros muestran sus pérdidas. Puede decirse que en las fronteras, ya sean las comunales o las étnicas, la manifestación territorial de la sacralidad opera como potencia de “cerramiento” o barrera que protege al endogrupo y lo separa de los otros.

Muchos relatos hablan de la pérdida de agua y de las riquezas materiales asociadas con ella. Esta narrativa surge de la concepción acerca de las riquezas naturales acumuladas en el interior de los cerros, asociadas a un tiempo anterior imaginado como paraíso de abundancia que deja lugar a la pobreza de la vida actual, por abandono de las entidades sagradas Dueñas de esas riquezas. No pocas veces la responsabilidad de ese abandono suele ser atribuida a los mismos indígenas, que dejan de creer y de cuidar a las entidades del territorio. Lo que expresan los relatos es el conflicto con las entidades territoriales, no ajeno al catolicismo, que conduce al despojo de los bienes del grupo: errores, ofensas, falta de “pago”, desatención o falta de respeto, implican la ruptura de las relaciones de reciprocidad con lo sagrado. Los númenes agraviados deciden llevarse a otra parte las riquezas que tenían en el cerro y entregárselas a otra comunidad u otro grupo. Esas riquezas suelen ser naturales: agua, lluvia, semillas, milpas, peces, animales salvajes,

ganado, frutos; pero con frecuencia son también -o en lugar de- tesoros en joyas y dinero. A estos relatos los llamamos *mitos de privación* porque implican la pérdida de bienes de un pueblo en favor de comunidades vecinas del mismo grupo, de comunidades de otros grupos o de pueblos mestizos, simbolizando el cambio de una mejor condición y medioambiente que existían en el tiempo inicial, y explicando la actual situación de carencias y deterioro ambiental. De esta forma, constituyen una expresión simbólica de las relaciones interétnicas desiguales y de los conflictos intercomunitarios, no sólo entre indios y blancos sino también entre distintos grupos indígenas.

EL MONTE Y LA SOCIEDAD

Una noción presente en la mayor parte de los pueblos indígenas de Oaxaca es la separación entre el territorio del Monte y el territorio del Pueblo, o entre sus símbolos condensados; el cerro y la iglesia, aunque esa oposición es conciliadora, ya que tanto las entidades territoriales sagradas visitan los pueblos (e incluso las ciudades) como la gente puede llegar a “ver” en el monte el mundo de los Dueños (ser transportado a ese mundo por el Dueño o sus auxiliares, durante la vigilia, o en sueños cuando la tona sale a viajar por el mundo alterno). El monte es, sin embargo, el territorio propio de los Dueños de Lugar y otras entidades anímicas auxiliares (v.g. chaneques) que moran en los cerros, manantiales u otras fuentes de agua, barrancas y árboles de un amplio entorno del pueblo y mucho más lejos. Las cuevas de los cerros por donde se accede a las ciudades de los Dueños son representadas como entradas y salidas de túneles que surcan las entrañas de la tierra comunicando el plano terrestre con el inframundo. La milpa (plantación de maíz) es un territorio de negociación, que cada temporada debe ser solicitado y “pagado” con dones al Dueño de la tierra. Existen evidencias etnográficas para afir-

mar que los pueblos indígenas actuales de Mesoamérica tienen una concepción humanizada y *sociomorfa* del cosmos, ya que conciben que el universo, la naturaleza, la sociedad y la persona son semejantes, y las relaciones entre los sujetos que viven en los diferentes espacios o niveles del cosmos se desenvuelven a partir de la reciprocidad equilibrada o ética del Don. La comunidad en la que se vive, y hoy en día las ciudades a las que se migra temporalmente, sirven de modelos para imaginar el supramundo y el inframundo. Varios relatos, en particular entre los mazatecos, muestran que en el espacio celeste las entidades extrahumanas viven en suntuosas viviendas y tienen mesas de trabajo como las autoridades municipales. En el primer nivel del mundo de abajo hay pueblos y ferias concurridas y los Dueños de Lugar tienen lujosas mansiones, grandes corrales de animales y muchas riquezas en oro. En el nivel más profundo “viven” los antepasados muertos, en pueblos casi iguales a los del mundo terrestre. La estructura social de los otros mundos replica la de la sociedad humana, por lo que los Dueños: tienen familia, mujer e hijos, comen y beben y trabajan recorriendo la tierra por debajo y saliendo por las cuevas de los cerros emblemáticos de los pueblos a los que protegen, a veces en sus caballos, como los mazatecos. En cada uno de esos mundos alternos se reproduce el sistema político comunitario, esto es, que existe escalafón de cargos político-religiosos de los cuales algunas de las entidades celestes y de las entidades territoriales son los cargueros principales y otras son suplentes hasta llegar al cargo más bajo de *topil*. Tanto las entidades del supramundo como las entidades territoriales que moran dentro de la tierra y el agua, son concebidas casi siempre con figura humana, muchas veces de piel blanca y cabello rubio y viven como personas. A los Dueños se les habla con las palabras adecuadas y respetuosas y se les ofrecen alimentos de su gusto como ofrenda.

Pero las entidades anímicas territoriales no son personas comunes, que sólo tienen tonas o dobles animales, atmosféricos o vegetales, porque poseen *nagual*; esto es, la capacidad de proyectar una de las entidades anímicas de la persona y poseer (o transformarse) un cuerpo animal, un fenómeno atmosférico o una planta con el fin de actuar en el mundo de las entidades territoriales y sobre la realidad cotidiana. La capacidad de nagualismo, generalmente corporizado en serpiente, de las entidades anímicas territoriales, las relaciona con los chamanes, quienes se comunican con ellas a través de sus naguales.

Las entidades anímicas territoriales se caracterizan por poseer una ética dual y el Don o el castigo dependen de cada específica interacción entre ellas y los humanos. En una de sus facetas son protectoras y dadoras de bienes (dones) para la sociedad y los individuos que las propician, y en otra, castigan las violaciones al sistema valorativo y normativo local, ejerciendo diferentes formas de control social.

Sin embargo, lo que nominamos como capacidad para realizar males o daños a las personas, no es visto de ese modo por las entidades anímicas territoriales. Ellos, desde su punto de vista, ejercen *justicia* cuando castigan a los individuos atrapando sus tonas y enfermándolos de susto o espanto o cuando envían un castigo a la comunidad en forma de enfermedad, mala suerte, pérdida de riquezas naturales o carencia de lluvia. Este ejercicio de la justicia puede ser entendido como una forma de control social sobre individuos y colectivos que no cumplen o violan las normatividades sociales y culturales que constituyen la “costumbre” (cultura heredada y hecha tradición) de la comunidad. Una de las más graves violaciones a la “costumbre” es el incumplimiento de las relaciones de reciprocidad con lo sagrado; la ausencia o mal desempeño de rituales de pedido de permiso, de agradecimiento, de ofrenda y sacrificio para la propiciación de las deidades.

Parece importante recalcar que al identi-

ficar centros, fronteras y redes allí donde los lugares sagrados, los mitos y los rituales nos los señalan, podemos trazar mapas de la geografía simbólica de los etnoterritorios. Aún cuando la construcción de la territorialidad es un proceso dinámico, los lugares sagrados emblemáticos muestran una gran profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de los espacios culturalmente significativos, que son los de la memoria y del paisaje vivido. Esto tiene implicaciones para los derechos indígenas territoriales ya que la geografía simbólica es un cuerpo de datos útiles para las demarcaciones territoriales.

COSMOVISIONES ANTROPO Y SOCIOMORFAS

En los últimos años ha habido numerosos aportes que transforman el antiguo concepto de animismo de Tylor y permiten diversas relecturas, como el “perspectivismo” (Viveiros de Castro, 1998, 2002), el “analogismo” (Descola, 2001, 2005) y la “epistemología relacional” (Bird-David, 1999).

Un aspecto a destacar es que estas teorías etnológicas contemporáneas han contribuido de manera clave al cuestionamiento de las concepciones dualistas occidentales atribuidas a las cosmovisiones indígenas, tales como naturaleza-cultura o naturaleza-sobrenaturaleza, señalando que la distinción clásica entre naturaleza y cultura no puede ser utilizada para describir dimensiones o dominios internos a las cosmologías no occidentales (Viveiros de Castro, 2002:348). En cambio, las nociones de naturaleza deben entenderse como construcciones culturales de diferentes grupos, tal como señalaba (Descola, 2001) y muestran nuestras investigaciones publicadas en 2003.

En relación con el animismo parece preciso poner atención a las relaciones entre las entidades anímicas que se manifiestan corporalmente y controlan el entorno

natural y las sociedades indígenas que las imaginan a su semejanza, tanto en lo humano como en lo social. El esquema de identificación que Descola (2005) denominó animista, también llamado ontología animista por este autor, se caracteriza por concebir que todas las especies tienen interioridades (espíritus) similares y corporalidades heterogéneas. Sin embargo esta caracterización no se adecua a las nociones de las culturas indígenas de Oaxaca, ya que la corporalidad concebida para las entidades anímicas territoriales es casi en todos los casos antropomorfa, ya sea masculina, femenina, adulta o infantil (Dueño del cerro, Dueño del rayo, Dueño/a de la lluvia, Dueña/o de la tierra, Dueña del agua de los manantiales, chaneques con forma de niños, espíritus predadores que deambulan por el monte con forma de mujer u hombre), aunque en ocasiones se presentan ante la gente como su nagual, en forma de culebra o felino salvaje. El único Dueño que se corporiza mediante la figura de los animales que controla, es el que representa cada especie animal salvaje. Esto es, que al menos en cuanto a las entidades anímicas territoriales, interioridad y corporalidad son predominantemente homogéneas.

Para los nahuas del centro de México al inicio de la Conquista, Descola construye otro modo de identificación, la ontología analogista, en la que cada ‘existente’ reúne una pluralidad de instancias y el conjunto de los existentes está fraccionado en una multiplicidad de esencias, de formas y de sustancias separadas. Pienso que por el momento este modelo no puede generalizarse para Mesoamérica (histórica) y mucho menos otorgársele validez contemporánea hasta disponer de evidencias etnográficas que permitan su verificación. Claro está que las cuatro ontologías presentadas por Descola constituyen tipos ideales, que no tienen correspondencia con los colectivos sociales que son las configuraciones culturales concretas, atravesadas por la historia, amalgamadas con diferentes tradiciones religiosas e in-

volucradas en los más diversos procesos sociales, económicos y políticos. Pueden servirnos de referencia pero no explican la totalidad de una ontología como animista, totemista, naturalista o analógica ni tampoco las singularidades que cada ontología concreta imprimen al tipo ideal. Viveiros de Castro respecto del animismo señala una continuidad de tipo sociomórfico entre naturaleza y cultura, fundada en la atribución de “disposiciones humanas y características sociales a los seres naturales” (1998:87-88). Coincide con Descola (2001) en que el animismo puede ser definido como una ontología socio-céntrica que postula el carácter social de las relaciones entre humanos y no-humanos, y antropomórfica, en la medida que atribuye conciencia e intencionalidad de tipo humano a los seres no-humanos. Así, decir que los animales o espíritus son gente, personas, es atribuir a los no-humanos las capacidades de intencionalidad consciente y de agencia que facultan la posición de sujeto. Es sujeto quien tiene alma y tiene alma quien es capaz de un punto de vista que le da agencia.

Tal vez muchos puedan estar de acuerdo con estos conceptos generales tratados por ambos autores, que hace ya muchos años la fenomenología había llamado “potencia” de las hierofanías o teofanías. No obstante, Viveiros de Castro realiza una gran generalización al adjudicar el perspectivismo o multinaturalismo al “pensamiento amerindio”, esto es; un pensamiento general a los pueblos indios del continente. Esta generalización no sólo parece poco fundada ante la carencia de evidencias etnográficas perspectivistas entre muchos de los pueblos indígenas del continente, sino que desdibuja la existencia de la muy real diversidad de las culturas. Por otra parte, podría decirse que el pensamiento amerindio o la ontología animista atribuida a los aún llamados por la etnología “pueblos primitivos” (de América o del mundo) son rótulos que, no por ser más correctos, van más allá de las muy criticadas nociones decimonóni-

cas de mentalidad prelógica o pensamiento salvaje.

De las oportunas críticas realizadas por Alvaro Pazos (2006, 2007) a algunas obras de estos autores quiero recuperar aquella en la que señala que la diferencia entre las ontologías animista o perspectivista y naturalista, atribuidas una al pensamiento primitivo y la otra al pensamiento racional, se derrumba cuando múltiples evidencias muestran que las formas de experiencia animista son numerosas en la sociedad occidental del presente. Por otra parte, caracterizar a la sociedad occidental moderna por el objetivismo, implica endosar a ésta y a su historia, lo que es más bien una característica del pensamiento científico y teórico (Pazos, 2006:372).

Nurit Bird-David (1999) revisita el animismo en términos de una “epistemología relacional”, en la que la persona (humana o extrahumana) se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas como intercambio recíproco entre las personas y el medio ambiente. A través de la exposición del clásico trabajo de Tylor de 1871 y de otros autores posteriores (Durkheim, Lévi-Strauss, Douglas) sobre animismo, critica la dicotomía positivista decimonónica espiritual/material, cultura/naturaleza, que atribuye a la “mente primitiva” características infantiles y erróneas que otorgan alma y vida a objetos y seres inanimados. Parte para su relectura de la teoría de la persona “dividual” de Strathern (1988); esto es, que la persona se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones sociales, y también en el contexto de relaciones de intercambio o reciprocidad entre las personas y el medio ambiente objetivado.

La epistemología relacional trata del conocimiento del mundo focalizándose en los aspectos relacionales entre los actores y el medioambiente, pero entendiendo que éstos mantienen esas relaciones sociales con otros seres no porque, como apuntaba Tylor, los consideren *a priori*

personas, sino porque crean con el medio relaciones humanizadas de reciprocidad que construyen a esos entes como personas tal como lo hacen con la gente. Así, el mantenimiento de relaciones de reciprocidad con otra gente y con las entidades sagradas que se manifiestan en el medio ambiente permite la construcción de la persona, y este proceso es crítico para la reproducción de la identidad social. En la epistemología relacional el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con el entorno e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización. Estas experiencias a las que acude la epistemología relacional son sociales y están enclavadas en las prácticas económico-sociales, porque la gente construye a esas entidades socialmente.

La reciprocidad, en toda la gama que va desde la donación altruista hasta el intercambio equilibrado diferido, es un modelo de relaciones vigente en todos los campos de la vida social indígena, sustentado en la donación recíproca y generalmente equilibrada de ayuda y bienes que se manifiesta como el motor de la vida social y de la relación humano-extrahumano, por lo que puede ser elevada a la categoría de un sistema de valor que prescribe el modelo de las relaciones entre los humanos y entre éstos y los entes extrahumanos concebidos como humanos (Barabas, 2003^a). En esa sociabilidad de dones, la ofrenda y el sacrificio y la recompensa en bienes materiales y no materiales, son las formas culminantes. La gente ve a los entes territoriales como amigos y parientes (o como enemigos), conversan con ellos en términos familiares, o mediante las palabras especializadas del chamán, y los eventos rituales que los convocan son los asuntos familiares y comunales principales que mantienen el sentido de identidad colectiva.

Desde mi perspectiva anterior, entiendo que la interacción social con las entidades territoriales en cada encuentro cotidiano o ritual, si bien es singular en cada oca-

sión, va creando un fondo de sedimentación de representaciones que permite a la colectividad elaborar un imaginario social más o menos compartido acerca de las características y fisonomía de esas entidades extrahumanas. Es así como se llega a imaginarlas como antropomorfas y a su mundo como sociomorfo, adjudicación que no es apriorística sino que se va construyendo y validando en las interacciones sociales persona a persona. Ejemplo de lo anterior, y de la dinámica del imaginario sobre las entidades territoriales sagradas, es la representación que tienen hoy los zapotecos de Mitla, zona arqueológica y pueblo indígena muy frecuentados por turistas, del Dueño del Cerro, visualizado como un norteamericano contemporáneo (Barabas, Winter, Castillo y Moreno, 2005).

El pensamiento simbólico, en la constante reiteración de relaciones de sociabilidad con las entidades territoriales que pueblan el entorno geográfico, llega a concebir a esos seres como ‘otros’ sujetos humanos, con voluntad e intenciones, con los que construye un campo de relaciones de reciprocidad y de relaciones de poder. En ese contexto cada ritual lejos de ser sólo una reiterada *misce en scene* o una *performance* pedagógica, se convierte en una interacción única entre los númenes y los humanos en los lugares sagrados, regida por un sistema de valor, la ética del Don, que prescribe el modelo de las relaciones entre los humanos y entre éstos y los entes sagrados concebidos como humanos.

Coincido con Bird-David en que la reciprocidad es el eje de una epistemología que conjuga las relaciones entre la persona, la sociedad y el medio ambiente. En este sentido la epistemología relacional es la que, desde mi punto de vista, mejor llega a explicar la visión y práctica indígena del mundo porque permite entender con mayor claridad la relación construida entre las personas y sus ‘deidades’, a las que se antropomorfa y sociomorfa en cada interacción *debido a*, y mediante, la práctica de la ética del Don.

BIBLIOGRAFÍA

Aveni, Anthony

1991 "Mapping the ritual landscape: Debt Payment to Tlaloc During the Month of Atlacahualo", *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes*, David Carrasco ed., University Press, USA.

Altman, Irwin y Martin Chemers

1980 *Culture and Environment*, ed. Brooks/Cole, Pubs. Comp., California, Usa.

Barabas, Alicia M.

1997 "La aparición de la Virgen en Oaxaca, México. Una interpretación sobre la multivalocidad del milagro", *Thule*. Rivista italiana di studi americanistici, ed. Argo, Perugia, Italia.

2003* "La Etica del Don en Oaxaca. Los sistemas indígenas de reciprocidad", *La Comunidad sin Límites vol.I*, Coord. S.Millán y J.Valle, Serie Ensayos, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, CONACULTA-INAH, México

2003b "Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca", *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. I, Coord. A. Barabas, Serie Ensayos, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, CONACULTA-INAH, México

2006 Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca, Porrúa-INAH, México.

Barabas, Alicia, Marcus Winter, Ma. Del Carmen Castillo et al
2005 "La Cueva del Diablo: creencias y rituales de ayer y de hoy entre los zapotecos de Mitla", *Revista Cuadernos del Sur*, año 11, núm.22, INAH-CIESAS-ISUABJO, Oaxaca.

Bartolomé, Miguel

2005 "Elogio del Politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", *Cuadernos de Etnología 3*, Diario de Campo marzo, CNA-INAH, México.

Bird-David, Nurit

1999 "Animism Revisited", *Current Anthropology*, vol. 40, Supplement, Wenner-Gren Foundation

Carmagnani, Marcello

1988 *El Regreso de los Dioses*, ed. FCE, México

Casey, Edward

1996 "How to get from space to place in a fairly short stretch of Time: Phenomenological Prolegomena", *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe, Nuevo México, USA.

Descola, Philippe

2001 "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social", *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, coords. P. Descola y G.Pálsson, ed. Siglo XXI, México.

2005 *Par-delà nature et culture*, ed. Gallimard, Paris D-157, 280-314, 497-4, 497- 525.)

Eliade, Mircea

1968 *Lo sagrado y lo profano*. Ed. Guadarrama, España.

Ericksen, Gordon

1980 *The Territorial Experience. Human Ecology as Symbolic Interaction*, University of Texas Press, USA.

Feld, Steven & Keith Basso (eds.)

1996 *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe, Nuevo México.

Giménez, Gilberto

1999 "Territorio, Cultura e Identidades. La región sociocultural", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Epoca II, vol.V, núm.9, Colima, México.

2001 "Cultura, Territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, México*.

Gupta, Akhil y James Ferguson

1992 "Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference", *Culture Anthropology*, vol. 7, núm. 1, USA.

Hirsch, Eric y M. O'Hanlon (eds.)

1995 *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Clarendon Press, Oxford, Inglaterra.

Jolivet, Marie-José (ed.)

2000 *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Cahiers des Sciences Humaines, Nouvelle série núm.14, Francia

López Austin, Alfredo

1984 *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, UNAM, México.

Myers, Fred

1986 "The Dreaming: Time and Space", *Pintupi Country, Pintupi Self Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., USA.

Pazos, Álvaro

2006 *Recensión Crítica, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1.

2007 *Recensión Crítica, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 2, núm. 2, www.aibr.org

Raffestin, Claude

1989 "Qu'est-ce que le Territoire?. Pour une géographie du Pouvoir", *LITEC*, Paris, Francia.

Rodman, Margaret

1992 "Empowering Place: Multilocality and Multivocality", *American Anthropologist* vol.94, núm.3, AAA, Washington D.C., USA.

Rudolph, Joseph y Robert Thompson

1985 "Ethnoterritorial movements and the Policy Process", *Comparative Politics*, vol. 17, núm.3, pp.291-311.

1992 *Política Etnoterritorial. Desafíos en las democracias occidentales*, ed. Pomares-Corredor, Barcelona.

Schama, Simon

1995 *Landscape and Memory*, A.K. Published, New York, USA.

Smith, David

1990 "Introduction: the sharing and dividing of geographical space, *Shared Space, Divided Space. Essays on Conflict and Territorial Organization*, ed. M.Chisholm y D.Smith, Unwin Hyman Lt, London.

Soja, Edward

1985 "The spatiality of social life: Towards a Transformative Re-theorisation", *Social relations and spatial structures*, St. Martin Press, New York, USA.

Strathern, Margaret

1988 *The gender of the gift. Problems with women and problems with society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.

Valdés del Toro, Ramón

1993 "Caminos hacia el centro. Hacia una fenomenología del espacio sagrado", *Romarias e Peregrinaciones*, Actas do Simposio de Antropología, Conselho da Cultura Galega, Santiago de Compostela, España.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 "Cosmological Dêixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, núm. 3, Inglaterra e Irlanda.

2002 *A inconstancia da alma selvagem*, Cosac & Naify, São Paulo.