

COSMOVISIONES Y ETNOTERRITORIALIDAD EN LAS CULTURAS INDÍGENAS DE OAXACA

ALICIA M. BARABAS

Doctora en Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Investigadora del Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)

barbar2@prodigy.net.mx

RESUMEN : La pluralidad etnocultural del estado de Oaxaca, en México, se caracteriza por la singularidad cultural de cada uno de sus grupos etnolingüísticos, aun cuando todos ellos participan del legado cultural mesoamericano y comparten la centenaria evangelización católica. Este texto se basa en mi conocimiento etnográfico de muchas de las culturas de nuestro ámbito e intenta brindar una síntesis reflexiva acerca de lo que tienen en común las cosmovisiones indígenas contemporáneas en Oaxaca, y su anclaje en los procesos de construcción cultural del territorio.

ABSTRACT : This article is based on my ethnographical knowledge about the most of the sixteen indigenous peoples who lives in Oaxaca State on México, where I work from 1972. My purpose is to give a reflexive synthesis about present indigenous World View and the process of cultural construction of the territory.

PALABRAS CLAVE:

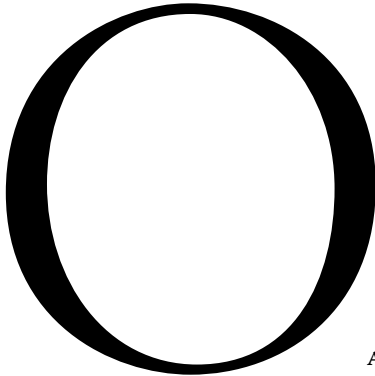
Cosmovisión. Territorio Cultural. Grupos Indígenas. Etnoterritorio. Oaxaca, México

KEY WORDS:

World View. Cultural Territory. Indigenous Peoples. Ethnoterritory. Oaxaca, México.

COSMOVISIONES Y ETNOTERRITORIALIDAD EN LAS CULTURAS INDÍGENAS DE OAXACA

POR: ALICIA M. BARABAS*



120

AXACA ES EL ESTADO MEXICANO con mayor pluralidad etnocultural, poblado desde la época prehispánica por diferentes grupos etnolingüísticos, de los cuales la mayor parte son idiomas originados en la gran familia lingüística Otomangue, aunque están presentes las lenguas mixe-zoques, el chontal de origen hoka y el huave, que no tiene todavía una adscripción lingüística precisa. En los 95,364 Km² que ocupa Oaxaca conviven en la actualidad dieciséis grupos etnolingüísticos¹ distribuidos en medios ambientes muy diversos, cuya población asciende a 1'120.312, lo que representa el 37.11 % de la población total del Estado (INEGI, 2000)².

Pero no es el propósito escribir sobre la pluralidad de Oaxaca y la singularidad cultural de cada uno de sus grupos etnolingüísticos aun cuando todos ellos tienen en común la matriz mesoamericana. Este texto se basa en mi conocimiento etnográfico de muchas de las culturas de nuestro ámbito e intenta brindar una síntesis reflexiva acerca de lo que tienen en común las cosmovisiones indígenas contemporáneas en Oaxaca, y su anclaje en los procesos de construcción cultural del territorio.

* Profesora-Investigadora del Centro Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. Investigadora Nacional Nivel III (SNI-CONACYT). Doctora en Sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México. barbar2@prodigy.net.mx

1. Amuzgos, Cuicatecos, Chatinos, Chinantecos, Chochotecos, Chontales, Huaves, Ixcatecos, Mazatecos, Mixes, Mixtecos, Nahuas o Mexicanos, Triquis, Tzotziles (de lengua mayance y reciente arribo desde Chiapas), Zapotecos y Zoques Chimalapas.
2. Este número se basa exclusivamente en el criterio del idioma materno hablado, que adopta el censo general de Población. No obstante, parte de la población que ha perdido el idioma materno se adscribe como indígena en referencia a otros diacríticos, como el parentesco, la territorialidad, la "costumbre" compartida.

CONFIGURACIONES CULTURALES Y RELIGIONES ÉTNICAS

La discusión acerca de la persistencia de la cosmovisión y cuerpo de creencias de origen mesoamericano en las culturas indígenas actuales ha sido retomada por casi todos los estudiosos de las religiones en el área cultural llamada Mesoamérica, sin llegar a un acuerdo definitivo³. Las etnografías actuales por lo común son explícitas acerca de la existencia de fracturas, transformaciones y cambios, pero también de procesos de reelaboración que se operan en las matrices antiguas de lo sagrado y muestran nuevas configuraciones culturales (Barabas y Bartolomé, 1999:20), resultantes de dinámicos procesos sociales que implican polisemia y recombinación cultural. Lo anterior es relevante ya que la singularidad de cada cultura indígena contemporánea en nuestro ámbito –en ocasiones de cada comunidad– resulta de una combinación específica de nociones, elementos y actos sociales diversos, seleccionados, apropiados y reelaborados en relación con los contextos socio-históricos en los que se ha desarrollado la vida colectiva. Como ya he desarrollado en otra ocasión (Barabas, 2002), estos procesos de construcción cultural reapropian de aspectos selectos de la tradición propia al mismo tiempo que apropian otros de las culturas (y religiones) con las que mantienen vínculos. No se trata de procesos de “control cultural” (Bonfil, 1981) pleno, ya que históricamente se han registrado múltiples y dramáticas situaciones de imposición cultural y organizativa, pero las configuraciones etnoculturales actuales demuestran que inclusive las imposiciones provenientes de la sociedad dominante pueden ser reelaboradas y pasar a formar parte de las culturas y de los sistemas normativos locales.

En relación con el campo de la religión, llamamos *religiones étnicas* (Barabas y Bartolomé, 1999:24) a las nuevas configuraciones que caracterizan a cada grupo etnolingüístico, ya que constituyen totalidades que no pueden ser seccionadas de acuerdo con las procedencias de los elementos culturales que las integran, en la medida que éstos han sido apropiados, reelaborados e integrados por los actores sociales, construyendo así nuevas unidades de sentido. Sin embargo, y sólo con fines analíticos, en las culturas indígenas actuales podemos observar tanto la impronta del catolicismo como la matriz y las raíces culturales mesoamericanas, especialmente en algunos ámbitos de conocimientos y prácticas sociales, como son la representación del espacio y la construcción de la territorialidad.

Podría decirse que las religiones étnicas son territoriales, ya que sus conceptos y prácticas están estrechamente entretejidos con el medioambiente

3. Entre muchos otros estudios pueden consultarse A. López Austin, 1984,1989,1990,1994; J. Galinier,1990; J. Glockner,1996; B. Albores y J. Broda (coords),1997; A.Medina, 2000; J. Broda y F.Báez-Jorge (coords.), 2001.

natural-cultural⁴. 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 ombligo, que le confieren el estatus de persona social (Barabas, 2003b). En algunas de las culturas de Oaxaca, como los mixtecos de la región Alta, la presentación social de la nueva persona culmina después de los 20 días de baño de temascal de la madre, en los que se ofrenda a una importante entidad sagrada, la Dueña-Abuela del temascal.

Los espacios, en particular los del monte, se conciben poseídos por entidades anímicas territoriales⁵ muy poderosas, con gran capacidad de acción, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales. 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, tal como muestran los *mitos de privación*, se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. Desde mi perspectiva, no es posible entender la interrelación humano-sagrado 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.

Los etnoterritorios se conciben como espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas *dueños*, señores, padres o reyes de luga-

4. Los datos etnográficos que apoyan esta síntesis reflexiva, así como la de la siguiente sección, son producto de mis investigaciones de campo y bibliográficas realizadas desde 1972 entre la mayor parte de los 16 grupos etnolingüísticos del estado de Oaxaca, y se encuentran contenidos en numerosos libros y artículos publicados, varios de ellos conjuntamente con Miguel Bartolomé. La vigencia de muchas de las concepciones y prácticas que nosotros y nuestros colaboradores hemos observado en Oaxaca, resulta ahora constatada en otras regiones de México por las etnografías publicadas en los cuatro volúmenes de *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (2003-2004), que muestran las nociones actuales de territorialidad entre casi todos los grupos indígenas del país, permitiendo la comparación y la reflexión generalizadora.
5. 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.

res: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros. Cada lugar “pertenece” a una entidad anímica territorial potente 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. Los dueños son entidades sagradas muy sensibles, que se ofenden si no son atendidas por los humanos mediante ofrendas y sacrificios y envían, en consecuencia, 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 la naturaleza.

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 (M. 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 los dueños son concebidos como *naguales* de gente poderosa (Chinantla Baja) y en otros relacionados con los espíritus de los antepasados muertos (triquis). En algunos grupos, como los triquis, se ha construido una fuerte relación entre los dueños de lugar y los santos católicos. Desde mi perspectiva, 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 uno solo que se desdobra en otros para cumplir diversas tareas que constituyen el contradon 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”, ya sea con forma humana, 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).

Vale señalar que la interacción social con las entidades territoriales en cada encuentro cotidiano o ritual, si bien es singular en cada ocasión, 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 sagradas. 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 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).

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. Las cuevas de los cerros donde viven 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.

En un extenso trabajo sobre la etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca (2003b), presenté las evidencias etnográficas que apoyan mi afirmación de que los pueblos indígenas actuales tienen una concepción *humanizada y sociomorfa* del cosmos, ya que conciben al universo, a la naturaleza y a la sociedad como semejantes, y las relaciones entre los sujetos que viven en los diferentes espacios o niveles del cosmos (espacio celeste, tierra, inframundo) se desenvuelven a partir de la reciprocidad equilibrada. La comunidad en la que se vive (y hoy en día las ciudades a las que se migra temporalmente) sirve de modelo para imaginar el supramundo y el inframundo. Infinidad de relatos muestran que en el espacio celeste las deidades 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. 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.

Una investigación realizada en 2006 en el pueblo mixteco de Santa Cruz Mitlatongo⁶ sobre un complejo ritual agrario de pedido de lluvia, me ha brindado dos evidencias más en favor de la condición humana otorgada a las entidades anímicas territoriales: una de ellas es el valor reconocido a ‘las palabras apropiadas’ para dirigirse a cada una de ellas, conocimiento propio de distintos tipos de especialistas, y otra es la noción de “ración” (*ta’vi*), como porción de comida y bebida adecuada a la etiqueta de las personas, que se les entrega al Viento y a la Lluvia, ya que son personas. Pero las entidades anímicas territoriales no son personas comunes porque poseen *nagual*; esto es, la capacidad de proyectar una de las entidades anímicas de la persona y poseer (o transformarse) un cuerpo animal o un fenómeno atmosférico con el fin de actuar sobre la realidad. 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*.

Un aspecto significativo es la *dualidad ética* (M. Bartolomé, 1997) que caracteriza a los especialistas rituales, capaces igualmente de actuar para el bien como para el mal. No obstante cada vez se observa mayor separación entre los especialistas de acuerdo con la orientación de sus poderes, que resultan así divididos en curanderos y brujos. Según he podido advertir, también las entidades anímicas territoriales y las entidades celestes⁷ 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.

6. Barabas, Bartolomé, Castillo, Lechner, Moreno y Oliveras, “La Danza del Viento y de la Lluvia. Un ritual agrario en la Mixteca Alta de Oaxaca”, Línea de investigación sobre Procesos Rituales, Proyecto Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el nuevo milenio, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, 2006.

7. En este artículo me he explayado en la caracterización de las entidades anímicas territoriales o Dueños de Lugar. Respecto de las que, al menos provisoriamente, llamo entidades celestes, puedo decir que por lo común se piensa en ellas como Padre y Madre Eterno (a veces se hace referencia al Sol y la Luna), Dios, Espíritu Santo, la Virgen y los santos católicos. Como indiqué antes, en muchas ocasiones se ha construido una fuerte asociación entre las figuras de los dueños y de específicos santos. En otro trabajo (Barabas, 1997) señalé que dicha asociación implica también que las entidades celestes católicas comparten la dualidad ética con las entidades territoriales y los especialistas religiosos.

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, por las entidades celestes o por los brujos; ellos piensan que ejercen justicia cuando castigan a los individuos atrapando sus tonas y enfermándolos de susto o espanto, a veces hasta la muerte, 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.

Con gran frecuencia los relatos muestran la cara dadora y protectora de las deidades y los especialistas rituales. No obstante, hay una faceta claramente predadora –que no es control social- en la relación entre humanos y entidades anímicas territoriales, de la que también participan los brujos, que se manifiesta cuando sin mediar error humano sino simplemente debilidad, desprotección o accidente, los nagueles devoran las tonas o las almas humanas. La explicación para la aparente maldad de las entidades territoriales, que devoran almas indefensas, conduce nuevamente a la ética del don, ya que comer el espíritu del débil o desprevenido es cobrarse de una vez toda la deuda por los dones otorgados.

Lo dicho hasta aquí lleva a la discusión sobre la existencia de categorías nodales que podrían constituir una suerte de “núcleo duro” de la cultura mesoamericana, como le llamara A. López Austin (1994), persistente y conservativo, que se reproduce hasta el presente. Desde mi perspectiva, las aparentes contradicciones entre unicidad y diversidad y entre persistencia y cambio, que están implícitas en ese concepto, no son tales. Las cosmovisiones indias, las mitologías, las prácticas rituales, las nociones de territorialidad, devienen en gran medida de la tradición civilizatoria mesoamericana pero han sido reconfiguradas hasta ser nuevas construcciones culturales. Por otra parte, son categorías que se re-construyen como parte de procesos sociales dinámicos y cambiantes, pero al mismo tiempo, por su densidad significativa, persisten en las concepciones y prácticas sociales. Precisamente las representaciones sobre el espacio y las pautas culturales de construcción de la territorialidad son unas de esas categorías profundas, de larga duración y cambio sutil.

Las categorías nodales que forman parte de ese núcleo duro son también cambiantes y están en constante aunque lento proceso de reelaboración. Un ejemplo, poco feliz pero real, de ese dinamismo, que se observa en numerosos grupos con mayor o menor intensidad, es la internalización de valoraciones ne-

gativas acerca de la antigua cosmovisión, que comenzó a partir de la secular evangelización católica colonial, hoy en día agravada por la condena proveniente de las iglesias evangélicas e independientes, e incluso por la reformulación de creencias y prácticas vinculadas a la ‘religión del monte’ que realizan los catequistas de la llamada ‘iglesia católica autóctona’. Para la iglesia católica oficial y para las iglesias evangélicas e independientes las entidades sagradas de la naturaleza y los rituales vinculados con los cerros, cuevas y manantiales han sido y son concebidos como idolatrías, como expresiones demoníacas, por lo que no cesan en su pretensión de erradicarlas. La ‘iglesia católica autóctona’ no condena estas concepciones y prácticas, pero las transforma intencionalmente intentando suavizarlas y retocarlas. Así por ejemplo en la región mazateca de Oaxaca, los sacerdotes de la orden de los Josefinos aceptan los rituales en las cuevas pero no permiten el sacrificio de las aves, que es parte central de la ofrenda a los *chikones* (dueños), y la prédica de los catequistas separa a los dueños “benéficos” de los “malignos” (los últimos pasan a encarnar al diablo), alterando así la dualidad ética propia de las entidades sagradas en la tradición indígena (Barabas, 2003b).

El pensamiento simbólico, en la constante reiteración de interacciones sociales con las entidades territoriales sagradas que pueblan el entorno geográfico, llega a concebir a esos seres como 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 *miscé 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.

En relación con lo expuesto parece preciso aclarar la relación o las relaciones entre las entidades anímicas sagradas que se manifiestan y controlan el entorno natural y las sociedades indígenas que las imaginan a su semejanza, tanto en lo humano como en lo social. Al respecto ha habido numerosos aportes en los últimos años que enriquecen el antiguo concepto de *animismo* y permiten diversas relecturas, como el “perspectivismo” (Viveiros de Castro, 1992), el “analogismo” (Descola, 1995) y la “epistemología relacional” (Bird-David, 1999). Esta última autora revisita el animismo en términos de una “epistemología relacional”, en la que la persona (humana o sagrada) se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas como intercambio recíproco entre las personas y el medio ambiente objetivado. Estas experiencias son sociales y están enclavadas en las prácticas económico-sociales, porque la gente construye a las entidades sagradas socialmente.

La epistemología relacional trata del conocimiento del mundo focalizándose en los aspectos relacionales entre los actores y el medio, pero éstos man-

tienen 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 todo lo del entorno e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización.

La gente ve a los entes territoriales como amigos y parientes (eventualmente como enemigos), conversan con ellos en términos familiares y los eventos rituales que los convocan son los asuntos comunales principales que mantienen el sentido de identidad colectiva. Desde mi perspectiva esta aproximación permite entender con mayor claridad la relación construida entre los pueblos indígenas y sus 'deidades' a las que se antropomorfiza y sociomorfiza en cada interacción mediante la práctica de la ética del Don.

128

■ **ETNOTERRITORIOS SIMBÓLICOS**

En el año 2001 al iniciar la investigación sobre lo que he llamado etnoterritorialidad simbólica⁸ decidí tomar distancia de las categorías externas que atañen al ordenamiento territorial, constituidas por el estado, como son las agrarias o las político-administrativas (municipales), y me valí en cambio de las categorías simbólicas indígenas, porque son representaciones territoriales estructuradas de acuerdo con la lógica interna propia de cada cultura, esto es, de acuerdo con su cosmovisión. Lo anterior no porque las categorías generadas desde el estado no sean importantes en la construcción de la territorialidad indígena; todo lo contrario, como lo demuestra la apropiación y reelaboración indígena del municipio castellano como forma de gobierno propio (Barabas, 1998), sino porque buscaba las concepciones profundas sobre el territorio generadas en estas culturas alternas a las occidentales.

A través de diferentes referencias bibliográficas⁹ fui entendiendo el *espacio* como el ámbito de mayor alcance, que la sociedad va construyendo como territorio cultural, y el *territorio* como espacio culturalmente construido por

8. Durante 2001 y 2002 coordiné, a nivel nacional y en Oaxaca, la investigación sobre *Territorialidad Simbólica, Santuarios y Peregrinaciones*, en el contexto del Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio (INAH-CONACYT).

9. 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.

una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional. Los territorios culturales estudiados son los que habitan los grupos etnolingüísticos, de allí que les llamé *etnoterritorios*¹⁰, 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 comunidades tienen de sus territorios, aunque no faltan posturas más constructivistas acerca de la territorialidad, que provienen del aporte de los migrantes indígenas hoy partícipes de comunidades transnacionales (Barabas, 1999).

En mi investigación en Oaxaca intenté una lectura etnográfica de los procesos de construcción-apropiación territorial protagonizados por los grupos indígenas¹¹, valiéndome de un modelo de representación del espacio que articula las dimensiones vertical y horizontal (Altman y Chemers, 1980), que en las culturas de Oaxaca se estructuran como supramundo, mundo e inframundo, y las cuatro esquinas y el centro, respectivamente. Este modelo me permitió organizar las representaciones del espacio recabadas en los grupos trabajados

10. El uso explícito del término "ethnoterritorial" 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.

11. El excelente estudio histórico de Macello Carmagnani (1988) sobre los procesos de reconstitución de la identidad étnica entre mixtecos y zapotecos en los siglos XVII y XVIII, me sirvió de base para la comprensión de estos procesos durante la época colonial, al menos en los dos grupos mayoritarios, y me permitió constatar desde la etnografía la persistente reproducción de las categorías y prácticas sociales vinculadas con el territorio, especialmente con los cerros. En la pg. 49 Carmagnani concluye que fue a partir de ideas muy concretas del espacio (cerros, cuevas, iglesia, milpa, etc.), cuyo fundamento es la alianza establecida entre la divinidad y la comunidad, que se estructuró la idea de un "territorio étnico" (sic) diferente de la idea de un territorio político-administrativo colonial, ya que aquél se funda en la sacralidad otorgada al espacio. Conuerdo con Carmagnani con ciertos matices; pienso que la sacralidad del territorio no deviene sólo de la alianza entre lo humano y lo sagrado -éste último, múltiple y no uno-, sino de que esa alianza se estructura a partir de la puesta en práctica de la *ética del Don*. Lo que resulta sorprendente es que este proceso histórico de reconstitución identitaria fundado en la territorialidad, pueda registrarse vivo en el presente y pueda ser generalizado a los grupos etnolingüísticos de Oaxaca.

a partir de las categorías escogidas para el análisis: cosmovisión, tradición oral expresada en la narrativa, y procesos rituales, seleccionadas en razón de que la búsqueda iba encaminada a investigar la etnoterritorialidad simbólica¹².

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 para el tiempo histórico (1984). Hemos comprobado en dos grupos que la ya conocida concepción espacial del quince se complementa con una concepción de espiral (mixes) o de esfera ovoidal (mazatecos) superpuesta¹³.

La mitología fundacional y la rica narrativa sobre los lugares sagrados, junto con los múltiples rituales realizados en santuarios naturales o contruidos, me han sugerido centros, así como los mitos de competencia y de privación han mostrado la delimitación de fronteras simbólicas de los etnoterritorios locales y de los globales, y las procesiones y peregrinaciones del mundo del medio y del inframundo han marcado las redes de los etnoterritorios (Barabas, 2003b).

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. 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 carácter

12. 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.

13. M. del Carmen castillo Cisneros, “Complementaridad simbólica en la cosmovisión ayuuik”, Lidia Manrique Rosado, “Cosmovisión y geografía sagrada mazateca”. En: *El mundo en que vivimos*. Cosmovisiones y mitologías en cuatro culturas indígenas de Oaxaca, Coord. A. Barabas, CNA-INAH, 2008.

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

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 caso de las culturas indígenas de Oaxaca esos centros o lugares sagrados son *cerros* que condensan múltiples significados, como dejan ver las narrativas sobre ellos y los rituales que allí se realizan. Al mismo tiempo algunos de esos cerros emblemáticos marcan fronteras entre subregiones de un grupo, como muestra el caso de la mazateca con los tres cerros (Chikón Tokosho, San Martín Caballero y Cerro Rabón) que identifican a la Mazateca Alta, la Media y la Baja. En otros casos, marcan fronteras entre grupos etnolingüísticos, como el Cerro Mujer entre la Chinantla Baja y la Cuicateca o el Cerro Pájaro entre la Chatina y la Mixteca de la Costa (Barabas, 2003b).

A los lugares sagrados de reconocimiento y convocatoria colectivos, que son centros de los etnoterritorios, les he llamado santuarios¹⁴. Los *santuarios* son lugares sagrados complejos y polifacéticos que no sólo marcan emblemáticamente el territorio donde se ubican, sino que son factores principales de articulación social intra e interétnica. Para que exista un santuario, señala Velasco Toro (1993), deben darse ciertas características significativas que permitan su conversión de sitio común en lugar sagrado. Tiene que ocurrir un hecho maravilloso que legitime su carácter numinoso y de origen al mito fundacional y al culto posterior. Es entonces cuando el lugar adquiere sus poderes mágicos, curativos, protectivos, milagrosos y se convierte en santuario; un lugar de convergencia de creyentes que buscan milagros.

Vale aclarar que con el término santuario estoy nombrando tanto a los lugares sagrados “naturales” (el cerro, el árbol, el manantial, la cueva, formaciones rocosas peculiares, etc.) que no tienen templos, cuando más cruces u oratorios, y que no son ni siquiera conocidos por la iglesia, como a los “construidos” que cuentan con templos e iglesias, forman parte de la práctica católica popular y son manejados por la iglesia. A pesar de las diferencias entre ambos, los rituales desarrollados en ellos muestran frecuentemente la articulación semántica entre las entidades territoriales autóctonas y los santos católicos. Pero lo que quiero enfatizar ahora es que tanto los santuarios “naturales” como los “construidos” o “devocionales” brindan a los fieles las condiciones para construir referencias territoriales culturales.

Una de las vías para identificar santuarios naturales es hacer la etnografía de la narrativa sobre lugares sagrados, otra es realizar la de los procesos rituales que en ellos se practican –generalmente fuera del control de la iglesia– en

14. Ver: M. Carmagnani (1988), J. Prat (1989), J. Velasco Toro (1999).

diferentes épocas del año ya sea en forma individual, familiar o comunitaria, muchas veces guiados por especialistas religiosos. En otro trabajo (Barabas, 2006) realicé un 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.

Los lugares sagrados principales, que actúan como centros simbólicos de la etnoterritorialidad, son generalmente santuarios naturales 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, condensador de los ancestros tutelares, los nagueles y los santos patronos; todos ellos protectores, donadores y defensores de los límites territoriales. Estas nociones están presentes en todos los grupos, en algunos con vívidas prácticas y narrativas, en otros consustanciado con los santos y la iglesia, en otros más como metonimias en el altar doméstico, el atrio de la iglesia o el patio ritual.

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. En muchos casos el cerro emblemático es concebido como la entrada al inframundo y también puede ser visto como cerro de “*mantenimientos*”, esto es, como reservorio de todo tipo de riquezas naturales y, en la actualidad, también oro y dinero (Barabas, 2003b).

Pero no sólo los lugares sagrados-santuarios 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 fundación son paradigmáticos porque constituyen el acto primigenio de creación del territorio por parte de una entidad sagrada que elige, marca y sacraliza al 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 santuarios, tanto los naturales como los construidos o devocionales, 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 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. 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 son frecuentemente marcadas a partir de cerros considerados como lugares sagrados, pero también son señaladas y nombradas por los héroes fundadores primigenios como se recuerda en los mitos, y 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 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 sobre lugares de grandes riquezas naturales asociados 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 con los númenes, implican quiebras graves de la ética del Don, ya que se rompe la relación de reciprocidad con lo sagrado¹⁵. 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 que marcan territorialidad de frontera, comunal o étnica, 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.

Los centros y las fronteras simbólicos de los etnoterritorios están comunicados por redes; en el nivel de la comunidad las redes se construyen a través de las diversas *procesiones* y en el nivel extracomunitario mediante las *peregrinaciones*. Aunque no es usual que las procesiones y las peregrinaciones sean tratadas como datos de la territorialidad, se han demostrado como una fuente fundamental de información sobre diferentes formas de apropiación del espacio. Mientras que las

15. Los mitos, tal como ha registrado recientemente J. Clarac en Venezuela (2005), enseñan cómo debe comportarse la humanidad para actuar de acuerdo con la naturaleza y los mandatos divinos acerca de ella. En los grupos de Oaxaca, por ejemplo, encontramos multitud de relatos que muestran la regulación de la caza impuesta por los Dueños, los tabúes previos y posteriores, las prescripciones acerca de los animales cazados, y los castigos que esperan a los que no cumplen con esas normatividades; creencias que inciden en la no depredación del medioambiente.

procesiones recuerdan y refrendan centros y fronteras al interior de las comunidades y en el territorio comunal¹⁶, las peregrinaciones marcan territorios étnicos, históricos o cúlticos estableciendo circuitos, o bien establecen rumbos y caminos sagrados hacia los santuarios, dentro de regiones devocionales. Las peregrinaciones¹⁷ son procesos rituales de pasaje, en los que pueden detectarse fases de separación (la salida de la comunidad propia), liminares o liminoides (el camino y la preparación progresiva para lo sagrado) que conducen al nuevo estatus que el peregrino -o el grupo- obtiene cuando llega al santuario y se impregna de sacralidad, y de reagregación cuando regresa y es recibido por su comunidad. Hemos registrado diferentes tipos de peregrinaciones, que no pretendo sistematizar en este espacio, no obstante puede decirse que las lejanas y dirigidas a santuarios extraregionales construyen lo que podríamos llamar “redes de itinerancia ritual”, caminos sagrados por donde se transita cada año estableciendo las mismas pautas y marcas rituales (Barabas, 2003b), que confluyen para formar lo que J. Prat (1989) y J. Velasco (1997) llamaran “región devocional”, conformada por pueblos, redes de peregrinos y santuarios relacionados en un sistema. En cambio las peregrinaciones que reúnen a un grupo determinado de comunidades vecinas en torno de la celebración de uno o más santos que peregrinan entre ellas, constituyen actos estrechamente ligados a la reproducción simbólica de un espacio territorial propio que se quiere refrendar, valiéndose de la memoria histórica de haber compartido un territorio. El paso de estos santos renueva, recuerda, vínculos históricos y marca un territorio devocional compartido más amplio que los comunitarios¹⁸.

Parece importante concluir diciendo que al identificar centros, fronteras y redes allí donde los santuarios, 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. ✨

16. La memoria antigua se reproduce hoy en día en rituales comunales, como por ejemplo las ceremonias de petición de lluvias en Petlacala, Guerrero, en la que se remarcan linderos nombrando el círculo de cerros sagrados en torno del pueblo, como pinta el Códice, a pesar del impacto de las congregaciones coloniales, los posteriores reordenamientos de población, y la evangelización, que transformaron las concepciones indígenas de territorialidad y uso del espacio (Orozco y Villela, 2003).

17. Entre otros autores que han trabajado el tema puede verse: Víctor y Edith Turner (1978), Giménez (1978), Sallnow (1987), Shadow y Rodríguez Shadow, (1994), J. Velasco Toro (1997).

18. Sólo quiero mencionar unos ejemplos, de entre los muchos existentes. Uno de ellos es el sistema interétnico de peregrinaciones del Cristo negro que reúne a 34 comunidades de la mixteca de Puebla en ocasión de la Semana Santa y los rituales de pedimento de lluvia (Masferrer, Báez et al, 2004). Por otra parte, en Yucatán se han registrado regiones devocionales que abarcan ex_cacicazgos mayas prehispánicos, como el de la Cruz de Popox que recorre los cacicazgos de Chakán, Hocabá y Maní, o el recorrido de la Cruz de Condal que comprende los de Ceh Pech, Chakán, Ah Canha y Ah Kinchel (Quintal, Bastarrachea et al, 2003).

BIBLIOGRAFIA**Albores, Beatríz y Johanna Broda (Coords.)**

1997 *Graniceros. Conmovisión y metereología indígenas en Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-UNAM, México.

Altman, Irwin y Martin Chemers

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

Aveni, Anthony

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

1992 Carrasco editor, Colorado University Press, USA.

Báez-Jorge, Félix

1998 *Entre los naguales y los santos*, Biblioteca Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz.

Barabas, Alicia M.

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

1998 "Reorganización política y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía", *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*, Coords. M. Bartolomé y A. Barabas, CONACULTA-INAH, México. pp.343-365

1999 "Traspasando fronteras: los migrantes indígenas de México en Estados Unidos", *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*, Coords. Pujadas, Martín Dçiaz, Pais de Brito, VIII Congreso de Antropología, Sgo. De Compostela, España

2002 *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, ed. Plaza y Valdés- INAH, 3ª edición, México (1ª. Ed. 1989).

2003^a "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.

2003^b *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, iv vols., Coord. A. Barabas, Serie Ensayos, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, CONACULTA-INAH, México

2003^b "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 y Miguel Bartolomé

1999 *Configuraciones Étnicas en Oaxaca. Perspectivas Etnográficas para las Autonomías*, Col Científica, 3 vols., INAH-INI, 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-IISUABJO, Oaxaca.

Bartolomé, Miguel

1997 *Gente de Costumbre y Gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Ed. Siglo XXI, México (1ª ed.).

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

Bonfil Batalla, Guillermo

1981 "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural", *La Cuestión Étnica en América Latina, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 103, Coord. A. Barabas y M. Bartolomé, UNAM, México.

Broda Johanna y Félix Báez-Jorge (Coords.)

2001 *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México*, F.C.E., México.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1983 "As categorias do entendimento na formacao da Antropologia", *Anuario Antropológico* núm.81, ed. Tempo Brasileiro, R.J, Brasil.

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.

Clarac, Jacqueline

2005 "El 'mito total': razones de su vigencia entre los indígenas y campesinos de Mérida, Venezuela", *Boletín Antropológico* 63, Mérida

Descola, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*, ed. Gallimard, Paris.

Eliade, Mircea

1967 *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.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-CEMCA-INI, México,

Giménez,Gilberto

1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

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.

Glockner,Julio

1996 *Los volcanes sagrados.Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztacchuatl*, Ed. Grijalbo, 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.

1989 *Hombre Dios. Religión y política en el mundo nahuatl*, UNAM, México.

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México

Masferrer, Elio, Lourdes Báez et al

2004 "Espacios, Territorios y Santuarios en las comunidades indígenas de Puebla", *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. II, Coord. A. Barabas, Col. Ensayos, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH-CONACULTA, 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.

Medina, Andrés

2000 *En las Cuatro Esquinas en el Centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, I.I.A.-UNAM, México.

Orozco, Fernando y Samuel Villela

2003 "Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero", *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, Coord. A. Barabas, Col. Ensayos, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH-CONACULTA, México.

Prat, Joan

1989 "Los Santuarios Marianos en Cataluña", *La Religiosidad Popular III. Hermandades, Romerías y Santuarios*, Coords. C. Alvarez, M. Buxó y S. Rodríguez, ed, Anthropos, Barcelona, España.

Quintal, Ella Fanny, Juan Ramón Bastarrachea, Fidencio Briceño et al

2003 "U Lu'Umil Maaya Wiiniko'ob: La tierra de los mayas", *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. I, Coord. A. Barabas, Col. Ensayos, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, INAH-CONACULTA, México.

Raffestin, Claude

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

Sallnow, Michael

1987 "Pilgrimage in perspective", *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, Smithsonian Inst. Press, Washington, D.C.

Schama, Simon

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

Shadow, Robert y María Rodríguez Shadow

1994 "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, C. Garma y R. Shadow Coords, UAM-Iztapalapa, México.

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 It, London.

Soja, Edward

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

Turner, Víctor y Turner, Edith

1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Columbia University Press, N.Y., USA.

Valdés del Toro, Ramón

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

Velasco Toro, José (Coord.)

1997 *Santuario y región. Imágenes del Cristo negro de Otatitlán*, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, Xalapa, México.

1999 "Líneas temáticas para el estudio de los santuarios", *Boletín CEAS 2*, México.

Viveiros de Castro, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, University of Chicago Press, Chicago.