

DIMENSIÓN MULTILÉCTICA DE LOS ESPACIOS SAGRADOS Y LA TERRITORIALIDAD INDÍGENA

JOSÉ VELASCO TORO

Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana

Introducción

En la concepción del espacio sagrado y la territorialidad como construcción cultural de los pueblos indígenas existen representaciones simbólicas que hablan de cómo las sociedades se vinculan con su espacio y cómo su ámbito de vida existe en y con relación entre el hombre, las deidades y la naturaleza. Aquí me referiré a cinco componentes de un núcleo compartido que reflejan:

1. Una concepción del mundo y de la vida en la que preexiste el valor sagrado del espacio.
2. La imagen territorial y sus límites como expresión exterior de ese espacio sagrado cuyo plexo es multidimensional y multiléctico.
3. Una dinámica de reconstitución étnica que tiene su base en la organización familiar.
4. Una memoria histórica cuya dimensión mítica constituye un acervo de nociones reconocidas, más o menos conscientes, y
5. La soberanía comunitaria en la que reside la responsabilidad del territorio cedido por los dioses al hombre, por lo que en el espacio terrestre está obligado a renovar periódicamente el vínculo deidades-hombres.

Intentaremos explicar la concepción sagrada del espacio y la territorialidad a partir del análisis comparativo de los elementos comunes observados en los referentes simbólicos del espacio que hemos percibido en los yaquis de Sonora, los zoques de Chiapas y los chinantecos de Uxpanapa, Veracruz, así como a partir de algunas referencias contenidas en los estudios etnográficos consultados.

El objetivo que perseguimos no es el de una revisión a fondo, sino sólo aproximarnos a la construcción de una hipótesis que permita el acercamiento a una comprensión histórica, social y cultural de la conformación, fragmentación o reconstitución simbólica y real del espacio y del territorio en la tradición de los pueblos indígenas mexicanos.

Espacio múltiple y sagrado

El espacio, en la tradición cultural de los pueblos indígenas, relaciona lugares cualitativamente diferentes: 1) los sagrados, fuertes y significativos, que se localizan en el inte-

rior de la vivienda, en un lugar del barrio, en la ermita local, en el templo, un sitio de la comunidad, en la parcela, en los cerros, las montañas, cuevas o ríos, y 2) los profanos o cotidianos, constituidos por la extensión uniforme que los rodea.

En el escenario del espacio y el tiempo sagrado, los pueblos indígenas renuevan su presente y su visión del mundo. La historia divina es consustancial a la historia humana, y de ella emergen elementos que son componentes esenciales de la identidad étnica y la cohesión social.

Por ello el espacio es dinámico y a la vez plástico. En él se revela una dimensión que concebimos múltiple porque en la cultura interactúan naturaleza, divinidades, individuos, familia, comunidad e instituciones; relaciones que a su vez son multidimensionales, en tanto que en el interior y el exterior de la comunidad se establecen vínculos jerárquicos que física, social y simbólicamente reproducen una posición que busca ser de iguales, exigiendo respeto y autonomía.

El sentimiento de independencia comunitaria difícilmente se puede separar del lugar que simboliza seguridad, porque en él se encuentran los parientes vivos, los antepasados, pero sobre todo, las deidades protectoras ligadas al altar doméstico y al ciclo vital y productivo. El lugar se muestra como objeto natural del sentir cotidiano, del existir social inmediato (Dembicz, 1991: 11). Pero el lugar también es componente del espacio que está articulado a un tiempo, a un mito por demás sagrado, y constituye el lugar elegido por los dioses para morada del hombre.

El espacio sagrado en la tradición etnocultural de yaquis, zoques y chinantecos se concibe relacionado con un ser o seres supremos. Si bien las experiencias y el proceso histórico de cada etnia, así como la dinámica interna del conjunto social, responden a circunstancias y relaciones no sólo externas, sino también distintas en función de diversos factores materiales e ideológicos que en conjunto le permiten generar su propia continuidad, se observa un valor gnoseológico y etnocéntrico común: el carácter sagrado, cosmológico y multidimensional del espacio.

Los símbolos que integran su sistema cognitivo remiten a un dispositivo conceptual que participa en la constitución del saber y en el funcionamiento de la memoria colectiva, expresándose sistemáticamente sin desarrollar el argumento que lo fundamenta (Sperber, 1988: 19). En este sentido, la memoria simbólica articula la dimensión pasado, presente y futuro, formando un todo de difícil disgregación. Así, espacio y tiempo sagrado constituyen nociones que no corresponden a una realidad física y profana, sino a una hierofanía manifiesta en un espacio que no es homogéneo ni continuo, y un tiempo que es reversible porque el hombre no sólo repite su experiencia pasada, sino también la reconstruye. Espacio y tiempo no son categorías autónomas una de la otra (como ocurre en la tradición occidental); por el contrario, son dimensión y transcurso inseparable, pero a la vez cargadas de intensidad y presencia que se reactualiza periódicamente mediante diversos ritos, y al hacer presente lo pretérito reintegra el tiempo original al espacio afirmando su historicidad familiar, la del barrio, la de la comunidad, del cosmos y la memoria de la territorialidad.

Lo sagrado familiar. En el espacio familiar se distinguen, *grosso modo*, dos lugares donde se desarrolla la vida cotidiana y social, que constituyen un universo donde está representado lo natural y lo social: el exterior de la vivienda ligado a las actividades doméstico-productivas e interacción social con vecinos y, por tanto, con una función de

transición entre el mundo familiar y el comunitario; el interior en el que se desenvuelve la intimidad familiar y donde existen áreas para el descanso diario, las asociadas a la actividad femenina que, como el fogón, también representan la seguridad del hogar y el altar doméstico. El altar es un espacio sagrado que se localiza en el interior o en el exterior de la vivienda. Es un lugar significativo en el que viven las efigies de los santos o santas venerados por el grupo doméstico, y de los patronos del paraje, el barrio y el pueblo. A ellos, a los "santitos", se articula un complejo sistema de cargos ceremoniales que integran una red social que comprende los límites espaciales y sociales marcados por la propia filiación etnosocial.

Así, entre los zoques de Chiapas, los iconos que se encuentran en el altar doméstico corresponden al santo o santa venerada por la familia, considerado el ser divino que protege al grupo doméstico. La imagen también está presente en la ermita del barrio de pertenencia y en un nicho de la iglesia del pueblo. Su disposición se relaciona jerárquicamente en función de la importancia del espacio al que pertenecen y son considerados de "propiedad privada", lo que no excluye la devoción y veneración de miembros del grupo familiar extenso o los vecinos, quienes llegan hasta los altares caseros a rendirles culto (Córdova Olivares, 1973).

En Zinacantan, Chiapas, el espacio familiar sagrado tiene un poderoso referente en los manantiales que constituyen pequeños conglomerados (Uribe Wood, 1982: 58). En estos manantiales, *B'ik'it Vo* (el pequeño manantial) se realizan las ceremonias *kin kruz* para recordar a sus *totilme iletik*, padres y madres ancestrales, y venerar al *Yahval b'alamil*, Dueño de la Tierra (Vogt, 1966: 68, Medina, 1988). En este contexto el sitio en el que vive la familia relaciona tres espacios: 1) el familiar que es interior —separado del exterior por una cerca— donde se distingue el espacio profano que refiere a la actividad cotidiana de la familia y comprende las casas de los padres, de los hijos casados y una troje para almacenar el maíz de la unidad doméstica; 2) el sagrado, cuyo eje cósmico lo constituye el conjunto de tres cruces que son como "puertas" que llevan hacia los dioses, localizado en el centro del patio y es santuario familiar, al que está articulado el temascal, y 3) el productivo, relacionado con la naturaleza, que está en el exterior de la vivienda y donde se encuentran una pequeña milpa y el corral para las ovejas.

Las cruces del patio constituyen el espacio sagrado fuerte o significativo, y no se realiza entrada o salida ritual alguna sin que ante ellas se digan oraciones (Vogt, *op. cit.*: 64). A partir de las cruces se organiza el espacio familiar, se mantiene el vínculo y comunicación con deidades y antepasados, y se afirman los derechos del *sna* (concepto que literalmente significa "las casas de") sobre la tierra heredada y los lazos de pertenencia al *B'ik'it Vo*. Así, nos dice Uribe Wood, el grupo doméstico básico, que es la familia extensa patrilineal, comparte la cruz que señala la morada, núcleo de la organización social del *sna* al que se pertenece, y es símbolo espiritual de la vivienda y la provisión de maíz (*op. cit.*: 59).

Del barrio al pueblo. La otra dimensión del espacio étnico corresponde al barrio, o al paraje, e implica una estructura crucial que identifica a las unidades domésticas con un entorno mayor y más complejo: el pueblo, la comunidad o el municipio, donde se distingue un centro ceremonial al que se articulan otros templos, capillas o lugares sagrados cuya jerarquía no es de fácil percepción. Al pueblo y municipio corresponden límites categóricos y conocidos por propios y vecinos, cuya área de extensión es

consagrada con marcadores que indican el deslinde del espacio identificado con la comunidad. Esos indicadores pueden ser cruces, oratorios, capillas, santuarios o accidentes topográficos en los que habitan deidades o seres sobrenaturales, los que a su vez protegen a la comunidad de lo opuesto y lo extraño.

Los límites periódicamente son reafirmados mediante celebraciones litúrgicas en las que participa el conjunto de la comunidad. Las procesiones de santos que recorren los linderos visitando capillas o adoratorios, la renovación de cruces en el mes de mayo, celebraciones de rogativas o manifestaciones hierofánicas, validan y consagran los límites relacionando al grupo con su medio, con los recursos que posee, incorporando moral y espiritualmente a los vecinos con la divinidad.

Los santos patronos o advocaciones tutelares consagran el espacio y con su *patrocinium*, su aura sagrada y atemporalidad —que se fortalece en la escenificación festiva mediante rituales colectivos o familiares—, semantizan el espacio como manifestación de la voluntad divina, corroborando año con año derechos de posesión e identidad etnocomunitaria.

Así, entre los zoques se observa que el microcosmos del barrio y el pueblo son parte de un conjunto porque tienen una continuidad histórica que, como lo ha demostrado Aramoni, se remonta al periodo prehispánico (1998: 98). El barrio mantiene un carácter territorial inmediato. La consagración de su espacio, pese a las modificaciones político-administrativas que han hecho autoridades municipales "ladinas", fue dada, y es refrendada, por los santos patronos que residen en la ermita y en torno a la cual las familias establecen vínculos de solidaridad e identidad, constituyendo un referente territorial común y de diferencia para con los otros (Báez-Jorge, 1975; Velasco, 1991b). Familias y ermitas se insertan en una matriz social cuyos vínculos de pertenencia, diferencia y respeto se afirman simbólicamente mediante las visitas cruzadas que hacen los santos a la iglesia y a las ermitas de los otros barrios, sin excluir las casas de los mayordomos.

Pero a la vez funciona como un ordenador que los estructura en una unidad mayor: el pueblo como entidad comunitaria integradora. Hoy los límites intermunicipales garantizan el respeto a un territorio político-administrativo. Sin embargo, en el plano simbólico el espacio al transmutarse en territorio se consagra. Los santos patronos se erigen como garantes del equilibrio intercomunitario y la etnocomunidad zoque de cada pueblo reconoce sus límites y mantienen concordancias y discordancias que configuran su identidad étnica. El pueblo como aldea, identifica un contexto más amplio cuyos confines espaciales se señalan con cruces de madera colocadas a la vera de los senderos que unen a las diferentes cabeceras municipales. De esta forma se simboliza la autonomía comunal distinguiendo lo propio de lo ajeno, pero también funciona como protector contra el mal externo (Thomas, 1974: 91-92).

Entre los yaquis los barrios se corresponden con la unidad mayor: el pueblo que fue fundado "por voluntad divina" (Velasco, 1992). A cada pueblo le corresponde un espacio que conforma una unidad territorial, cuyas fronteras entre uno y otro están marcadas con tres cruces que igualmente simbolizan la autonomía comunitaria. En el interior, en el centro del pueblo, se localiza la iglesia con su espacio sacro: el *konti*. La iglesia se asocia con la "madre tierra" y la Virgen María. En su interior y en el *konti* transcurre el tiempo litúrgico de la Cuaresma y Semana Santa, época en la que se recrea la historia sagrada que en la cultura yaqui tiene una bivalencia óptica, porque reactualiza la pasión

de Cristo y reafirma la sacralidad de los límites del pueblo, la autonomía comunitaria y la integridad del territorio.

Pero estas expresiones de reafirmación del espacio como propio también se aprecian en el medio urbano. Los zapotecos que desde 1907 llegaron a Minatitlán, atraídos por la naciente explotación petrolera, reprodujeron, refuncionalizaron y adaptaron a nuevos contextos sus mayordomías y su organización social comunitaria. Manuel Uribe (2001) ha estudiado este proceso de euogénesis entre los zapotecos del istmo veracruzano, encontrando que no sólo se trata de una mera reproducción de las fiestas patronales, sino que remite a un proceso multiléctico en el que las mayordomías son la parte visible de una nueva y compleja organización etnosocial.

Las familias procedentes del mismo pueblo se agruparon en barrios en las distintas ciudades a las que llegaron (Acayucan, Nanchital, Coatzacoalcos). Ahí se reorganizaron en sociedades civiles con la finalidad de celebrar las mayordomías y realizar actividades de ayuda mutua y recreación, a la par de su defensa como etnia. Pronto estas sociedades se fortalecieron y han sacralizado el espacio de su barrio mediante las procesiones, y la afirmación de su presencia, que físicamente se traduce en la construcción de grandes salones sociales que funcionan como espacio central de toda actividad comunitaria. Asimismo, las visitas de santos y mayordomos, directivos de sociedades y embajadoras de otros barrios y ciudades, reafirman los lazos de pertenencia étnica, a la vez que constituyen un principio integrador social y religioso que incorpora e identifica un espacio como propio. En diversos pueblos mayas de México y Guatemala, las visitas de los santos y mayordomos son un mecanismo de refuerzo de relaciones sociales y respeto de límites territoriales (Suñe, 1989: 598).

Los zapotecos de San Andrés Yaá, Oaxaca, remiten la fundación del pueblo al mito primigenio de la aparición del apóstol Andrés quien se dirigió a sus antepasados y les dijo: *da ni benne yexey*, "véngase para este lugar señores" (Cruz Días, 1982). La imagen corresponde al sitio, proporcionando una energía sacra que encapsula el *tempus* primordial en el *templum* espacial, como señala Lisón Tolosana en su "Aragón Festivo" (1983: 55). Por tanto los límites del municipio también son sagrados y están señalados con cuatro "palos" (árboles) en forma de cruz ubicados hacia los puntos cardinales). Uno de ellos, la "Santa Cruz Verde", es santuario al que llegan peregrinos de la región zapoteca y mixe durante todo el mes de mayo. En esta festividad, los pueblos vecinos cumplen con el ritual de intercambio de bandas de música ("filarmónicos"), acto que simboliza la reafirmación de los lazos de solidaridad entre los pueblos.

Otro ejemplo de un proceso de apropiación del espacio es el del caso de los chinantecos que fueron reubicados en la región de Uxpanapa, Veracruz, como consecuencia de la construcción de la presa Cerro de Oro, Oaxaca. Entre 1974 y 1980 fueron trasladados cerca de 12 000 chinantecos a un espacio cubierto por la selva e históricamente vacío. Como pueblo fue sometido a una estrategia que pretendía integrarlo al modelo de organización nacional, en tanto que como etnia se buscó desintegrarlos mediante acciones dirigidas a la fragmentación de los grupos familiares y de las unidades de barrio y ejido (Velasco, 1997:137-138).

Sin embargo, la fortaleza de su bloque histórico y del núcleo cultural compartido, hicieron posible que se diera un proceso de etnogénesis. Y uno de los rasgos fue la estrategia de los chinantecos para apropiarse del espacio. De manera multiléctica se dio una

dinámica que relacionó diversos procesos sociales, políticos y simbólicos, tales como el control de la parcela, a partir de la cual se estableció una nueva relación transaccional y de alianza con la naturaleza en su dimensión simbólica; la reorganización de los barrios con base en los lazos de parentesco y lugar de origen; la delimitación del área territorial de los pueblos y la identificación de los límites ejidales, la sacralización de la naturaleza en la que los mitos primigenios encontraron nuevos lugares asociados a seres sobrenaturales que viven en cuevas, manantiales, cerros y montes, hasta la lucha política por constituirse en municipio libre que se coronó cuando el 18 de enero de 1997 la Legislatura del estado de Veracruz aprobó su creación.

El Cosmos. En una de sus tantas obras clásicas, Mircea Eliade señala que para el hombre religioso "la naturaleza nunca es exclusivamente natural: está siempre cargada de valor religioso. Y esto tiene su explicación, puesto que el Cosmos es una creación divina. Salido de las manos de Dios, el Mundo queda impregnado de sacralidad". Sacralidad en la que los dioses "han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la propia estructura del Mundo y de los fenómenos cósmicos" (1983: 101).

De ahí que la naturaleza comunique al hombre signos y señales de una profunda sabiduría, pero también castigue proyectando sanciones cuando se viola una norma o pauta cultural. La naturaleza brinda seguridad al proporcionar condiciones para la reproducción de la vida, pero también la arrebatada cuando se rompen la armonía y el orden, por ello el hombre busca la comunicación con la divinidad a través de los antepasados y mediante diversos rituales mágico-religiosos con los cuales pide permiso para sembrar, para que llueva, para alejar el mal que provoca "susto", para agradecer la cosecha, para construir una vivienda.

En este sentido la naturaleza se descubre como un Ser en el que habitan seres sobrenaturales; cargada de sacralidad y cuyo espacio no es homogéneo porque en su interior se localizan lugares positivos y negativos asociados a la vida y la muerte, cuyos límites entre lo sagrado y lo profano son intemporales, anormales o ambiguos, pero rodeados de ritual. Por eso la naturaleza se descubre como ontofanía y hierofanía, revelando el profundo carácter etnocéntrico y la relación con la actividad central de la comunidad indígena: la agricultura.

Retornando a la cosmovisión de los zoques, en su mundo mítico se identifica una topografía macrocósmica donde subsuelo, tierra y cielo se articulan en planos horizontales por corresponder a una concepción plana de la superficie terrestre y a una dimensión global, sagrada, en la que habita la "Madre Telúrica": *Piowacwe*, cuya morada está en el volcán Chichonal, localizado en la Sierra de Magdalena donde se concentra la mayor población zoque (Báez-Jorge, 1979: 3). La dimensión sobrenatural remite a un espacio cosmológico etnocéntrico y el ritmo de la vida humana tiene una conexión astral con el ritmo de la naturaleza: la Luna se relaciona con la fertilidad, el Sol es el "padre santo", la tierra y el cielo se unen en los cerros a través de la serpiente que sube por los árboles para transformarse en nube-lluvia-rayo.

La serpiente articula cielo y tierra, nube y cerro, convirtiendo los cerros en espacios liminales que no dejan de constituir fuente de ansiedad y temor, respeto y veneración, porque en ellos viven "encantos", pueden anunciar muerte o fortuna, y están las cuevas, cavernas sagradas donde habitan seres sobrenaturales que conducen al subsuelo. De esta forma, el cerro no sólo conecta el plano superior del cosmos, sino también el

inferior o Inframundo. El centro de ese espacio cósmico es el volcán Chichonal. El mito lo identifica con la morada de la "Madre Telúrica", *Piowacwe*. En él confluyen todos los senderos que unen a los pueblos zoques y conectan a los cerros sagrados: el del Chile que es morada de brujos, de Tecpatán de donde se sacó el maíz y el cacao, o el cerro de Chicoasén donde habitan los espíritus de los nagueles (Báez-Jorge, 1985; Reyes G., 1988; Velasco, 1991b).

En el conjunto, las coordenadas de la topología simbólica refieren a una dimensión cuyo espacio se expresa como territorio del mundo zoque. El barrio, el pueblo, la parcela que aparecen físicamente como fracciones, pertenecen a un *imago mundi* que los identifica con un "territorio étnico" que no es un mero hecho geográfico, administrativo o político, sino una realidad pluridimensional resultado del proceso histórico y definido a partir de la relación espacio-población-cultura.

Dimensión similar se aprecia entre los yaquis. Aniceto Suárez Cota, yaqui del pueblo de Pótam, nos resumió la naturaleza sagrada de la "Madre Tierra" con estas palabras: "La tierra bendita no es de los *yoris* [blancos], es de los yaquis, hijos de una sola Madre común, de un solo ser supremo que nos dio la tierra y el agua" (Velasco, 1992). Los mitos primigenios conjugan la gesta divina con la terrestre, en una temporalidad cosmogónica en la que se mezclan componentes de mitos anteriores a la presencia hispana, hechos históricos que refieren a la Colonia, enigmas del Evangelio, símbolos cósmicos y una topografía liminal. *Yaitowi* (asociado con *Itom akay*, "Padre Viejo", Cristo y el Sol) cedió el territorio a los yaquis. El arcángel Gabriel delimitó "la santa línea divisoria" y fundó los ocho pueblos.

El espacio cosmogónico alude a una unidad territorial simbólica e histórica. Los linderos consagrados en el Testamento (alusión al mito primigenio de la demarcación territorial) tienen una función hipostática. Unen la naturaleza sagrada de la "Madre Tierra" (identificada con la santa iglesia), lugar donde vivieron y murieron los antepasados, con la naturaleza humana. Yaqui y territorio son uno. El espacio sagrado se evoca y consagra cotidianamente mediante diversos rituales que recuerdan la obligación de defenderlo porque en él viven los dioses. Los cerros tienen carácter ontológico y en ellos habitan divinidades que protegen a los yaquis que luchan por la defensa del territorio, son canales de comunicación en la estructura que une cielo y tierra, cuyo eje es el "árbol parlante" que llega al cielo y a través del cual *Yomumuli*, madre terrestre, se comunica con *Itom Akay*. El espacio cósmico es multidimensional y mantiene conexión simbólica con los linderos territoriales míticos e históricos (las tierras restituidas mediante decreto presidencial de 1937). Ambos ejes, el cósmico y el terreno, son inseparables en la cultura yaqui y denotan el etnocentrismo, la complejidad y cohesión social que los caracteriza.

Entre los zinacantecos la relación cósmica del hombre con la naturaleza como espacio sagrado es ontofanía y hierofanía. El ser de la naturaleza hace referencia a *Vaxakamen*, dios creador del mundo que ordenó a los *totilme iletik*, "padres y madres" ancestrales, que radicarán en las montañas y colinas que rodean los manantiales e instaló a los santos en las iglesias (Vogt, *op.cit.*: 91-99). El "Dueño de la Tierra", *Yahval b'alamil*, tiene múltiples manifestaciones en las aberturas en forma de cuevas o desaguaderos, medio por el cual se comunican con él. Durante la ceremonia de *k'in cruz* de un *sna*, "el grupo ceremonial visita las cruces del patio, una cueva en donde le reza al Dueño de la

Tierra, así como algunos santuarios ancestrales de las colinas, para dirigirles oraciones a los antepasados de quienes se ha heredado la tierra. En el curso de este circuito de nueve grupos de cruces, los participantes también trazan ritualmente los límites aproximados de sus tierras" (Vogt, *op. cit.*: 73).

Bastan estos ejemplos para explicar la hipótesis de que en la tradición cultural de los pueblos indígenas el espacio preexiste con un valor sagrado y de múltiples dimensiones que relacionan al hombre con el cosmos y la naturaleza. El ordenamiento no es secuencial, sino que remite a una estructura en la que se comparten simultáneamente mensajes combinados, escenarios con límites y divisiones tipificadas, oposiciones binarias (este mundo/otro mundo, sagrado/profano, tiempo mítico/tiempo ordinario, naturaleza/cosmos), indicadores de distinciones metafísicas cuyas señales son dinámicas y se ordenan en función de jerarquía social, espacial y espiritual.

La concepción de la existencia de espacios sagrados, inseparable del tiempo mítico, tiene una lógica interna de explicación que obedece a una concepción etnocéntrica del mundo y de la vida. Esa visión, esas idealidades creadas, son reflejo coherente y organizado de la realidad que viven los hombres; su relación con la tierra, la dependencia del destino de los cultivos por las inclemencias o clemencias del clima, el espacio que habita, el territorio que posee, la diferenciación con lo otro, el orden social y moral, el equilibrio de la salud y la legalidad del gobierno.

Territorio e identidad

Hemos de entender el espacio sagrado como una correlación variable creada y habitada por deidades y antepasados. Su magnitud es abstracta y las zonas liminales articulan, en tanto zona limítrofe ambigua, el espacio profano con el sagrado, la cotidianidad de la vida humana con la voluntad divina, la tierra con el cosmos, el hombre con la naturaleza. De ahí su esencia multidimensional que relaciona la amplia gradación de estructuras socio-organizativas y la intersubjetividad ideológica, la unidad doméstica con el cosmos, generando identificaciones que superan las adscripciones comunitarias para inscribirlas en niveles referenciales numinosos que se comparten, trasmutando el espacio a una imagen territorial que también es multidimensional y cuyos límites míticos están en relación dialéctica, superpuestos o no necesariamente correlacionados, con la dimensión político-administrativa.

El etnoterritorio es expresión exterior del espacio sagrado. Por tanto, es objetivación de la voluntad divina que configura y reconfigura al presente, y articula a las comunidades en un conjunto que establece relaciones funcionales comunes identificadas por la cultura, lengua, formación social e historia simbólica, modo de producción y consumo, así como pautas de participación política y religiosa, pero conservando la autonomía local; es decir, permite la comunicación intercomunitaria dentro de la diferenciación con los otros alternos.

Coincidimos con Bartolomé (1993 y 1997) en el sentido de que es en la dimensión cultural y en la estructuración de las relaciones intercomunitarias donde hay que explorar las características de la identidad territorial y étnica. No es sólo en el medio físico o

la organización política-administrativa donde se debe buscar la distinción etnoterritorial, sino que es a través de la dimensión histórica y cultural como podremos comprender la lógica y las identidades que articulan un etnoterritorio en el interior de formaciones regionales pluriculturales.

La transposición del espacio en territorio es de difícil traducción en términos históricos y socioculturales. El territorio tiene una connotación humana y puede fragmentarse con fines determinados: milpa, pesca, caza, pastoreo, etcétera, sacralizando las actividades a través de una pluralidad de ritos que refieren a las diversas actividades que despliega el hombre (Carmagnani, 1988: 48).

En este sentido, el territorio es, en primera instancia, un conjunto de asentamientos humanos que están en interacción económica, social, cultural, lingüística, demográfica y política, lo que conlleva una serie de elementos de tensión interna y externa por la conflictualidad que se deriva del control de los recursos y su administración. En la medida en que el individuo actúa con mayor dinamismo por los recursos contenidos en el territorio, fundamentalmente la tierra que constituye la base de la existencia física y espiritual, los derechos o restricciones sobre su utilización, genera la necesaria delimitación simbólica que se transmuta a un marco geográfico que no necesariamente corresponde a una división administrativa (incluso puede estar dividido por accidentes topográficos o fronteras políticas), sino a una extensión ideal que es mutable en el tiempo por ser dinámica, ya que se constituye con base en elementos del pasado constantemente reinterpretados, y está sujeta a situaciones de conflicto que expresan las relaciones de clase y de confrontación interétnica.

En segunda instancia, la identidad territorial funciona con base en la relación y posiciones relativas de espacios concretos y sagrados que proyectan una imagen territorial conjunta que es compartida por todos los miembros de la etnia, pero manteniendo en el interior las distinciones y autonomías territoriales de municipios, pueblos, congregaciones, comunidades o ejidos, sin dejar de percibir hacia el exterior lo opuesto o distinto.

Así, entre los yaquis, la sierra del Bacatete se manifiesta como espacio sagrado en cuyos cerros habitan las deidades constituyentes del Ser territorial y las mojoneras que marcan los límites territoriales son puntos determinados que marcan los linderos físicos del territorio y separan al yaqui del *yori*. Pero a la vez, en su interior, los pueblos tienen su propia adscripción y autonomía territorial e identifican espacios sagrados y concretos que unifican y distinguen.

Para los zoques el volcán Chichonal, morada de la "Madre Tierra", es el espacio sagrado central articulador de una territorialidad numinosa y única, cuyas zonas liminales relacionan cerros o lugares donde habitan "encantos", localizados en el perímetro general de la región de hablantes zoques y, en el interior, demarcan la extensión municipal y ejidal. En este sentido, la territorialidad zoque no coincide con una división político-administrativa. Su representación común se caracteriza por la fuerza que en la etnia tienen los lazos telúricos reactualizados en la permanencia mítica de una cosmología, cuya historia simbólica refiere a un conjunto de representaciones primigenias compartidas, una lengua y estructura social cuya organización reproduce vínculos comunes de orden parental y ritual.

Otro ejemplo lo tenemos con los chinantecos. En la lógica de su pensamiento religioso, y al igual que en el caso de los yaquis, el decreto presidencial mediante el cual

se ordenó su reacomodo en el Distrito de drenaje del Valle de Uxpanapa, fue considerado como el elemento *ab origine* que dio sentido histórico al nuevo espacio territorial. Para ellos fue un "Mandato Supremo" que torció su destino y, a la vez, les otorgó el derecho de acceder y apropiarse de un espacio cuyo perímetro estaba bien definido. Al sacralizar los decretos presidenciales, convirtieron el hecho histórico en un principio mítico que sustentó la lucha política para lograr su conversión y reconocimiento como municipio libre (Velasco, 1997).

En tercera instancia, la identidad territorial es parte de un sistema de ideas cuya estructura categorial está interdeterminada por la etnosociedad. La concepción del mundo funciona como ordenadora del contexto social, pero a la vez tiene su origen en ese contexto social de donde brotan los fundamentos empíricos, los cuales se traducen en conceptos socioétnicos que revelan un modo de ser y actuar, un orden que define una posición de los miembros hacia el interior y con respecto al exterior etnosocietal, una actitud cognoscitiva que no está en contradicción con el sentir y pensar pero que sólo remite a la cosmovisión de la etnia. En este sentido, la reproducción de la identidad etnoterritorial, y sus límites reales e ideales, da cuenta de la codeterminación del pensamiento por lo social que genera universales que están subyacentes y son compartidos, conciente o inconcientemente por los miembros de la etnia.

Por eso cuando el volcán Chichonal entró en plena actividad ígnea, el mito de *Pio-wacwe*, la "Madre Telúrica", emergió con toda su fuerza en los pueblos zoques, afirmando sus habitantes haberla visto lo mismo en Tapalapa que en Chapultenango, en Francisco León que en Tapilula, en Ocotepéc que en Rayón. Su presencia se reveló en la figura de una anciana que recorrió uno a uno los pueblos de la sierra de Pantepec y los de la costa del Golfo de México advirtiéndoles que el volcán iba a "tronar". El periplo de su recorrido refleja la permanencia de una concepción territorial étnica que es compartida por los zoques y se afirma por oposición a lo externo y a la idea de territorio político-administrativo.

Entre los yaquis, "Madre Tierra", "Padre Viejo", "linderos", "antepasados", "autonomía comunitaria" y "territorio", son conceptos compartidos por todos, se encuentren físicamente dentro o fuera de su territorio. Ellos se consideran "hijos de la madre tierra" y su obligación es "defenderla contra el yori" (Castillo *apud* Velasco, 1992: 25). En la historia simbólica subyace la estructura categorial cuyos universales son compartidos, transmitidos y reproducidos en el interior de la sociedad yaqui, marcando, de igual forma, la diferencia y oposición a lo externo, a la sociedad hegemónica que trata de despojarlo de lo propio y heredado por *yaitowi*. De ahí que en la tradición cultural yaqui la concepción territorial se oponga a la idea bidimensional implícita en la división político-administrativa. Para ellos el territorio es multidimensional. Los planos internos no son únicos o separados, aunque mantengan autonomía relativa; por el contrario, su dimensión forma parte de un todo territorial que es objetivación de la voluntad divina, cuya expresión étnica identifica un plano real que se refiere al deslinde agrario y otro mítico que sitúa los linderos territoriales más allá de la actual demarcación.

Si la concepción del mundo permite comprender la organización conceptual de la estructura espacial y su transposición territorial en la cual las comunidades indias viven su historia, también contribuye a identificar la configuración cultural y social en la que se genera la identidad étnica y los conflictos que suponen la lucha por los recursos te-

territoriales, situación que invariablemente conduce a la confrontación interétnica en las regiones con formaciones pluriculturales.

Territorio y cultura son inseparables. El individuo toma conciencia de su sentimiento de pertenencia territorial con sentido étnico cuando en una situación intercultural se acentúan los procesos de conflicto. En los pueblos indígenas la cultura se define a partir de la relación del hombre con la naturaleza y lo sagrado. El vínculo con la naturaleza caracteriza el ciclo de producción-distribución-consumo que en la cotidianidad goza de una dimensión material y un valor simbólico. La cotidianidad, nos dice Bonfil, se encuentra en el centro de la historia y es la matriz que garantiza la identidad y la diferencia étnica, "la existencia de ámbitos sociales en los que las relaciones y los contenidos y significados culturales correspondientes resultan compartidos exclusivamente por los miembros del grupo" (1981: 25).

En este contexto, la cotidianidad se presenta como cuarta instancia en tanto que refiere al sistema cultural en cuyo conjunto interactúan formas materiales (la manera en que producen los hombres), espirituales (valores, etnoconocimientos constituidos, religión), sociales (relaciones entre individuos, unidades domésticas, comunidad) y lingüísticas (lenguaje común que es pensamiento y código compartido) que constituyen la base de la etnoideología y la noción de diferencia.

La internalización cotidiana en el individuo de valores, conductas, actitudes, conocimientos, instituciones, formas de organización, historia simbólica, vida ceremonial y ritual, etcétera, forman la conciencia étnica y el núcleo intrahistórico por las implicaciones intrasociales que están en consonancia con el *ethos* grupal. Son parte de la estructura etnoséfica que se transmite, reproduce y adquiere significado en el ámbito social de la etnia, permitiendo desarrollar la noción de pertenencia por adscripción a un pasado común.

Ahora bien, la existencia de ese mundo requiere de una base material y simbólica que esté, en cualquier forma, bajo el control del grupo étnico y haga posible el contacto entre los miembros de las distintas comunidades que comparten un sistema cultural. La territorialidad, en este sentido, es condición para la reproducción de la etnicidad, independientemente de la forma que revista: "desde la posesión plena de un territorio claramente delimitado que asegure la subsistencia básica del grupo, hasta la ocupación tolerada de espacios mínimos para el ejercicio de las actividades cotidianas", o la "memoria histórica de un territorio original" que desempeña el papel ideológico de "territorialidad simbólica" (Bonfil, *op. cit.*: 25).

Casos de control territorial delimitado, aunque no exento de conflicto y presión externa, los tenemos con yaquis y seris, cuyos bienes comunales corresponden a una fracción del territorio original; en la situación de los nahuas de Zongolica donde los municipios serranos aún están bajo su control territorial y relativo manejo político-administrativo, y también los tzotziles de Zinacantan o San Juan Chamula, entre quienes la territorialidad corresponde al ámbito municipal. No ocurre lo mismo con los zoques, quienes muestran una territorialidad física fragmentada, aunque constitutiva de la simbólica. O con zapotecos, mazatecos y chinantecos asentados en diversos municipios del sur de Veracruz, cuya territorialidad refiere a unidades ejidales por corresponder a grupos que recibieron dotaciones agrarias fuera de su nicho histórico. Caso de ocupación tolerada es la situación de algunas comunidades huastecas que conservan una territo-

rialidad simbólica ante la fragmentación y pérdida de sus tierras por la expansión ganadera.

La diversa etnosemantización del territorio, su fragmentación física, que simbólicamente se articula en un todo, la conexión de lo separado que a su vez distingue lo propio y lo otro, lo interno cuyos parámetros intragrupales son operables por las representaciones colectivas de la etnia y lo externo, que por contraste y diferencia reafirman la identidad étnico-territorial, muestran, una vez más, la capacidad de etnogénesis de los pueblos indígenas mexicanos que mantienen las coordenadas de su dinamismo: articulación territorial, cultural e ideológica.

BIBLIOGRAFÍA

Aramoni Calderón, Dolores

- 1998 "La *cowiná* zoque, nuevos enfoques de análisis", en D. Aramoni, T. Lee y M. Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque*, pp. 97-103, Tuxtla, UNICACH-UNACH.

Báez-Jorge, Félix

- 1975 "El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapultenango, Chiapas", en A. Villa Rojas *et al.*, *Los zoques de Chiapas*, pp. 155-185, México, INI.
- 1979 "Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zoques de Chiapas", en *México Indígena*, núm. 26, pp. 1-8, México, INI.

Báez-Jorge, Félix, Amado Rivera Balderas y Pedro Arrieta Fernández

- 1985 *Cuando ardió el fuego y se quemó la tierra*, México, INI.

Bartolomé, Miguel Alberto

- 1979 "Las nacionalidades emergentes en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 97, julio-septiembre, pp. 11-26, México, UNAM.
- 1993 *La identidad residencial en Mesoamérica. Fronteras étnicas y fronteras comunales*, Oaxaca, mcs.
- 1999 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/INI.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América latina*, México, Nueva Imagen.

Carmagnani, Marcello

- 1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos xvii y xviii*, México, FCE.

Córdoba Olivares, Francisco

- 1973 "Aspectos de la religión entre los zoques de Chapultenango y Ocoatepec, Chiapas", Xalapa, mcs.
- 1985 "Piowashowi", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 56, pp. 15-18, octubre-diciembre, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Cruz Díaz, Óscar Álvaro

- 1982 *La solidaridad social como base de la resistencia a partir del intercambio*, México, SEP/INI.

- Demibicz, Andrzej
1991 "El lugar y el espacio en la tradición cultural latinoamericana", II Simposio Internacional de la Universidad de Varsovia, Varsovia, mcs.
- Dumézil, Georges
1984 "Del mito a la historia", en A. Al-Azmeh *et al.*, *Historia y diversidad de las culturas*, pp. 60-70, Barcelona, SERBAL/UNESCO.
- Eliade, Mircea
1983 *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor.
- Leach, Edmund
1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, México, Siglo XXI.
- León Portilla, Miguel
1987 *México Tenochtitlan. Su tiempo y espacio sagrados*, México, Plaza y Valdés.
- Limón Olvera, Silvia
1990 *Las cuevas y el mito de origen*, México, Conaculta.
- Lisón Tolosana, Carmelo
1983 *Antropología social y hermenéutica*, México, FCE.
1980 *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid, Akal.
- López Austin, Alfredo
2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 47-65, México, FCE.
- Medina, Andrés
1988 "La comunidad en la encrucijada (un atisbo a las relaciones entre etnia y clase social en Los Altos de Chiapas)", en *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, pp. 81-97, México, UNAM-IIA.
2001 "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en J. Broda y F. Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 67-163, México, UNAM.
- Reyes Gómez, Laureano
1988 "Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística", en S. Villasana y L. Reyes, *Estudios recientes en el área zoque*, pp. 161-382, San Cristóbal de Las Casas, UNACH-Instituto de Estudios Indígenas.
- Sperber, Dan
1988 *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.
- Suñe Blanco, Beatriz
1989 "El culto doméstico en Guatemala", en C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, vol. II, pp. 593-617, Barcelona, Anthropos.
- Sygowska, Grazyna
1992 "Las cuevas como espacio ritual entre los mayas", V Reunión del Grupo de Trabajo Estudios Regionales, Varsovia, CESLA-Universidad de Varsovia, mcs.
- Thomas, Norman
1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, SEP (Sep-Setentas).

- Uribe, Manuel
 2001 "Identidad étnica y mayordomías en el Istmo veracruzano", ponencia presentada en la reunión de trabajo de la Academia de procesos rurales, identidad y cultura, Xalapa, Universidad Veracruzana-Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, mayo.
- Uribe Wood, Elena
 1982 *Compadrazgo en Apas*, México, INI.
- Velasco Toro, José
 1975 "Perspectiva histórica", en A. Villa Rojas *et al.*, *Los zoques de Chiapas*, pp. 43-151, México, INI.
 1991a "Comunidades chinantecas del Uxpanapa, Veracruz", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 79, pp. 27-46, julio-septiembre, Xalapa, Universidad Veracruzana.
 1991b "Territorialidad e identidad en los zoques de Chiapas", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 80, pp. 233-258, octubre-diciembre, Xalapa, Universidad Veracruzana, pp. 233-258.
 1992 "Autonomía y territorialidad entre los yaquis de Sonora, México", en *La Palabra y el Hombre*, núm. 82, abril-junio, Xalapa, Universidad Veracruzana.
 "Territorio e identidad chinanteca en Uxpanapa, Veracruz", en O. Hoffmann y F. I. Salmerón Castro (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, pp. 133-135, México, CIESAS.