

José Velasco Toro

Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad

Introducción

Hablar del espacio desde la perspectiva de la identidad étnica, implica hablar de su relación como construcción cultural y de las múltiples representaciones simbólicas que reflejan la forma y el cómo los pueblos indígenas se vinculan a él, se lo apropian, lo construyen, recrean y lo transforman en conjunción permanente con la vida cuya existencia se nutre en y con relación a las deidades y la naturaleza. Nexo que al ser representado por la cultura adquiere el carácter de territorialidad, valor preexistente que remite al carácter sagrado y profano del espacio y que es defendido ante el avance de ocupación y despojo por parte de la sociedad hegemónica.

En el presente ensayo me referiré al espacio y al territorio como constitutivos de la concepción del mundo y de la vida de los pueblos indígenas, ámbito social y culturalmente construido a través del tiempo, cuya identidad étnica tiene su base en la organización familiar, en la memoria histórica cuya dimensión simbólica constituye un acervo de nociones reconocidas y conscientes, y en la soberanía comunitaria en la que reside la responsabilidad del uso y usufructo del territorio por lo que está obligado a renovar periódicamente el vínculo deidades-hombres. Imagen territorial cuyos límites son expresión exterior de un espacio sagrado cuyo plexo es multidimensional y multiléctico.

El objetivo que perseguimos no es el de una revisión a fondo, sino sólo aproximarnos a la construcción de una hipótesis que permita acercarnos a una comprensión histórica, social y cultural de la conformación, fragmentación o reconstitución simbólica y real del espacio y del territorio, cuya protección generó diversos movimientos indígenas que transitaron desde la posición de defensa legal hasta la rebelión armada. A partir de la comparación etnográfica del núcleo compartido en la tradición de los pueblos indígenas mexicanos: mayas de Yucatán; tzotziles y zoques de Chiapas; yaquis de Sonora; zapotecos, chinantecos y mazatecos de Oaxaca y nahuas de Veracruz, aquí centramos nuestro trabajo en el análisis de la defensa territorial desde la perspectiva del movimiento cultural y simbólico que es fundamental para la identidad étnica.

Lo múltiple y sagrado del espacio

Iniciemos por la percepción del espacio en la tradición cultural de los pueblos indígenas. El espacio se concibe como un todo integrado, aunque no homogéneo, cuyo alcance tiene múltiples relaciones que refieren a las tradiciones y costumbres, a la cosmovisión y los rituales, a la memoria histórica y la organización social, al usufructo de los recursos naturales que proporciona la Naturaleza y al pacto con Dios, a la familia y a las colectividades; relaciones que involucran lugares cualitativamente diferentes, pero que son centros que estructuran y dan composición al entorno social y cultural y por el cual han luchado los pueblos indígenas mexicanos recurriendo a diversas estrategias de sobre vivencia.

En este sentido, el espacio implica al territorio que es el ámbito contenedor de la cultura. Es la estructura laminar del mito y del tiempo sagrado, de los rituales y de la historia, de los antepasados y del sustento, de la vida y de la muerte, del siste-

ma de símbolos construido por la cultura que da origen y sentido al territorio que se reconoce como propio porque en él han habitado y habitan los nùmenes y los antepasados.

Como recinto de la cotidianeidad y de las representaciones sociales cuyas tradiciones se repiten a lo largo del tiempo, el territorio se percibe constitutivo de la identidad colectiva; identidad que está en relación con el medio ambiente y en el que se expresa la unión que articula la adaptación productiva con el complejo simbólico (Bartolomé, 1997:86). Complejo que se manifiesta de múltiples maneras: desde la dimensión doméstica hasta la colectiva, y su representación relaciona espacios que son centros simbólicos que configuran el plexo territorial y organizan la vida social. Por ello se observa que hay espacios en los que se establecen relaciones comunales, se construyen lazos regionales y se expresa la identidad étnica. Representación social que contiene dos ámbitos cohesionados y significativos: 1) Los espacios cotidianos constituidos por la extensión uniforme que los rodea. 2) Y los espacios sagrados que son fuertes y numinosos. Ambos forman un sistema de relaciones que organizan la vida social, articulan fronteras entre lo colectivo comunal y lo privado familiar, y son parte esencial del soporte de la identidad de pertenencia a una colectividad étnica.

El ámbito inmediato familiar como el corral, el huerto y los terrenos de cultivo; o los lugares públicos como la escuela, el parque o los recintos del gobierno municipal, así como los rumbos allende los límites del pueblo, refieren a un contexto cotidiano (el que también se puede llamar profano), toda vez que es el ambiente en el que se desarrolla la actividad social, productiva, educativa y recreativa.

En cambio los espacios sagrados son íntimos y numinosos y configuran un plexo que articula e identifica a los miembros que participan de su numinosidad. Son ámbitos que se localizan en el interior de la vivienda, en un lugar del barrio, en la ermita local, en el templo, en ciertos sitios de ingreso al pueblo, en las encrucijadas, en un área de la tierra de cultivo, en cerros, cuevas, manantiales o ríos. Son espacios contenedores y reconocidos como punto de partida, de intersección y de convergencia familiar, colectiva y divina que entrelazan al altar doméstico con los espacios sagrados mayores que se significan simbólicamente como centros etnoterritoriales, ramificación que implica la reproducción cultural y cultural.

En estos escenarios los pueblos indígenas renuevan su presente y afirman su visión del mundo mediante diversos rituales que aseguran el retorno del tiempo en liga con los ancestros, con los abuelos. Es el tiempo sagrado. La historia divina que es consubstancial a la historia humana. De ambas emergen elementos que son componentes esenciales de la identidad étnica y la cohesión social. Sistema cultural de espacio-tiempo que posee una cualidad multiléctica porque simbólicamente interactúan naturaleza, divinidades, individuos, familia, comunidad e instituciones; relaciones que a su vez son multidimensionales porque al interior y al exterior de la comunidad, se establecen representaciones étnicas que simbólicamente reproducen una posición que busca y exige respeto y autonomía.

De ahí que el sentimiento de autonomía comunitaria difícilmente se pueda separar de ese espacio que simboliza seguridad porque en él se encuentran los parientes vivos, los antepasados, pero sobre todo, las deidades protectoras ligadas al al-

tar doméstico y al ciclo vital y productivo; códigos y representaciones que simbolizan al territorio mostrando al lugar como objeto natural del sentir cotidiano, del existir social inmediato porque se relaciona con un ser o seres supremos. Su valor gnoseológico es etnocéntrico y articulador del ser humano con el Cosmos, vínculo del sistema triádico sociedad-naturaleza-divinidades que integra el saber y la memoria colectiva; dispositivo conceptual del retorno del tiempo, donde el futuro dimensiona la liga con el pasado y reproduce el presente. Así, espacio y tiempo 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; a un tiempo que es reversible porque el hombre no sólo repite su experiencia pasada, sino también la reconstruye.

Por ello también es que espacio y tiempo son dimensión y transcurso inseparable cargados de intensidad y presencia que se re-actualiza mediante diversos ritos, representaciones que hacen presente lo pretérito y reintegran el tiempo original al espacio afirmando su historicidad. Realidad que supone e implica operaciones que dan sentido al plexo simbólico y social que relaciona el espacio familiar con el del barrio y la comunidad, con el cosmos y la territorialidad histórica y cultural en la que cada grupo reproduce su identidad y reconoce su filiación étnica.

Topología simbólica del espacio

En la tradición cultural indígena, el espacio de lo sagrado familiar posee una enorme carga simbólica que condensa los significados de comunidad, solidaridad e identidad. En él se percibe un orden, una composición en la representación del ámbito interior y exterior del grupo doméstico cuya cualidad significativa estructura la dimensión sagrada vertical y la social horizontal. La primera se corresponde con los lugares centrales que fundamentan el sistema de representación familiar; en la segunda se desarrolla la vida cotidiana y social. El ámbito vertical se correlaciona con el centro de la casa ubicado en el altar y el fogón: los santos, los ancestros y el fuego, representan la seguridad del grupo doméstico. En el nivel horizontal se da el encuentro con la naturaleza y lo social: remite al solar que está ligado a la actividad doméstico-productiva que a su vez es liminar en la interacción social con vecinos y miembros de la comunidad.

El altar es espacio central consagrado mediante ceremonias tradicionales que combinan diversas fórmulas rituales: se coloca la cruz, se pide permiso a Dios y a las deidades de la tierra, se hacen ofrendas, se solicita protección a los santos y a los ancestros, hay oraciones acompañadas de cantos y se convive con familiares e invitados compartiendo alimentos y bebidas. En este lugar significativo viven los santos o santas venerados por el grupo doméstico, los patronos del paraje, del barrio y del pueblo; pero también está presente la memoria de los "abuelos", de los ancestros. A los "santitos" suele articularse un complejo sistema de cargos ceremoniales que integran la red social cuyos límites simbólicos son marcados por la propia filiación étnico-social. Pero el altar también es centro de caminos que vinculan al ámbito doméstico con los lugares sagrados que tienen reconocimiento colectivo como lo son los santuarios naturales o los consagrados por la devoción popular y eclesial.

El solar ocupa un lugar de interés en los estudios etnográficos. En diversos trabajos se percibe una norma común: la consagración del solar mediante la entrega de ofrendas que son depositadas en las cuatro esquinas. Así, centro y esquinas, altar y solar, simbólicamente se corresponden con el quince: el punto de contacto del cielo y de la tierra. Por otra parte el solar cumple con la función de transición entre el mundo familiar y el comunitario.

Entre los zoques de Chiapas, por ejemplo, los efigies que se encuentran en el altar doméstico corresponden al santo o santa venerada por la familia. La imagen del ser divino protector del grupo doméstico, también está presente en la ermita del barrio 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)

Entre los mayas, el centro del grupo doméstico se encuentra en el altar (*mee-sa, ka'anche'*). Éste es una mesa cuadrada que representa el cosmos maya. Para representarlo se coloca al oriente una cruz y en las esquinas ramas de arbusto que son entrecruzadas por la parte superior para simbolizar a la bóveda celeste. La superficie de la mesa representa la tierra. Sobre de ella se colocan diversas ofrendas: bebidas, comida, semillas y velas. La parte inferior de la mesa corresponde al inframundo. El centro identifica a la familia, se relaciona con el solar doméstico, establece el vínculo con la iglesia y simboliza la simbiosis con la naturaleza, el monte y la milpa, lugares en los que se celebran ritos de agradecimiento, aseguramiento, protección, de petición, de permiso o de curación. (Quintal et al., 2003)

Podemos señalar otro ejemplo etnográfico. En Zinacantán (Chiapas) también se observa en el ámbito del grupo doméstico tzotzil la percepción de espacios fuertes y significativos y de espacios sociales o cotidianos. El ámbito familiar extenso comprende las casas del padre, de los hijos casados y una troje para almacenar el maíz de la unidad doméstica. Éste es interior y está separado del exterior por una cerca. El espacio cotidiano es exterior y lo constituye el área productiva donde se tiene una pequeña milpa y el corral para ovejas. En cambio el sagrado es interior, íntimo, y se localiza en el centro del solar del linaje significado por tres grandes cruces de madera que son el santuario familiar y al que se asocia el temascal. El conjunto de cruces dimensiona el eje cósmico que es "puerta" que comunica y conduce hacia Dios y demás deidades de la naturaleza, por lo que los miembros del grupo doméstico no hacen ninguna entrada o salida ritual sin que ante ellas se digan oraciones. A partir de las cruces se organiza el espacio familiar, se mantiene el vínculo y comunicación con deidades y ancestros, 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 (1982:59), 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. (Uribe Wood, 1982:58; Vogt, 1966:64-68; Medina, 1988)

Frente al plano de la familia tenemos la dimensión del espacio étnico que corresponde al barrio o al paraje, estructura crucial que identifica a las unidades

domésticas con un entorno mayor y más complejo: el pueblo, la comunidad o el municipio, que puede implicar la identificación de un centro ceremonial al que se articulan otros templos, capillas o lugares sagrados cuya jerarquía no es de fácil percepción.

Al barrio, 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. Para ello se celebran rituales como la procesión del santo patrón que recorre los linderos y visita las capillas o adoratorios; o la renovación de las cruces de deslinde durante el mes de mayo; o la limpieza de los límites y celebración de rogativas con participación comunitaria. Santos patronos, advocaciones tutelares o rituales cívicos, consagran el espacio que es propio. Mediante escenificaciones festivas, rituales colectivos o familiares, se semantiza el espacio como manifestación de la voluntad divina y humana, corroborando año con año derechos de posesión e identidad etnocomunitaria.

Volviendo a los zoques de Chiapas, se observa que el microcosmos del barrio y del pueblo son parte de un conjunto; son continuidad histórica que, como lo ha demostrado Dolores Aramoni, se remonta al periodo prehispánico. (1998:98) El barrio mantiene un carácter territorial inmediato. A pesar de que el espacio municipal se mantiene bajo el control del grupo hegemónico ladino, la consagración de su espacio simbólico es refrendada por los santos patronos que residen en la ermita. En torno a ella 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 comunitario zoque y 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)

Otro caso se puede observar en el espacio territorial de los yaquis de Sonora que está integrado por ocho pueblos: Cócorit, Bácum, Tórim, Vícam, Pótam, Huirivis, Rahúm y Belem, todos integran la "Tribu Yaqui". Cada pueblo fue fundado "por

voluntad divina" y los barrios de los pueblos se corresponden con dicha unidad (Velasco, 1992). Al pueblo le corresponde un espacio que conforma un todo territorial y las fronteras entre pueblos están marcadas con tres cruces que igualmente simbolizan la autonomía comunitaria. La iglesia es el centro simbólico del pueblo y es hipóstasis de la "Madre Tierra" y la virgen María, ámbito en el que se encuentra el espacio sacro: el *konti*. 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. (Velasco, 1992)

Las expresiones de reafirmación del espacio como propio, no refieren sólo al área rural indígena, también se construye en el medio urbano en el que, producto de la emigración campo-ciudad, se han congregado en barrios aquellos miembros de la etnia de procedencia. Así tenemos, por ejemplo, el caso de los zapotecos del Istmo de Oaxaca. Desde 1907 iniciaron su emigración hacia territorio veracruzano, especialmente al área de Minatitlán. Este proceso tuvo como generador el desarrollo de la explotación petrolera y de la industria petroquímica. Lejos de perder su identidad étnica, los zapotecos reprodujeron, refuncionalizaron y adaptaron al contexto urbano su organización social comunitaria y la celebración de las mayordomías. Manuel Uribe (2001) ha estudiado este proceso de etnogénesis, encontrando que no sólo se trata de una mera reproducción de las fiestas patronales, sino que refiere a una dinámica multiléctica en la 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 (Acayúcan, Nanchital, Coatzacoalcos). Combinando su organización comunitaria con aquella que es propia de la sociedad nacional urbana, constituyeron sociedades civiles y construyeron grandes centros sociales en los que realizan sus mayordomías, diversas actividades de ayuda mutua y aquellas de socialización y recreación (fiestas de primera comunión, quince años, bodas, etc.). Estas sociedades se han fortalecido y tienen una presencia social, económica, cultural y política en los barrios y pueblos donde existen. Presencia étnica en un espacio que sacralizan a través de las festividades religiosas: las procesiones que cubren un itinerario que simbólicamente delimita al barrio de pertenencia correspondiendo al *templum* espacial, en tanto que las velas constituyen el *tempus* primordial como principio integrador religioso y étnico de la comunidad. Por otra parte, las visitas de santos y mayordomos, directivos de sociedades y embajadoras de otros barrios y ciudades, reafirman los lazos de amistad y pertenencia étnica global. Y ésta es una estrategia exitosa del movimiento indígena en su lucha por reproducir su etnicidad dentro de espacios completamente mestizos.

Otro dos procesos etnohistóricos permiten apreciar cómo la cultura y la memoria social de uno o varios grupos étnicos, pueden no sólo reconstituir un ancestral espacio, sino también en su movilización apropiárselo y darle el contenido simbólico, histórico y político que lo caracterizará como propio.

El primero refiere a los chinantecos que fueron reubicados de su espacio ancestral en la región oriental de Oaxaca, hacia un área de selva tropical húmeda conocida como región de Uxpanapa en el sur del estado de Veracruz. El segundo remite a

la reconstitución del municipio de Santiago Sochiapan también en la entidad veracruzana.

En 1947, el gobierno de México dio inicio al Proyecto Papaloapan cuyo fin era construir un complejo de presas para generar energía eléctrica y controlar los escurrimientos de los afluentes del río Papaloapan que año con año inundaban la cuenca baja. En 1957 se concluyó la presa de Temascal en el río Tonto, obra que inundó gran parte del territorio del pueblo Mazateco lo que generó su reacomodo en otros espacios ajenos, muchos de ellos, a su nicho histórico. Años después, en 1984, se inauguró la presa Cerro de Oro, magna construcción que almacena y controla los escurrimientos del río Santo Domingo. Consecuencia inmediata fue el desalojo de los pueblos chinantecos de su ancestral y compartido territorio: La Chinantla. Entre 1974 y 1980, fueron trasladados cerca de doce mil chinantecos de su propio espacio a un espacio distinto y lejano localizado al sur del estado de Veracruz en los límites con Chiapas y Oaxaca: el valle del Uxpanapa. Ámbito de selva tropical húmeda que no estaba habitado y, por tanto, históricamente vacío. Derivado del proceso de reacomodo, el pueblo chinanteco fue sometido a una estrategia que pretendía integrarlo al modelo de organización nacional; en tanto etnia, el Estado mexicano buscó desintegrarlo mediante acciones dirigidas a la fragmentación de los grupos familiares y de las unidades de barrio y ejido. (Velasco, 1996:137-138)

Pero a pesar de la acción etnocida ejercida por el Estado mexicano a través de la Comisión del Papaloapan, los chinantecos fueron capaces de impulsar un proceso de etnogénesis gracias a la fortaleza de su bloque histórico y del núcleo cultural compartido, proceso que partió de la movilización para apropiarse del espacio como base contenedora y fundamental de su ser. La dinámica fue multiléctica e implicó procesos sociales, políticos, culturales y simbólicos que se tradujeron en acciones claras y concretas en la apropiación y construcción del espacio, como: a) el control productivo a partir del cual se estableció una nueva relación transaccional y de alianza con la naturaleza en su dimensión simbólica; b) la reorganización de los barrios con base en los lazos de parentesco y lugar de origen; c) la delimitación del área territorial de los pueblos y la identificación de los límites ejidales; d) 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. Etnogénesis histórica y cultural que finalmente desembocó en la movilización social y política para transformar el nuevo espacio chinanteco en municipio libre. La lucha se coronó el 18 de enero de 1997, cuando la Legislatura del estado de Veracruz aprobó la creación del municipio de Uxpanapa.

El segundo caso nos remite al 14 de marzo de 2001, fecha en que los representantes de 67 pueblos indígenas enclavados en el municipio de Playa Vicente del estado de Veracruz, solicitaron a la Legislatura estatal convertirse en municipio libre. La justificación política de esta demanda, fue:

la carencia de fortalecimiento municipal que han padecido las comunidades que lo integrarían, así como los graves problemas de marginación que se solucionarían con el acceso directo, al ser municipio libre, a los recursos federales del Ramo 33.

El 8 de diciembre de 2003, la LIX Legislatura del estado de Veracruz, aprobó

el Decreto mediante el cual se creó el municipio de Santiago Sochiapan con cabecera en el pueblo del mismo nombre (Decreto de 8 de diciembre de 2003, LIX Legislatura del Congreso del Estado de Veracruz). La extensión del trabajo no permite ampliar los antecedentes históricos, así que sólo daremos algunos datos para comprender la raíz de la movilización dirigida a reconstruir un espacio propio como base etnoterritorial.

Durante la primera congregación de pueblos en el siglo XVI, Sochiapan fue elegido como cabecera de República de Indios. En ella se congregó a los nahuas del altepeme de Sochiapan y a los zapotecos del altepeme de Lataní (en el actual estado de Oaxaca). Ambos pueblos recibieron tierras en común: los terrenos de Huxpala y Chilapa. Al caer el Antiguo Régimen y formarse México como estado-nación, tanto Sochiapan como Lataní se convirtieron en municipios libres, el primero perteneciente a Veracruz y el segundo a Oaxaca. Sin embargo conservaron las tierras en común a pesar de que los terrenos comunales estaban dentro de los límites de Veracruz. Como consecuencia de la política de desamortización de bienes comunales y en apego al decreto "Sobre repartimiento de terrenos de comunidad de indígenas y baldíos de marzo de 1869" emitido por el estado de Veracruz, ambos pueblos acordaron reducir los terrenos a lotes individuales. Así, el 19 de marzo de 1870, se procedió al deslinde y medición de los lotes que fueron repartidos tanto a indígenas de Sochiapan como de Lataní. Tres años después, el 31 de julio de 1873, la congregación de Playa Vicente que pertenecía al municipio de Tesechoacán, fue convertida en municipio libre, gracias a la presión de los terratenientes que habían logrado el control de un gran espacio dedicado, fundamentalmente, a la ganadería. Grupo que ejerció una activa acción política para que Sochiapan perdiera su calidad de municipio libre e indígena y su territorio se sumara al de Playa Vicente en calidad de congregación, acto que se consumó el 20 de junio de 1887. Durante el porfiriato, atraídos por la posibilidad de colonizar terrenos baldíos en la franja occidental del ampliado municipio de Playa Vicente, así como por el trabajo jornalero en las plantaciones de plátano, llegaron a asentarse zapotecos provenientes de Oaxaca. Luego, durante la primera mitad del siglo XX, recibieron dotación agraria zapotecos también provenientes del estado de Oaxaca; en 1957 se sumaron mazatecos de San Pedro Ixcatlán que fueron reubicados en Playa Vicente a raíz de la construcción de la presa de Temascal que almacena las aguas del río Tonto, las cuales inundaron gran parte del histórico territorio mazateco. Posteriormente recibieron dotación agraria nahuas y totonacos de las etnorregiones de Zongolica y Papantla, respectivamente. En consecuencia Playa Vicente se convirtió en un municipio pluriétnico y multicultural. (Aguirre, 1958; Rodríguez, 2005; Velasco, 1998 y 2003) Sin embargo el control económico y político localizado en la cabecera, quedó en manos de los propietarios de terrenos ganaderos, grupo de poder que sistemáticamente ejerció la discriminación social y cultural hacia los indígenas, marginando a sus congregaciones de los beneficios que se pudieran generar a partir de la aplicación de un adecuado programa de desarrollo municipal. El resultado final fue la agudización de la confrontación política y étnica entre cabecera municipal y pueblos indígenas que desencadenó diversos actos de violencia. La tensión desembocó en la movilización de los habitantes de Sochiapan que construyeron alianzas entre los pueblos indígenas del municipio,

logrando superar las diferencias étnicas que fueron dirigidas hacia un fin común: reconstruir el antiguo territorio indígena, aunque ahora con un perfil étnico diferente. El proyecto, como señalamos arriba, desembocó en la creación del municipio de Santiago Sochiapan.

Naturaleza: liga con el Cosmos

En *Lo sagrado y lo profano*, Mircea Eliade (1983:101) nos dice:

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. No se trata únicamente de una sacralidad comunicada por los dioses, por ejemplo la de un lugar o un objeto consagrado por una presencia divina. Los dioses se han ido más allá: 'han manifestado las diferentes modalidades de lo sagrado en la propia estructura del Mundo y de los fenómenos cósmicos'.

Esta visión tiene su origen en las actividades diarias y diversificadas de todos los miembros de una colectividad, tanto en el manejo de la naturaleza como de las relaciones sociales que se establecen, integrando representaciones colectivas que crean pautas de conducta que se repiten en los diversos campos de acción. (López Austin, 2001:62) Para las culturas agrícolas mesoamericanas, la naturaleza está más allá de ser sólo un ámbito de extracción y producción. Ella es parte integral del Cosmos que es armonía, ritmo, orden, fecundidad. El Sol es calor y vida; la Madre Tierra, nodriza; la lluvia es fecundidad. Todo implica una jerarquía que amalgama el ritual agrario con las ceremonias familiares del ciclo de vida que son significativas. "Entre un ciclo y otro existe una estrecha interrelación, y ambas definen la matriz sobre la que se reproduce la cosmovisión". (Medina, 1995: 10)

Mediante signos la naturaleza comunica al hombre su profunda sabiduría; pero también castiga cuando se viola la norma o pauta cultural. Ella brinda seguridad al proporcionar condiciones para la reproducción de la vida; pero la arrebatada cuando se rompe la armonía y el orden. Por ello el hombre busca la comunicación con las divinidades que rigen el ritmo del Cosmos y los ancestros, "los abuelos", participan como intermediarios. Mediante ritos de carácter mágico-religioso, se pide permiso para sembrar, para excavar ahí donde se construirá una casa, para cazar o para levantar y agradecer la cosecha; pero también se solicita la lluvia bienhechora, la protección para alejar el mal que provoca "susto" o para que la tierra reciba al difunto en su seno.

En este sentido la naturaleza se descubre como Ser. Ontofanía multidimensional en la que habitan diversas deidades cuyos atributos específicos hacen de ella un espacio con cualidades. A su interior hay lugares positivos y negativos; lugares asociados a la vida y aquellos en donde se expresa la muerte, el frío, el "susto". Por ello la naturaleza también es hierofanía, manifestación en la que el límite entre lo sagrado y lo profano es intemporal, anormal o ambiguo.

Veamos algunos ejemplos sintéticos que pueden ayudar a explicar la sacralidad de la Naturaleza, casos que procuramos ordenarlos en secuencia relacional con los dados anteriormente.

En el mundo mítico de los zoques de Chiapas se percibe que en su cosmovisión aún es posible identificar un núcleo duro y una topografía macrocósmica. Subsuelo, tierra y cielo son planos horizontales articulados que se corresponden con una concepción plana de la superficie terrestre y una dimensión global y sagrada en la que habita la "Madre Telúrica": *Piowacwe*. Su morada está en el volcán "Chichonal", localizado en la sierra de Magdalena donde persiste la mayor población zoque. (Báez-Jorge, 1997:3) En esa dimensión sobrenatural, el espacio cósmico es etnocéntrico y el ritmo de la vida humana tiene una conexión astral con el ritmo de la naturaleza, conexión que se mantiene y renueva a través de la celebración de rituales que garantizan la repetición de la cosmogonía y reactualizan la vida. Así se garantiza que el "Padre Santo" que es el Sol, brinde el calor que es vida; que la Virgen que es la Luna mantenga la fertilidad; y que los cerros permitan la unión de la tierra y del cielo a través de la serpiente que sube por el árbol cósmico para transformarse en neblina-rayo.

Los cerros son espacios liminales que no sólo unen al plano terrestre con el superior del cosmos; si no también permiten la comunicación con el plano inferior o inframundo. Bipolaridad enlazada por la función dual de la serpiente que asciende por el cerro para, a través del árbol, unir al cielo y a la tierra; pero que también desciende por cuevas y cavernas hacia el inframundo en donde habitan seres sobrenaturales. Como espacio liminal, el cerro no deja de constituir fuente de ansiedad y temor, respeto y veneración; en ellos viven "encantos" que pueden anunciar muerte o fortuna, y es en las cuevas sagradas donde habitan seres sobrenaturales que conducen al subsuelo. El centro de ese espacio cósmico es el volcán Chichonal. El mito refiere que es 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 cerro del Chile que es morada de brujos; el 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 Gomes, 1988; Velasco, 1991b)

En conjunto forman las coordenadas de la topología simbólica que refieren a una dimensión cuyo espacio se expresa como territorio simbólico del mundo zoque. El barrio, el pueblo, la parcela que aparecen físicamente como fracciones, pertenecen a un *imagomundí* que los identifica con un "territorio étnico" que no es un mero hecho geográfico, administrativo o político, sino una realidad simbólica 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, chaman 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 evangelización durante 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. En cumplimiento de la alianza entre yaquis e *Itom Akay*, el

ángel Gabriel delimitó "la santa línea divisoria" del territorio y fundó los ocho pueblos.

El espacio cosmogónico refiere 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. De ahí la histórica movilización armada que caracterizó a la mal llamada "guerra del yaqui" a lo largo del siglo XIX y hasta 1928, lucha por la defensa territorial que hoy en día se conserva, pero por la vía de canales institucionales y legales.

Continuemos. Los cerros son numinosos y en ellos se encuentra el "Árbol Parlante" que une, comunica y mantiene el equilibrio entre *Yomumuli*, la "Madre Tierra", e *Itom Akay*, el "Padre Viejo" y el Sol. Pero también son morada de las divinidades que protegen a los yaquis en su lucha por la defensa del territorio. 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.

También entre los tzotziles de Zinacantán se percibe la relación cósmica del hombre con la naturaleza como espacio sagrado, como hierofanía y ontofanía. El Ser es *Vaxakamen*, dios creador del mundo que ordenó a los *Totilme Iletik*, "Padres y Madres" ancestrales, que radicarán en las montañas y en las colinas que rodean los manantiales. De igual forma Él instaló a los santos en las iglesias. (Vogt, 1966:91-99) El "Dueño de la Tierra", *Yahval b'alamil*, tiene múltiples manifestaciones en las aberturas en forma de cuevas o desaguaderos, medio por el cual es posible comunicarse con el "Dueño de la Tierra". Durante la ceremonia de *k'in cruz* de un *sna*,

el grupo doméstico inicia el ritual en las cruces del patio, de ahí se traslada hacia una cueva en donde reza al 'dueño de la tierra', para luego ir a los santuarios ancestrales localizados en las colinas; en ambos lugares realizan ceremonias para venerar a los ancestros de quienes se ha heredado la tierra. En el curso de este circuito que comprende nueve grupos de cruces, los participantes también trazan simbólicamente los límites aproximados de sus tierras. (Vogt, 1966:73)

En estos ejemplos se percibe cómo el manejo de la naturaleza en su trato social, integra representaciones colectivas que son principio de acción simbólica que implica al conjunto global y lo identifica. La hipótesis es que en la tradición cultural de los pueblos indígenas, el espacio preexiste como valor sagrado de múltiples dimensiones que relaciona al hombre con el cosmos y con la naturaleza. Orden de un macrosistema que regula y estructura a todos los demás sistemas que 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 que operan como distinciones metafísicas cuyas señales son dinámicas y se ordenan en función de jerarquía

social, espacial y espiritual. En este sentido, como bien señala López Austin (2001:63), la cosmovisión "funciona no sólo como la gran síntesis, sino que, en sentido inverso, regula los sistemas de los que procede, guía la acción de quienes operan en los diferentes ámbitos de acción y explica la realidad de la naturaleza y la sociedad a todos los miembros de la colectividad".

Esa visión, esas idealidades creadas por la colectividad, son reflejo coherente y organizado de la realidad que viven los hombres: la relación con la tierra, la dependencia del destino de los cultivos por las inclemencias o clemencias del clima, el espacio que habita, el territorio real y simbólico que posee, la diferenciación con lo otro, el orden social y moral, el equilibrio de la salud y la legalidad del gobierno. Acciones inscritas en los espacios simbólicos inseparables del tiempo mítico, cuya lógica interna explica y obedece a una concepción etnocéntrica del mundo y de la vida. Y aquí, en todo esto, se encuentra una de las fuentes primordiales que animan la lucha y la movilización indígena frente al Estado nacional que los oprime.

Delineando el territorio

Es innegable que el espacio es cultura. Es más que un medio homogéneo, o un área de localización geográfica o un lugar continuo e ilimitado en el que se sitúan cuerpos físicos. Es el ámbito en el que se dan las tradiciones, en el que se celebra la "costumbre", en donde se reproduce la organización social, en donde se cultiva. Es un ámbito, señala Alicia Barabas (2003: 23), en el que se tejen "representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional".

La importancia del espacio en la etnocultura, radica en la alianza que deviene de la correlación deidades-ancestros-hombres. Trilogía que es la base sobre la cual se construye la territorialidad real y simbólica. De ahí el carácter sagrado del espacio como entidad territorial cuya cualidad esencial es el ser liminar; zona limítrofe de magnitud abstracta y ambigua que a través del ritual relaciona la cotidianeidad de la vida humana con la voluntad divina, la tierra con el cosmos, al ser humano con la naturaleza. Magnitud multidimensional que es soporte del sistema de organización social y de la intersubjetividad étnica, relación dialéctica que da significado a la estructura laminar que articula la adscripción territorial comunitaria con un ámbito territorial simbólico mayor, el cual puede corresponder con la imagen mítica de un territorio histórico que es reconocido como propio por haber habitado en él sus ancestros y que puede o no coincidir con la división político-administrativa en la que un pueblo indígena se encuentra asentado.

Desde la perspectiva sociológica y jurídica, un territorio es una extensión geográfica que comprende una circunscripción administrativa, política y judicial que ha sido construida social y culturalmente por una sociedad a lo largo del tiempo. Para los pueblos indígenas esta proposición es relativa, aunque no contradictoria con la realidad y su derecho, porque el etnoterritorio no sólo es una representación histórica y cultural, sino que es manifestación exterior del espacio sagrado. Es objetivación de la voluntad divina que configura y reconfigura al presente, es el articulador histórico de la comunidad, del grupo étnico; es su origen, su filiación cultural, lingüística, social, su forma de producir y consumir, su memoria simbólica, así como las pautas de participación política y religiosa que le permite conservar y defender la autonomía.

ía local, a la par de mantener la comunicación comunitaria dentro de la diferenciación con los otros alternos.

La distinción e identidad etnoterritorial no se expresa únicamente en el medio físico y en la ordenación político-administrativa. El núcleo radica en la dimensión cultural y en la forma en que se estructura y organizan las relaciones comunitarias, relaciones que al darle contenido histórico a la espacialidad la transforman en territorialidad con un valor simbólico sagrado. Por ello la dimensión histórica y cultural es llave para conocer, comprender, respetar y valorar en un contexto intercultural y multicultural, la lógica de las identidades etnoterritoriales al interior de las formaciones regionales multiculturales (Bartolomé, 1993, 1997; Carmagnani, 1988). Esa percepción del ser espacial remite a la particularidad histórica y cultural, por lo que me atrevo a señalar a manera de hipótesis ejemplo, algunas de esas construcciones de la etnoterritorialidad real y simbólica que subyace en la mentalidad colectiva de los pueblos indígenas.

En primera instancia el territorio es 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 los individuos actúan 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 la utilización del mismo, 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.

Así tenemos que en el territorio de los yaquis, hay espacios claramente diferenciados por la actividad productiva: el agrícola asociado al Distrito de Riego 18, la costa vinculada a la importante actividad de la pesca de camarón y la sierra del Bacatete en la que existe una dinámica actividad ganadera. Pero bajo estos ámbitos productivos, se encuentra el soporte que les da vida: el espacio sagrado, la morada de las deidades constituyentes del Ser territorial. En los cerros de la sierra del Bacatete habitan las deidades, lo mismo que en los campos agrícolas y en el mar. *Yaitowi* ("Padre Viejo") y la "Madre Tierra" les dieron ese espacio en el que también habitan sus antepasados. Ellos son herederos de *Yaitowi* e "hijos de la Madre Tierra", y como tales tienen la obligación de defender su territorio contra la intromisión del *yori* que históricamente persiste en arrebatarlos. (Velasco, 1992:25) De ahí que las mojoneas que marcan los límites territoriales sean puntos determinados que señalan no sólo los linderos físicos del territorio, sino también los límites que separan al yaqui del *yori*. Linderos, antepasados, autonomía comunitaria y territorio, son más que palabras, son conceptos compartidos por todos los yaquis, se encuentren dentro o fuera de su territorio. Es en la intrahistoria, en la mentalidad colectiva donde la estructura categorial adquiere carácter de universales compartidos, transmitidos y reproducidos al interior de la sociedad yaqui, universales que marcan 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 su concepción territorial se oponga a la construcción bidimensional implícita en la división político-administrativa. Para ellos el territorio es multidimensional. Los espacios internos no son únicos o separados, aunque mantengan autonomía relativa, como el caso de cada pueblo que tiene su propia adscripción y autonomía territorial. El territorio fue un acto de voluntad divina y simboliza la alianza entre *Yaitowi* y los yaquis; de ahí que la territorialidad simbólica se extienda más allá de la demarcación actual determinada por un acto de deslinde agrario ejecutado por el gobierno federal en 1940, dimensión mítica que se remonta a la territorialidad reconocida a la nación yaqui por el gobierno español en 1740 y que comprendía una extensión tres veces mayor a la actual territorialidad. (Velasco, 1988:58-59)

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 al interior las distinciones territoriales de municipios, pueblos, congregaciones, comunidades o ejidos, sin dejar de percibir hacia el exterior lo opuesto o distinto.

Volvamos a los zoques de Chiapas para tratar de ilustrar esta hipótesis. En 1982 hizo erupción el volcán Chichonal que es considerado morada de la "Madre Tierra", por tanto espacio sagrado central articulador de una territorialidad numinosa y única, cuyas zonas liminales relacionan cerros y lugares donde habitan "encantos", todos localizados en el perímetro general de la región de hablantes de zoque. Hacia el interior, los lugares demarcan la extensión municipal y ejidal. En este sentido, la territorialidad simbólica zoque no coincide con una división político-administrativa. En la etnia, su representación común se caracteriza por la fuerza que 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. Por eso cuando el volcán Chichonal entró en plena actividad ígnea, el mito de *Piowacwe*, la madre telúrica, emergió con toda su fuerza en los pueblos zoques. Sus habitantes afirmaron que Ella, convertida en una anciana, visitó Tapalapa, Chapultenango, Francisco León, Tapilula, Ocoatepec y Rayón, área mayormente afectada, para advertir que el volcán iba a "tronar". El periplo de su recorrido refleja la permanencia de una concepción territorial étnica que simbólicamente es compartida por los zoques en oposición al territorio político-administrativo que es controlado por el "ladino".

En tercera instancia, la identidad territorial es parte de un sistema de ideas cuya estructura categorial está Inter-determinada 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 refiere 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, consciente o inconscientemente por los miembros de la etnia; de ahí su importancia en los procesos de resistencia y movilización.

Epílogo para una discusión

Si la concepción del mundo permite comprender la organización conceptual de la estructura espacial y su transposición territorial en la cual las comunidades indígenas 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 territoriales, situación que invariablemente conduce a la confrontación interétnica en las regiones con formaciones pluriculturales y fuerte presencia mestiza.

Espacio, 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 cotidianeidad goza de una dimensión material y un valor simbólico. La cotidianeidad, nos dice Guillermo Bonfil (1981:25), 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".

En este contexto, los "Usos y Costumbres" corresponden al ámbito de la cotidianeidad que 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), políticos (forma de gobierno y ejercicio de la justicia) 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, 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 etnosíquica que se trasmite, 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 espacio mínimo para el ejercicio de las activida-

des cotidianas", o la "memoria histórica de un territorio original" que desempeña el papel ideológico de "territorialidad simbólica". (Bonfil, 18981:25)

Casos de control territorial delimitado, aunque no exento de conflicto y presión externa, los tenemos con yaquis y seris de Sonora, cuyos bienes comunales corresponden a una fracción del territorio original. La situación de los nahuas de Zongolica donde los municipios serranos aún están bajo su control territorial y relativo manejo político-administrativo. Como también los tzotziles de Zinacantan y San Juan Chamula, Chiapas, o los municipios mixes de Oaxaca entre quienes la territorialidad corresponde al ámbito municipal.

No ocurre lo mismo con los zoques que tienen su 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 territorialidad 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 intragrupalos son operables por las representaciones colectivas de la etnia y lo externo que por contrastación y diferencia reafirman la identidad étnico-territorial, muestra, una vez más, la capacidad de etnogénesis del movimiento de los pueblos indígenas mexicanos que mantienen las coordenadas de su dinamismo: articulación territorial, cultural e ideológica.

Referencias:

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1958), "Viejo y Nuevo Ixcatlán", en *La Palabra y el Hombre*, número 7, julio-septiembre, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 241-266.

Aramoni, Dolores (1998), "La *cowiná* zoque, nuevos enfoques de análisis", en Dolores Aramoni, T. A. Lee y Miguel Lisbona (coordinadores), *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, UNICACH-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 89-104.

Báez-Jorge, Félix (1975), "El sistema de parentesco de los zoques de Ocoatepec y Chapulteango, Chiapas", en Alfonso Villa Rojas, et. al., *Los zoques de Chiapas*, INI, México, pp. 155-185.

- (1997), "Elementos prehispánicos en la etnometeorología de los zoques de Chiapas", en *México Indígena*, número 26, INI, México, pp. 1-8.

Báez-Jorge, Félix, Amado Rivera Balderas y Pedro Arrieta Fernández (1985), *Cuando ardió el fuego y se quemó la tierra*, INI, México.

Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Siglo XXI-INI, México.

Blázquez Domínguez, Carmen y Ricardo Corzo Ramírez (coords.) (1986), *Colección de leyes y decretos de Veracruz, 1826-1986*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.

Bonfil Batalla, Guillermo (1981), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, Nueva Imagen, México.

Carmagnani, Marcelo (1988), *El retorno de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, FCE, México.

Córdoba Olivares, Francisco (1973), *Aspectos de la religión entre los zoques de Chapultenango y Ocotepéc*, manuscrito.

- (1985), "Piowacwe", en *La Palabra y el hombre*, número 56, octubre-diciembre, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 15-18.

Eliade, Mircea (1983), *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Labor, Barcelona.

Limón Olvera, Silvia (1990), *Las cuevas y el mito de origen*, CNCA, México.

Lisón Tolosana, Carmelo (1983), *Antropología social y hermenéutica*, FCE, México.

López Austin, Alfredo (2001), "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, FCE, México, pp. 47-65.

Márquez, Enrique (1988), "Tierra, clanes y política en la Huasteca Potosina", en *Revista Mexicana de Sociología*, número 86, enero-marzo, UNAM, México, pp. 201-215.

Medina, Andrés (1988), "La comunidad en la encrucijada (Un atisbo a las relaciones etnográficas entre etnia y clase social en los Altos de Chiapas)", en *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, UNAM, México, pp. 81-97.

- (1995), "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Alteridades*, número 9, UAM-Iztapalapa, pp. 7-23.

- (2001), "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, FCE, México, pp. 67-163.

Quintal, Ella, et al. (2003), "*U Lu'umil maaya winiko'ob*: La tierra de los mayas", en Alicia Barabas (coordinadora), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, INAH, México, pp. 274-359.

Reyes Gomes, Laureano (1988), "Introducción a la medicina zoque. Una aproximación etnolingüística", en Susana Villasana y Laureano Reyes (coordinadores), *Estudios recientes en el área zoque*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 161-382.

Rodríguez, María Teresa (2005), "Espacio público y defensa de la tradición en la Mazateca Baja", en Guadalupe Vargas Montero, *Devoción y creencia*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, pp. 173-199.

Thomas, Norman (1974), *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, Sep-Setentas, México.

Uribe Cruz, Manuel (2001), *Identidad étnica y mayordomías en la zona de alta concentración industrial. El caso de los nahuas, popolucas y zapotecos del Istmo veracruzano en el siglo XX*, Facultad de Historia y Estudios Regionales, Universidad Veracruzana, Xalapa, (tesis de doctorado).

Velasco Toro, José (1975), "Perspectiva histórica", en: Alfonso Villa Rojas, et al., *Los zoques de Chiapas*, INI, México, pp. 43-151.

- (1988), *Los yaquis: historia de una activa resistencia*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

- (1991), "Territorialidad e identidad en los zoques de Chiapas", en: *La palabra y el Hombre*, número 80, octubre-diciembre, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 233-258.

- (1993), "Autonomía y territorialidad entre los yaquis de Sonora, México", en: *Actas Latinamericanas de Varsovia*, número 15, Universidad de Varsovia, Facultad de Geografía y Estudios Regionales, Varsovia, pp. 155-176.

- (1996), "La apropiación histórica del espacio en Uxpanapa, Veracruz", en: *The Journal of Intercultural Studies*, number 23, Kansai University of Foreign Studies Publication, Kobe, pp. 230-251.

- (1998), "Formación regional y la construcción identitaria de la cuenca inferior del río Papaloapan", en Gilberto Silva-López, et al. (coordinadores), *De padre río y madre mar. Reflexiones de la cuenca baja del Papaloapan, Veracruz*, Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa, pp. 17-57.

- (2003), *Tierra y conflicto social en los pueblos del Papaloapan veracruzano (1521-1917)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Vogt, Evon Z. (ed.) (1966), *Los zinacantecos : un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas*, INI, México.