

Autoafirmación radical: defensa territorial bajo autodeterminación ontológica

MAURICIO GONZÁLEZ GONZÁLEZ*

THE DEMANDS FOR AUTONOMY IN LATIN AMERICA are rooted in the history of peoples who have exercised it, in different ways and to different degrees, in permanent transformation. This paper aims to show how self-determination implies a type of recognition that broadens the ontological commitments with which the legal frameworks have been conceived, thus aspiring to add arguments consistent with the ontological self-determination of peoples, a substantive component for the exercise of territorial rights, of territorial defense, for which we will use ethnographic records to put in situation the challenges of thinking with and from an alter-anthropology.

Keywords: *self determination, autonomy, territory, ontological self-determination.*

LAS EXIGENCIAS AUTONÓMICAS EN AMÉRICA LATINA abrevan de la historia de pueblos que la han ejercido de diferentes maneras y grados, en permanente transformación. El presente documento aspira a poner de manifiesto cómo la libre determinación implica un tipo de reconocimiento que amplía los compromisos ontológicos con los que los marcos jurídicos han sido concebidos, aspirando con ello a sumar argumentos consecuentes con la autodeterminación ontológica de los pueblos, componente sustantivo para el ejercicio de derechos territoriales, de defensa territorial, por lo que nos valdremos del registro etnográfico para poner en situación los retos de pensar con y desde una alter-anthropología.

Palabras clave: *libre determinación, autonomía, territorio, autodeterminación ontológica.*

* Etnólogo por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), maestro y doctor en Desarrollo Rural, UAM-X. Con estudios de maestría en Teoría Psicoanalítica, Colegio de Psicoanálisis Lacaniano (CPL),

Introducción

En la última década del siglo pasado y las que van del presente, hemos constatado una ofensiva hacia diferentes territorios que han levantado no sólo la voz de la población local que enfrenta despojos por actividades extractivas o megaproyectos ejercidos por empresas o el Estado (Rodríguez, 2015: 2020), sino también la puesta en marcha de innumerables acciones de resistencia que se valen de, por lo menos, tres grandes estrategias, tres frentes: uno organizativo que parte del tejido preexistente en los territorios y que a su vez genera redes tan amplias como los agravios imponen; otro fincado en medios de comunicación diversos que intentan construir paraguas y fuentes de información que protejan y denuncien amenazas y violencias latentes o en curso, ejerciendo también presión para convocar acciones consecuentes y, por último, un brazo jurídico que no renuncia a la exigencia de justicia vulnerada por muchos de estos proyectos que en no pocas ocasiones se valen de lagunas legales, irregularidades y acciones extrajudiciales. En este sentido, los esfuerzos por encontrar estrategias que amparen a quienes se ven afectados por agravios territoriales como parte de la acumulación primaria de capital, no cesan.

Para el caso de comunidades y pueblos originarios, las estrategias jurídicas cuentan con los derechos que otorga la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, a la cual en 2001 se le derogó el capítulo 4º y su contenido pasó al artículo 2º, en el que se “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía, para acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución” (*Diario Oficial de la Federación*, 2001). Esta modificación responde a las exigencias que abiertamente aparecieron a finales del siglo XX, enarboladas por movimientos tan significativos como el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) que, si bien no las saldó cabalmente, abrió algunos márgenes de acción con los cuales hacer frente a los apremios que enfrentan las defensas territoriales, la defensa de la vida.

Estudiosos en la materia destacan que la autonomía que reivindicán numerosos pueblos originarios como ejercicio de su libre determinación, implica a su vez el derecho a la *autoafirmación*, que otorga a los pueblos la capacidad de

proclamarse como existentes; la *autodefinición*, que permite determinar por sí mismos quienes son las personas que les constituyen; la *autodelimitación*, con la cual establecer los límites de su territorio y la *autodisposición*, para organizarse de la manera en que consideren conveniente (López Bárcenas, 2015: 52). En México esta amplitud de derechos no ha sido reconocida plenamente, ya que la libre determinación fue acotada a:

[...] decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de los conflictos internos, sujetándose a los principios generales de la Constitución Federal, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres; elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el federal y la soberanía de los estados; elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos; acceder plenamente a la jurisdicción del Estado, para lo cual, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales, respetando los preceptos de esta Constitución, con derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura, y preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad. (López Bárcenas, 2015: 52-53)

Sorprende que se restringe principalmente los derechos de autodisposición, lo que implica soslayar derechos territoriales, al menos explícitamente; más ello no ocurre en pactos y convenios internacionales que el Estado mexicano ha firmado y ratificado desde el siglo pasado, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) o, más recientemente, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en los que el derecho al territorio está francamente ligado al de la libre determinación. Es en este sentido donde las dificultades jurídicas enfrentan ambigüedades en la definición de territorio, las cuales muchas veces se pretenden resolver por derecho a la tierra pero, como expresa Francisco López Bárcenas, ello es limitado, ya que si bien en algunos aspectos puede coincidir, el territorio tiene implicaciones políticas mayores.

Es ante este *objeto limítrofe*,¹ el territorio, que proponemos un breve recorrido donde, valiéndonos del registro de prácticas y narrativas vernáculas, se muestren los retos que enfrentan quienes se hacen cargo de la acción jurídica de las resistencias, no sólo por la complejidad y riesgos inmanentes a todo conflicto territorial, sino porque en la delimitación del estatuto de los elementos que participan de las disputas se ponen en cuestión presupuestos ontológicos del pensamiento jurídico, al no coincidir con los modos de existencia de estos colectivos, friccionando contenidos como el de “preservación y respeto cultural” en el que ha de considerarse un tejido altamente dinámico de humanos y no humanos que da consistencia a estos pueblos, haciendo del territorio parte de la sociabilidad que conforma su cultura y que, incluso, amplía y desborda el concepto de cultura. Con base en la experiencia de diferentes disputas territoriales,² creemos fundamental poner en la mesa de toda negociación y antagonismo el argumento de que el territorio de los pueblos originarios forma parte de la sociedad que emerge en diferentes prácticas de su ejercicio de autoafirmación, cuya autoadscripción no es antropocéntrica, donde la autodelimitación territorial es más bien una societal que si bien supera las condiciones epistemológicas y ontológicas con las que fueron concebidos los marcos jurídicos modernos, son susceptibles de ser reconocidos bajo la figura de libre determinación, ejerciendo con ello también descolonización del saber al simetrizar el saber hacer de estos colectivos con las formas en que las disciplinas modernas concibieron al territorio, a la naturaleza y a la sociedad.

Hagamos entonces un breve recorrido por algunas definiciones de territorio elaboradas desde diferentes disciplinas modernas, para más tarde contrastarlas con un ejercicio etnográfico en el que la descripción de tecnologías rituales se teja con conversaciones y registros etnográficos clásicos, con el fin de ofrecer elementos necesarios para dar consistencia a las afirmaciones que acabamos de enunciar valiéndonos de nuestro trabajo en diferentes comunidades *maseual* de la Huasteca meridional.³

¹ Paul Liffman, involucrado en la disputa del pueblo *wixaritari* frente a las mineras, inspirado en trabajos de Tsing, Star y Griesemer, hace operar el concepto de “objetos limítrofes” para dar cuenta de diferentes entidades que sirven de base para conexiones, disputas y generación de útiles conceptuales entre distintos grupos, incluyendo aquellos situados en la misma trinchera (Liffman, 2017: 583).

² Las reflexiones de este documento provienen de nuestra participación en la lucha contra el *fracking* que abanderan pueblos originarios y no indígenas de la Huasteca sur y el Totonacapan, y del antagonismo a empresas mineras que sostienen diversas comunidades en la Sierra Nororiental de Puebla.

Territorio a debate

Los territorios son concebidos convencionalmente como espacios cuya apropiación se destina a la reproducción social, sin obviar en ello condicionantes sistémicas: el capital impone una lógica donde la mercantilización y privatización de la tierra incluye formas de distribución e incluso expulsión de poblaciones (Harvey, 2004: 113). Lo humano es reducido a mercancía y lo no humano a recurso natural disponible o desechable para quienes detentan dominio económico. Asumir el concepto *territorio* requiere tomar partido, pues rápidamente devino equívoco. Según Lévy y Lussault, por territorio se puede entender: 1) un *lugar excepcional* en el espacio, que ofrece una imagen formal, matemática; 2) el *espacio* en sí mismo; 3) un *lugar*, haciendo aparecer un territorio al designar algo del espacio, subrayando un adentro en un conjunto más amplio; 4) una *opción epistemológica*, un constructo intelectual que permite pensar; 5) un *espacio controlado*, delimitado casi siempre bajo lógicas del Estado-nación; 6) una *metáfora de animalidad*, siendo paradigmática la oposición entre especies gregarias y territoriales; 7) un *espacio apropiado*, con atributos identitarios o investido de imaginario cultural y; 8) un *periodo histórico* en el que, por ejemplo, se puede ubicar un primer momento en que se privilegió al “medio” (*milieu*), y otro al “espacio”, bajo geometría cartesiana. El momento actual sería el del “territorio” que consideraría los efectos geográficos sobre la identidad. Y más aún, Lévy suma otra definición, la suya, 9) donde el territorio es objeto de métrica continua, oponiéndolo a la red, no euclidiana (Lévy y Lussault, 2003: 907-912).

Por su parte, Bernardo Mançano destaca el movimiento mutuamente constitutivo de la sociedad y su espacialidad, denotando el carácter productivo de la primera al mostrar cómo las relaciones sociales construyen espacios y territorios. Retoma de Raffestin la idea de que el espacio antecede al territorio y del ucraniano Jean Gottmann, la noción de que el territorio es siempre una fragmentación del espacio, lo que garantiza la existencia de quienes lo edifican (Mançano, 2009: 38-39), produciendo una variante constructivista de apropiación del lugar en la que el poder y la política son nodales:

En sus diferentes acepciones, el territorio siempre se estudió a partir de sus relaciones de poder, desde el Estado, el capital o diferentes sujetos, instituciones

³ El registro etnográfico que subyace a esta investigación inició en el año 2005 en el municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, y se ha continuado de forma intermitente pero sostenida, por diferentes municipios de la Huasteca hidalguense y poblana hasta la actualidad.

y relaciones. La esencia del concepto está en sus principales atributos: totalidad, soberanía, *multidimensionalidad* y *multiescalaridad* [...] Es importante enfatizar las relaciones entre los territorios como espacios de gobernanza y de propiedad. Esta relación está determinada por las políticas de desarrollo; por lo tanto, quien determina la política define también la forma de organización del territorio. (Mañano, 2009: 41)

Para este geógrafo, los territorios en su diversidad, están atravesados por tensiones: el “territorio como uno es ignorar la conflictividad” (Mañano, 2009: 43), destacando su consistencia relacional en permanente disputa, por lo que su genealogía no sólo inscribe despojo sino también antagonismos, contrahegemonía. Arturo Escobar por su parte, concede el carácter antagónico de los territorios, más sostiene que se ha dotado de una centralidad agobiante al capitalismo, privilegiando entonces el concepto de *lugar* no como algo localizable, sino como proyecto en curso, convirtiendo las apuestas locales en críticas al poder (Escobar, 2000: 189-195). Bajo enseñanza de movimientos afros de la costa del Pacífico colombiano, subraya el componente temporal que hace del lugar uno en permanente devenir cifrado históricamente:

El territorio se ve como un espacio fundamental y tridimensional para la creación y recreación de los valores sociales, económicos y culturales de las comunidades. La defensa del territorio se asume en el interior de una perspectiva histórica que enlaza el pasado con el futuro. En el pasado, las comunidades mantenían una autonomía relativa y formas de conocimiento, cosmovisiones y estilos de vida conducentes a ciertos usos de los recursos naturales. Esta relación entre significados y prácticas –y las relaciones sociales en que unas y otras se incrustan– se está transformando hoy debido a la avalancha desarrollista que conlleva a la pérdida de conocimiento y del territorio, que reduce a la naturaleza a la categoría de mercancía, de bien de consumo. (Escobar, 2000: 197)

Para este antropólogo decolonial los lugares-tiempo y saberes locales desestabilizan espacios de poder y desigualdad. Y si bien suscribimos la consistencia relacional en permanente devenir de estas nociones de territorio, constatamos un supuesto que vale la pena explorar: en ellos hay un orden de lo dado (espacio, medio, conjunto de elementos a inscribir o apropiarse, a disputar, proyectos), frente a algo que ejerce su acción sobre ello (política, poder, visión del mundo, desarrollo, despojo, cosmovisión, insubordinación), los cuales son determinados por una concepción de mundo en los que la dualidad ontológica

de naturaleza-cultura subyace a las agencias humanas sobre el espacio, lugar o territorio, lo cual si bien puede ser justo para el régimen naturalista (Descola, 2012: 102-144), no lo es para todo colectivo, o al menos no todo el tiempo. Si la lucha por la autonomía de los pueblos “en lugar de recurrir a sofisticadas teorías políticas para armar sus discursos recuperan su memoria histórica para fundamentar sus demandas y sus prácticas políticas” (López Bárcenas, 2011: 100), proponemos entonces recurrir a sus prácticas vernáculas, a sus memorias encarnadas, para orientar las disputas que en esferas como la legal pueden adquirir potencia al asumir la complejidad del orden relacional que impone su sociabilidad, dislocando los espacios seguros de ejercicio de poder que se valen de las cajoneras de lo dado y lo construido por el naturalismo hegemónico. En otras palabras, confiamos en que en diferentes prácticas de estos pueblos se ejerce el derecho a la autoafirmación que no es explícito en algunas formas jurídicas, pero que dan cuenta no sólo de la libre determinación de estos pueblos, sino de la autodeterminación ontológica de los mismos.

Otro mundo es posible

Si la hipótesis que nos asiste se vale de la afirmación de que existe una diferencia entre la esfera de lo dado y lo artificial entre diferentes colectivos, será preciso acercarse a la experiencia que ofrecen diferentes prácticas, las cuales no pueden reducirse entonces a mera acción instrumental, pues han de ser consideradas también como formas de conocimiento que revelan presupuestos ontológicos bajo los cuales se verifican diversos agenciamientos y, para el caso que nos ocupa, líneas de fuga. Es entonces que nos valdremos de registro etnográfico entre diferentes comunidades *maseual* de la Huasteca meridional, quienes nos han ofrecido numerosas enseñanzas y que actualmente enfrentan los efectos de la extracción petrolera que además implementa técnicas tan agresivas como el fracturamiento hidráulico (*fracking*), cuyas afectaciones no sólo conciernen a la región, sino al planeta entero, por la inmensa contribución de gases de efecto invernadero al calentamiento global.⁴

Los pueblos de la Huasteca ejercen prácticas milperas en dos ciclos agrícolas anuales, lo cual hace de la región una altamente productiva y agrodiversa.

⁴ Para abundar sobre la coyuntura que enfrenta este pueblo, sugerimos revisar: Mauricio González González, 2022, *¿Mundos en disputa? Antagonismos y geotopoder en el extractivismo petrolero de la Huasteca meridional*, tesis de doctorado en Desarrollo Rural. Directores: Violeta R. Núñez y Luciano Concheiro, México, UAM-X, pp. 444.

Es por ello que reservan un momento especial dedicado a recibir al “niño maíz”, *Chikomexochitl*, quien arriba en cada cosecha, sea de *tonalmili* o secas, sea de *xopamili* o lluvias. Hoy día es más frecuente la celebración de la segunda, a mediados de septiembre, en la que se pueden constatar amplificadas los vínculos que conforman la sociedad nahua de esta región que impide ceñirse a un colectivo exclusivo de humanos. “Costumbre”, *Chikomexochitl* o *xochitlalia* son los nombres con que llaman a esta tecnología ritual cuyas dos grandes fases relacionan a diversos entes en un flujo impuesto por discontinuidades en su corporalidad. La primera fase está dedicada a los *ejekamej* [malos aires], la otra a los *Toteekauaj* [“Patrones” o Dueños]. Hagamos historia y entretejamos narrativas que den consistencia a ese tejido social que, si bien comparte el tesón y avatares de la ruralidad, no deja de tener rastros de diferencia: diferencia en la diferencia,⁵ siguiendo los pasos de Pierre Clastres que a su vez da continuidad a Lévi-Strauss “tomando resueltamente *en serio* los relatos de los «salvajes»” (2011: 129), convirtiéndolos de esta manera en poéticas, resaltando los efectos performativos de su acontecer.

Cuentan los abuelos que el maíz debe su diversidad a un momento de crisis que le dejó un tatuaje cromático indeleble. Se dice que hubo un tiempo en el que los hombres lo descuidaron, éste se retiró de las milpas y se cobijó en el corazón del Postectitla, Cerro Patrón ubicado en el actual municipio de Chicontepec, Veracruz. El hambre azotó las comunidades, nadie encontraba maíz. Fue hasta que un día, casi fortuitamente, alguien vio que la hormiga arriera salió de una pequeña grieta del “Postectli” cargando un grano de maíz. Fue así que dedujeron su paradero, aunque carecían de medios para recuperarlo, por lo que pidieron a *Apanchanej*, “La Santísima Sirena”, dueña del agua, que les ayudara a liberarlo. Ella mandó al Trueno para que golpeará al Cerro y con ello se abriera para acceder al maíz, más fue tan grande el impacto que éste no sólo estalló en siete partes –hoy repartidas en el lugar–,⁶ sino que lo incendió, tatemando algunas de las mazorcas, lo que explica la tonalidad de las mismas que varían de acuerdo

a su exposición a *Titl*, el fuego, siendo el maíz negro el más afectado por las llamas; el rojo, amarillo y pintito en menor grado, salvándose algunos blancos, todos encarnados en cada una de las variedades diversificadas en cada una de las milpas, en cada casa, en el metate, en todo fogón, en tortillas y atoles.⁷ Al volver el maíz a las comunidades, los pobladores se comprometieron a nunca más volver a descuidarlo, ofreciendo año con año, a su llegada, flores, comida, música y baile. Cada costumbre⁸ afirma el vínculo necesario del *maseual* con el maíz, sosteniendo en su ejecución lazos y diplomacias necesarios que impone sin lugar a duda obligaciones, pero también beneficios.

La poética indígena revela un sistema de asimetrías que para el caso de humanos se encuentran jerárquicamente establecidas con entes metahumanos. Así, un entramado de cooperación y alianzas entre diversos se debe crear, por lo que la ejecución de costumbres perpetúa esta construcción, mostrando que esos vínculos son frágiles, pero susceptibles de intervención. Animales como la arriera, el venado, algunas aves, pero también la Santísima Sirena, el Trueno, el Fuego, el Viento, el Agua y seres como el Maíz (femenino y masculino), participan de estas faenas que requieren de generosidad, de aporte colectivo. Todos habrán de ser recompensados, sea por retribución del costumbre o a través de mano vuelta [*tlamakauptil* o *matlajtlanilistli*], cuando se requiera en la milpa o en otro ritual, e incluso en faenas para las obras domésticas o comunitarias.⁹ Los agenciamientos son producto y productores de nuevos agenciamientos, mostrando una recursividad productiva de autoafirmación heterogénea.

⁷ Esta versión es una condensación de varias registradas en Huexotitla y Piedra Grande el Guayabo, municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz, entre 2007 y 2008. *Na nillaskamatilistli Tata* Jesús Hernández (+), *Tata* Rosendo Olivos (+), *notiokonej* Raymundo Hernández *ivan noyoliknij* Jesús Olivos. Alan R. Sandstrom consigna que “Siete Flor [*Chikomexochitl*] vuelve al interior de una montaña donde el rescate consiguiente quema su cuerpo, dándonos las variedades básicas de maíz cultivadas por los indios hasta hoy” (1998: 71).

⁸ Nombre genérico que los pobladores ocupan en castellano para hablar de rituales vernáculos. Lo utilizaremos como concepto descriptivo, tal como ellos hacen para explicar al no indígena parte de su complejidad.

⁹ La ‘mano vuelta’ es un sistema de trabajo colectivo bajo colaboración recíproca presente en muchos pueblos de tradición mesoamericana. Consiste en la donación de trabajo a cambio de trabajo, siendo muy común en época de siembra y cosecha, en las que se requiere de mucha labor en un tiempo relativamente corto. En la Huasteca, la mano vuelta se practica principalmente entre la familia nuclear (*nochaneuaj*, que en esta sociedad puede incluir hasta tres generaciones), la extensa (*noteeixmatkauaj*, que incluye también al parentesco llamado ritual), además de las afinidades barriales, políticas y con entes no humanos (González, 2019: 115-120).

⁵ Considerando que “la diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso. La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano nómeno del fenómeno [...] esa irreductible desigualdad es la que forma la condición del mundo” (Deleuze, 2006: 333).

⁶ Chicontepec significa “Siete cerros”. Arturo Gómez presenta una variante de este *kuento* registrada en ese municipio, donde se hace mención al quiebre del cerro como castigo a los humanos por haber robado la comida sagrada del cielo al subir a su cúspide y fisgonear los hábitos de los Dueños (2002: 106).

Alan Sandstrom, uno de los más connotados etnógrafos de la región, refiere que en 1990 un poblador de Ixhuatlán de Madero que le apoyaba en su investigación, tuvo un sueño:

Mi amigo había soñado con un nene que lloraba y, puesto que acababa de trabajar en su terreno, interpretó esto como una señal que las plantas de maíz estaban bajo estrés. Me informó que las causas podrían ser un ventarrón inminente o la presencia de un animal o de una desbandada de pájaros que comían el cultivo. El nene lloroso es la espiga de maíz todavía enrollada en sus hojas verdes, comunicándole su miedo al campesino por medio del sueño. (Sandstrom, 1998: 67)

El sueño, como veremos más adelante, es uno de los espacios privilegiados donde los entes de alta jerarquía se apersonan, muchas veces bajo el semblante de “abuelitos”. Si el niño maíz llora, es porque la espiga llora y deben tomar cartas en el asunto, interviniendo la milpa, lo cual hicieron al día siguiente. Fue ahí donde le explicaron que:

[...] la planta de maíz tiene raíces, tallo y borla, que corresponden a pies, cuerpo y cabeza. En los brazos, la madre maíz lleva el querido nene de pelo dorado. Se dice que el polen descargado sobre la planta de la borla es leche para alimentar al nene. Más preguntas revelaron que los seres humanos reciben su forma del maíz [...] En una frase que resume la perspectiva nahua sobre la relación de los seres humanos con el maíz, los aldeanos dicen “el maíz es nuestra sangre” ‘*sintlí ne toeso*’. (Sandstrom, 1998: 67)

Leyendo a la letra, la antropología *maseual* concede isomorfismo corporal al maíz. Es decir, no se trata de una proyección antropomórfica de lo humano hacia lo vegetal, sino una simetría morfológica en la que, bajo perspectiva de *Chikomexochitl*, es decir, en relación con los humanos, los *maseual* tienen cuerpo de maíz que, para el caso humano trasciende la forma, pues la consistencia sanguínea hace emerger consustancialidad. No es extraño entonces que crezcamos como él, alimentados por medio de la mano de otro/otra con leche. Asimismo, las fases en las que explican el crecimiento del maíz las ubican en siete momentos distintos [*chikome*], cuya secuencia (nacimiento, crecimiento del tallo, espigar, jilotear, florear, dar elote y por último maíz) también se comparte con humanos (González, 2019: 197-198). El par femenino de *Chikomexochitl* es *Makuilixochitl* [“Cinco flor”], que visto desde sus fases ontogenéticas

es la floral. Flor y feminidad tienen relación manifiesta en la música, como el *xochipitsaua*, pero también en los textiles que portan y producen las *maseualsiuamej*. En ese sentido existe en el maíz una ambivalencia genérica dependiendo la fase en la que se encuentre, siendo primero femenino y más tarde masculino, lo cual implicaría también al *maseualmej*.

En lo que respecta al isomorfismo en las experiencias subjetivas de los *Toteekauaj*, ha de ceñirse sólo al tipo de experiencia y no a sus consecuencias, pues si bien muestran enojo, miedo, alegría, tensión, dolor, hambre y paz como todos los humanos y algunos animales y vegetales, no ha de obviarse la diferencia con la que se expresa, pues su padecer inequívocamente lleva de suyo tormentas, ventarrones, sequías, sismos, desastres, muerte, así como su gratitud atrae bonanza y buena ventura. Podría decirse entonces que la simetría de sentimientos aparece en el plano del contenido pero la asimetría en el de expresión. En esta misma línea, no ha de perderse de vista que humanos y Patronos trabajan juntos, con todo el cuerpo, más estos últimos participan de una multiplicidad radical: todo *Toteeko* tiene la cualidad de tomar por cuerpo objetos a los que se atribuye dominio o patrimonialidad. En ese sentido, *Titl*, el fuego, *Apanchanej*, la Santísima Sirena, *Ejekatl*, el Viento, *Totatauaj Tlali*, Madre y Padre Tierra, *Tepemej*, Cerros, pero incluso *Chikomexochitl*, numerosas Semillas, Vírgenes y Santos católicos son sujetos de interacción e interlocución a partir de encarnaciones materiales que, bajo diferentes actos y artificios, adquieren corporeidad que de ordinario se percibe en el paisaje. Los objetos que se encuentran en altares no representan a los Dueños, son personificaciones de las entidades jerárquicamente más relevantes: agua, mazorcas, cuarzos, piedras, fogones, pozos, casas, cerros, cruces y Santos son ellos y, curiosamente, no alcanzan a serlo del todo. Este recurso es de viejo cuño:

Esto es palpable en el arte mesoamericano, donde abundan los ejemplos de objetos hechos por el hombre, como artefactos y utensilios, que son personificados o, incluso, deificados: ollas y metates, cuchillos y flechas, braseros y sahumeros, equipo del juego de pelota, vestimenta, casas y templos no son accesorios, sino protagonistas de la religión y del ritual. Tláloc es la olla, Itztli es el cuchillo, Xiuhtecuhtli es el brasero, Tezcatlipoca es el espejo, Chicomecóatl es la casa. En el arte huichol el Hermano Mayor Tamatsi es la flecha, Nuestra Madre Tatei es la jícara. En todos los casos no se trata de seres animados de la naturaleza, sino de productos del poder ritual. (Neurath, 2013: 26)

No obstante, y en esto la región es singular, también aparecen en todo costumbre bajo recortes de papel antropomorfo [*amatlatiketl*] que pueden variar de tamaño (entre 10 a 20 centímetros en promedio), acumulados por veintenas o presentados en forma de “servilletas”, es decir, en pliegos de papel a manera de manteles en los altares que se erigen en cada ritual.¹⁰ Los diseños responden a las peticiones que las propias entidades hacen en sueños o durante el tiempo en que se recortan, donde una especie de *escritura automática* se impone al recortar, materializando una estilística a capricho de los *Toteekauaj*, siendo el *tlamatiketl* o curandero sólo un medio para su realización. Pamela y Alan R. Sandstrom indican que si hubiera una característica específica en los recortes del pueblo nahua sería la de, además de replicar imágenes, mostrar mayor geometrización en los motivos de la servilletas y más énfasis en los cortes al interior de los “muñecos”, no tanto en sus contornos (Sandstrom y Sandstrom, 1986: 263), lo cual hoy es más complejo al estar diferentes pueblos imbricados en una dinámica ritual interétnica que influye también en la producción de *amatlatiketl* (Trejo *et al.*, 2009).

Incorporar, darles “su ropa”, como los nahuas también llaman a los recortes, es el arte chamánico *maseual* de ofrecer cuerpos a estas potencias. Los Patrones son “puro *tonalij*”, con mucha fuerza vital [*chikaualistli*] que invisten diferentes cuerpos con los cuales se interactúa cotidianamente pero, privilegiadamente, en sueños y costumbre.¹¹ El *tonalij* bajo la antropología *maseual* es explicado como una especie de “sombra” o “espíritu” que habita lo vivo, regalo de *Tonatij*, el Sol,¹² quien da la cualidad caliente a quienes participan de la vida. Tiene la posibilidad de desprenderse del cuerpo, lo que es por demás nefasto para quienes no participan de la fuerza de los *Toteekauaj*, pues su correlato en humanos es la enfermedad que en castilla lleva el nombre de “susto”, lo que denota la pérdida del *tonalij* por un evento traumático cuyos efectos puede causar la muerte posteriormente.¹³

Soñar en este pueblo no es otra cosa que el rastro que deja el *tonalij* en su andar por los pliegues del mundo, donde la interacción descarnada con los

Patrones es frecuente, es decir, sin mediación corporal, lo que imprime la característica dilución y extrañeza del campo onírico. Por ello no es fortuito que los sueños sean uno de los espacios privilegiados donde los “dones” o diseños de los Dueños son asignados.¹⁴ Saber hacer con las experiencias oníricas es una de las habilidades de la curandería *maseual*, narrarlos y revelar sus implicaciones es una práctica obligada en toda visita al *tlamatiketl*, pero también, como vimos arriba con Sandstrom, es cotidiano entre afines, aunque su interpretación no tiene los fines terapéuticos de la curandería.

Bajo perspectiva nahua, los cuerpos vivos son depósitos de *tonalij* que poseen cierta fuerza vital adquirida por diferentes medios: a través del maíz, por el trabajo [*tekitl*] o por el servicio comunitario al ejercer cargos y cubrir faenas [*comuntekitl*]. La concepción de trabajo implica dos connotaciones que no se reducen entre sí, imbricadas hologramáticamente.¹⁵ Existe por un lado aquella que tiene aires de familia con lo que Chayánov señaló en torno a la condición penosa, en tanto que trabajar tiene por costo la vida, “se sufre”, pero implica a su vez, de forma paradójica, la adquisición de *chikaualistli* y, en última instancia, una especie de “deber ser”; es decir, una deontología comunitaria que sanciona la ociosidad. Es por ello que entre *maseualmej* todo y todos trabajan: las mujeres, los hombres, los viejos, los niños, el tiempo, las nubes, los meses, la medicina, el veneno, el fertilizante, el trapiche, el azadón, los bastones, la tierra, etcétera, cada uno en lo suyo y con su cada cual, pues existe diferenciación productiva por género y edad, pero también cosmológica. La actividad agrícola es principalmente masculina, y la alimentaria y artesanal femenina, pero este límite es borroso al tener en el traspatio una inversión de labores, siendo la de los hombres la de alimentar animales y la de mujeres el cultivo de plantas, sean medicinales, especias, flores, hortalizas y árboles frutales (González, 2019: 107-108). Y si la emigración impacta esta forma de llevar el trabajo de los días, haciendo del campo del trabajo femenino más amplio, incluyendo en él las actividades productivas y de toma de decisión colectiva, el vínculo entre géneros no se rompe, pues tal como dicen los viejos “todo tiene pareja”, sea en presencia o

¹⁰ A este tipo de presentación Dehouve le llama *depósito ritual* (2007).

¹¹ Ello explica la gran agentividad [*agency*] que poseen estos objetos rituales o ciertos elementos del paisaje regional, como los cerros: “se puede atribuir agencia a aquellas personas (y cosas ...) que provocan secuencias causales de un tipo particular; es decir, sucesos causados por actos mentales, de voluntad o de intención, en lugar de por simple concatenación de hechos físicos” (Gell, 2016: 48).

¹² Identificado también con *Totiotsij* [“Diosito”].

¹³ La medicina vernácula opera sobre esta afección, haciendo diferentes actos rituales que llaman y hacen volver el *tonalij* al cuerpo del sufriente. También se puede hacer a través de recortes de papel, tal como se hace con *Toteekauaj* y *ejekamej*.

¹⁴ Tanto la curandería como la partería son “dones” anunciados en sueños, pero incluso todo oficio es un don asignado por los *Toteekauaj* (Trejo *et al.*, 2014: 364-372).

¹⁵ Para esta cualidad, *vid.* Wagner, 2013.

in absentia. Esta condición dual hace que no sólo los humanos se vean arrojados al encuentro de *mouampoj*, su compañero o compañera, sino también los entes metahumanos, quedando de manifiesto en los atados de recortes de papel antropomorfos que se hacen en los costumbres, los cuales presentan a las Semillas, los Cerros y Santos en parejas compuestas por hombre y mujer, lo que puede distinguirse gracias a su vestimenta.

Otra instancia que habita los cuerpos vivos es el *yolotl*, literalmente “corazón”, cuya equivocidad es mayor pues remite a lo vivo a manera de fuerza y dureza, pero también es cualidad del pensamiento, ya que las personas le ejercen con claridad y generosidad cuando lo hacen “de corazón” [*ika moyolo*]. Pensar y donar “con el corazón” es hacerlo profunda y sinceramente. Así pues, el cuerpo y la persona nahua, bajo el saber hacer ritual, son alteridades que no son del todo innatas, inmanentes,¹⁶ pues como intentamos describir, más de una de ellas es coproducida o se consolida por intervención humana, artificialmente, a la manera de lo que sucede en la milpa. Y si bien lo dado estaría fuertemente asentado en el *tonalij* y el *yolotl*, siendo a su vez el oficio un “don” predeterminado por los *Toteekauaj*, el cuerpo y la fuerza vital no lo son, pues están a cargo por mucho de lo que especialistas, sociedad y entes cosmológicos puedan crear. El maíz comparte sustancia con lo humano, pero su devenir en la milpa depende de la mano campesina. Ropajes corporales de papel producidos mediante trabajo ritual, al ser co-creados por la mediación de curanderos, son ejemplo paradigmático del agenciamiento en el que objetos devienen sujetos y sujetos devienen objetos de mediación.¹⁷ Es así que uno de los saberes privilegiados del *tlatimiketl* o *teepajtianij* es saber hacer cuerpos de papel que, incluso, pueden servir para fortalecer el cuerpo de un enfermo –poniendo un recorte de su *tonalij* en el altar–, despejar la enfermedad de un cuerpo corrompido por malos aires o, de forma velada, para hacer “daño” mediante la inclusión de un recorte de *tonalij* dentro de un círculo de malos aires, como hace la brujería *maseual*. Cuerpos, vida, sociedad, territorio e incluso la propia muerte pueden ser producto de un esfuerzo colectivo entre heterogéneos: autoafirmación permanente.

Por otro lado, al considerar este tipo de entificaciones *macehuales* se nos exige des-suponer aquello que está dado. Los diversos agenciamientos imponen dislocar la teoría del territorio de la geografía humana colocándola más cerca a una antropología, una alter-antropología del territorio que se parece más a una ecología amplificada cosmológicamente,¹⁸ lo que, por cierto, no es privilegio de este pueblo:

Pensar la noción de persona para un grupo indígena asentado en lo que fueran territorios de la antigua Mesoamérica nos lleva de primera instancia a las reflexiones en torno al isomorfismo cuerpo-cosmos que se ha estudiado para varios grupos de la misma región [...] Según esta concepción el cuerpo es un microcosmos y el mundo es un macrocuerpo. (Neurath, 2013: 19)

Para los nahuas de la Huasteca, Sandstrom explica que habría cuatro dimensiones interrelacionadas entre sí: la primera sería la de la tierra y todas sus manifestaciones, “la tierra en general es llamada *tlali* en náhuatl y los pobladores la conciben literalmente viva. La gente dice que el suelo es la carne de la tierra, las rocas sus huesos y el agua su sangre” (Sandstrom, 1991: 238; traducción del inglés). Ese cuerpo se replica en el cielo [*Iluikaktli*], la segunda dimensión, presentada como un enorme espejo que refleja el brillo del sol y las estrellas cuyos pies apuntan al Este y la cabeza a Occidente. Hacia esta parte se encuentra *Miktla*, lugar de la muerte “oscuro y melancólico” a donde los *tonalij* van cuando acaecen sin violencia. Por último está *Apan*, el lugar del agua, al que la gente suele referirse como “un tipo de paraíso placentero burbujeante abundante en peces y danzante pasto soleado” (*Ídem*). Los altares de todo *xochikali* sostienen esta distribución, revelando tres de ellos: *Iluikaktli*, con un arco que contiene flores de *sempoalxochitl* y estrellas hechas con palma de coyol, *tlali* en la parte inferior de la mesa en la que también se colocan figuras de piedra presentando a *Totatauj Tlali*, y una olla con agua que presentifica al *Apan*. Y si bien puede pensarse bajo clave escalar (el altar como microescala del cosmos),¹⁹ preferimos sostener la mirada hologramática cuya fractalidad le

¹⁶ Aquí es donde toman relevancia las enseñanzas de Roy Wagner en torno a la ontosemiótica implicada entre aquello dado y lo que es artificial (1981 [1975]).

¹⁷ Esto es una característica de la medicina vernácula o lo que suelen traducir como curandería en los diferentes pueblos que constituyen la Huasteca meridional (Cf. Trejo, González y Lazcarro, 2012: 22-26; Trejo, González y Lazcarro, 2014: 122-127. Para una revisión exhaustiva. Trejo coord., 2013: 203-274).

¹⁸ Alessandro Questa dirá que “el mundo maseual no es antropocéntrico sino, pudiéramos decir, «espíritu-céntrico», pues los humanos viven como parte de vastas sociedades humano-espirituales incluyentes” (2022: 160).

¹⁹ Este punto puede localizarse incluso en la propuesta de Descola, donde la “desmesurada multiplicación de las piezas elementales del mundo, que se refleja en el interior de cada una de sus partes –entre ellas los humanos, fragmentados en numerosos constituyentes desdoblados en

hace aparecer como pliegue del mundo en un *continuum* que hace que dentro del *xochikali*, de la casa tradicional, se consienta la complejidad cosmológica del mundo, a la manera de una botella de Klein.²⁰

En este mismo orden, es legible como muchos de los elementos que el naturalismo reconoce como dado, bajo las formas de relación *maseual* se reconocen como sujetos de una comunidad mayor, mucho más amplia que la noción eurocéntrica de sociedad constituida sólo por humanos, por el Hombre,²¹ pues en ella colectivos no humanos son partícipes y ajenos, en ocasiones, al estatuto de objeto, el cual sin embargo también pueden detentar. Así, los Cerros [*Tepe-mej*] son uno de los actuantes con mayor poder, considerados Gobierno, pues ellos pueden aparecer como “Patrones” o, analógicamente, habilitar despachos metahumanos “a la manera de un municipio”. Es por ello que en costumbre grande (de varios días) se hace una visita a alguno que lo ha pedido en sueños, edificando varios altares durante el ascenso y, al llegar a la cima, erigiendo uno específico para tales ocasiones: la bandera, en la que, a manera de la danza del palo volador, se cuelgan de un mástil gallinas y viandas dedicadas al Sol (González, 2019: 186-187).

Otra de las relaciones relevantes con agentes no humanos que se entrecruzan con la vida de los humanos, a la manera de una territorialidad co-creada, son las que se sostienen con Estrellas [*Sitlalimej*], quienes ofrecen protección y cuidados.²² Algunos entes pueden ser aprovechados, no sin cierta diplomacia, como sucede con los árboles [*kualmej*], quienes son objeto de respeto e interacción, lo que exige ser solícito para su utilización. Asimismo, y en esto existe franca intervención humana, las *kalmej* [casas], son partícipes de un ritual de apertura e incluso se les marca con una cruz en época de Carnaval [*Nanauatili*],

encajes sucesivos-, parece ser una unidad constitutiva de la ontología analógica y el indicador más seguro para identificarla. En ella, la intencionalidad y la corporeidad afloran en contadas ocasiones como entidades autónomas, distribuidas como lo están en cadenas de acoplamientos que casan lo material y lo inmaterial en todos los niveles de escala del microcosmos y el macrocosmos” (2012: 309). Si bien esta aproximación tiene muchas resonancias, no deseamos hacer una aplicación de la misma, sino articularla al registro etnográfico huasteco, aspirando con ello hacer manifiestas las habilidades cosmopolíticas de estos pueblos.

²⁰ Superficie topológica no euclidiana unilateral; es decir, en la que no se puede distinguir un afuera y un adentro. Este tipo de formalización es común en el psicoanálisis lacaniano.

²¹ Con las implicaciones patriarcales y heteronormadas que ello lastra.

²² Entre totonacos de la Huasteca incluso participan de rituales terapéuticos en los que son flechados (Trejo *et al.*, 2014: 69-71).

para que los entes ominosos que deambulan por las calles no ingresen o se queden acechando a quienes le habitan, tal como se hace con cuerpos humanos en su siempre riesgosa relación con malos aires. Todos estos existentes tienen la particularidad de ser signados en náhuatl por medio del plural para personas, es decir, con el sufijo *-mej*. Más aún, en *maseualsanili* para referirse a lo que nosotros podríamos denominar “naturaleza”, suelen ocupar la palabra *nochimej*, con el mismo sufijo, que podría traducirse como “todo lo vivo”, y que siendo consecuentes con lo que acabamos de describir tendría que incluir a Cerros, casas, estrellas y, por supuesto, a la Tierra (González, 2009: 172). Una naturaleza co-creada por la cultura nahua que, a su vez, le constituye como sociedad; una naturaleza que no sólo incluye al conjunto de existentes que componen lo vivo, sino que se afirma a través de las cualidades que hacen de ello *estar vivo*, lo que no se reduce a cuerpo orgánico alguno, sino al participar de las condiciones de personhood [*personhood*] y estatuto social que la antropología *maseual* considera pertinente y que esbozamos arriba a través del *tonalij*, el *yolotl* y el *chikaualistli*. Si la autoafirmación remite a la capacidad de los pueblos de proclamarse como existentes, la autodefinición establece que, por sí mismos, se determine quienes son las personas que le constituyen que, en este caso, no es otro que lo que el naturalismo llama territorio, confundiendo así este derecho con el de autodelimitación, condensándolos en uno sólo.

Una de las características más complejas que se encuentra en numerosas expresiones de pueblos de tradición mesoamericana es la ambivalencia y ambigüedad que opera en más de una de sus experiencias (Neurath, 2020). Los *maseualmej* no son la excepción y, en materia de malos aires, el patrimonio de un *Toteeko* cuenta también con un campo ominoso, como si existiese una simetría entre la esfera de los Patrones y lo *axkanajkuali* [no bueno], siendo el segundo menos poderoso, aunque siempre potente. Entre los recortes de malos aires que aparecen en todo proceso de limpieza, sea de carácter terapéutica o antes de iniciar una costumbre, se pueden identificar los cuerpos de papel de un Juez, un Comandante y un Policía del cementerio, los cuales tienen la característica de ser recortes pintados con tizones del fogón. Dentro de ellos está *Tlakatekolotl*, quien en ocasiones es identificado con el Diablo (literalmente “el Hombre Búho”). Recortes de papel de este tipo dan cuerpo a la Muerte [*Mikilistli*], a los malos aires de la Cruz [*Cruxejekatl*], del Cerro [*Tepejekatl*], de la Tierra “[*Tlalsolejekatl*], del Pozo [*Apanejekatl*], del Fuego [*Titlejekatl*] y los producidos en actos sexuales [*tlasolejekamej*], comunes en el monte, donde muchas relaciones furtivas tienen lugar. Visto así, el mundo nahua es uno acechado por numerosos riesgos que en nada apelan a uno estructurado entre

polos opuestos francamente definidos, sino más bien por entidades contradictorias cuya ambivalencia impone comportamientos reservados, respetuosos, a la manera en como hacen con no indígenas.

Entre las entidades más paradójicas que cohabitan el mundo *maseual* se encuentra una que al mismo tiempo es humana pero puede transformarse en no humano: el *naual*. Los recién nacidos deben portar un listón rojo en alguno de los brazos como halo protector al ser aún muy tiernos, “como el elote”. Ese mismo listón protege de *envidia*, enfermedad cuya etiología proviene de las pasiones que, al no ser controladas, producen malos aires que contaminan a quien es su objeto. Pero más aún, pues portar un listón no basta para mantenerles a salvo de entidades peligrosas, exige el desvelo de los padres noche a noche al menos hasta el cambio de día, pues de sobra conocido es que a media noche ronda un ave o bola de fuego por el cielo que roba niños “tiernos” y los devora. *Tsitsimitl* es su nombre, ente que a veces toma cuerpo de guajolote al quitarse las piernas a un costado del fogón.²³ Los nahuales entre pueblos de tradición mesoamericana se distinguen del *tonal* por ser transformaciones de un ser humano en animal, siendo el *tonal* una especie de *alter ego* animal o animal compañero que comparte la fecha de nacimiento de su pareja humana e, incluso, su destino.

Lo común es hablar sobre nahuales como seres análogos a *Tsitsimitl*, que comen niños y atacan a pobladores por la noche. Al ser existentes peligrosos, su evocación es poco frecuente y en muchos casos difícil. En Acatepec, Hidalgo, hemos podido constatar cómo una persona de la comunidad, cuyos antecedentes lo vinculan con actos de nahualismo –pues “se separó de su primera esposa al encontrarle brazos y restos de bebés entre las cosas de su marido”–, no le impide participar en costumbres, cumpliendo la función de cazador en la danza del tejón.²⁴ En ese mismo municipio se cuenta, entre varios relatos,²⁵

²³ Es la abuela de *Chikomexochitl*, quien intenta matarlo de diferentes maneras pero éste no sólo se salva, sino que termina con ella quemándola en un temazcal. Sus cenizas, al no ser depositadas por el sapo en el río, son los insectos que pican y que han dejado huellas en la piel del sapo como verrugas.

²⁴ Una danza en los costumbres agrícolas donde las mujeres portan una caña de maíz, encarnando una milpa, siendo un niño, con ropajes de tejón, quien les roba las mazorcas mientras es perseguido por otros que se presentan ataviados como perros guardianes. La danza concluye con la muerte del tejón, que es acorralado por los perros y ejecutado por el cazador, quien también lo ha seguido durante toda la ejecución. El cuerpo del tejón es presentado frente al altar del *xochikali*, despojándolo de su piel, con lo que también se desinvieste de ese estatuto al joven danzante.

²⁵ Agradezco a Teresita de Jesús Oñate la oportunidad de registrar estos relatos.

que hubo un sacerdote que llegó a ofrecer misa en una de las comunidades. Al ver que era noche decidió quedarse a dormir y regresar al otro día, así que las mujeres de la localidad le ofrecieron merienda. La dueña de la casa en la que pernoctaría tenía una mirada fuerte, la cual no apartó del sacerdote durante el tiempo que permanecieron despiertos. Cuentan que por la noche el presbítero se levantó al baño. Cuál fue su sorpresa que antes de salir al patio, frente a la puerta, encontró un ave muy grande que le impedía el paso y le acechaba amenazante. El sacerdote, asustado, tomó un palo que encontró y arremetió contra la cabeza del animal para espantarlo. Él no sabía lo que había pasado, más todo se despejó cuando encontró a su anfitriona con rastros de golpes a la mañana siguiente.²⁶

Sobre los nahuales existe una polémica que, además de estar rodeada de una estela de maldad y suspenso, desafía los mecanismos de la etiología y la curandería nahua, ya que en ellos no se opera una transmisión de algún *tonalij* a otro cuerpo, como sucede con los Patronos y los malos aires, sino que es el propio cuerpo humano el que ejerce una transformación. El debate radica en que dicho mecanismo es propio de sociedades donde el chamanismo se caracteriza por la transmutación que ejercen los especialistas rituales, como en la Amazonía, mientras que en las sociedades como la que nos ocupa, la curandería es más un medio que garantiza el intercambio y la siempre frágil cooperación de entidades diferenciadas jerárquicamente.²⁷ Y sin embargo, el nahualismo irrumpe en las caracterizaciones antropológicas, precarizándolas, dejando ver que las habilidades cosmopolíticas de estos pueblos saben hacer a despecho de ellas. Las poéticas y prácticas *maseual* desordenan el conjunto de lo dado y lo artificial en relación a lo natural y social, al sujeto y objeto, pero de forma sobresaliente, lo hacen bajo temporalidades inestables, consolidando y manejando evanescencias, por lo que su territorialidad podría pensarse como un esfuerzo permanente de sociabilidad ampliada.

²⁶ Hay versiones de este relato que presentan el mitema de un burro en lugar del ave. En muchas ocasiones estas experiencias sirven para dar un escarmiento a quienes salen del buen proceder comunitario, como los borrachos o bigamos. En Ixhuatlán de Madero, Veracruz, hemos tenido noticia de que los primeros suelen ser atacados por perros que se desvanecen al arrojarse sobre su presa, y los segundos son seducidos por hermosas mujeres que acaban siendo entes terroríficos. En Castilla a esta última la pueden evocar como “La Llorona”.

²⁷ Es por eso que Neurath propone para los huicholes una “ontología compleja”, que incluye un sistema de sacrificio e intercambio, criticando a su vez la univocidad con la que se piensan las ontologías políticas en antropología y filosofía clásica (2013: 22).

Por un mundo donde quepan muchos mundos _____

Iniciamos este trabajo haciendo ver que el derecho a la libre determinación en su vertiente autonómica implica otros derechos: el de autoafirmación, autodefinición, autodelimitación y autodisposición. Tal como intentamos describir, las prácticas de estos pueblos permiten ver no sólo el ejercicio concreto de los mismos, sino la complejidad en ello ocurre, pues si se consideran como afirmaciones performativas, es decir, desde la autodeterminación ontológica, las consecuencias son que, por ejemplo, la autodefinición de quienes le constituyen teje la autodelimitación territorial con numerosos existentes que forman parte de su colectivo, donde las personas que le constituyen son más que humanos, haciendo que la autodisposición incluya necesariamente políticas territoriales.

Para considerar los presupuestos ontológicos con los cuales operan los pueblos se debe intervenir a su vez en la propia noción de ontología que la tradición filosófica heredó, la cual ha sido a su vez subvertida en numerosos campos, como la teoría política y, de forma sobresaliente, los estudios feministas. En palabras de Eduardo Viveiros de Castro sería parte de una táctica cuya estrategia no es otra que la de simetrizar las afirmaciones prácticas de los diferentes pueblos:

[...] creo en el lenguaje de la ontología por una razón específica y, digamos, táctica. Actúa como una contramedida a un truco de desrealización frecuentemente jugado contra el pensamiento del nativo, que convierte este pensamiento en una especie de fantasía sostenida, reduciéndole a las dimensiones de una forma de conocimiento o representación, es decir, a una “epistemología” o una “cosmovisión”. Como si lo que hay que saber o ver ya se haya decidido de antemano, y se haya decidido, por supuesto, a favor de nuestra ontología. Entonces, la noción de ontología no se evoca aquí para sugerir que todo pensamiento, ya sea griego, melanesio, africano o amazónico, expresa una metafísica del ser, sino para subrayar el hecho de que todo pensamiento es inseparable de una realidad que corresponde a su exterior. Esto significa que la democracia epistemológica profesada generalmente por la antropología, al proponer la diversidad cultural de significados se revela como tantas otras democracias con las que estamos familiarizados, altamente relativa, ya que se basa en “última instancia” en una ontología absoluta, monarquía, donde se impone la unidad referencial de la naturaleza. (Viveiros de Castro, 2019: 12)

Por más que se acote la autonomía a alguno de los derechos que implica, no se puede escindir del complejo relacional que hace de ella una también

territorial. No hay autonomía alguna que prescinda de la autodeterminación ontológica que los pueblos ejercen en su día a día, en un habitar cuyas relaciones serían inimaginables sin el rastro que materializan en paisajes, en medios de subsistencia, en diversidad e innovación permanente. En este sentido, la creatividad de los equipos jurídicos que acompañan a las resistencias territoriales puede extraer enseñanza de los pueblos y ejercer, como ellos, habilidades cosmopolíticas, o lo que Isabelle Stengers entiende por un ralentizamiento en las formas en que las ciencias modernas responden a cada situación como si fueran un caso más, haciéndoles parte de un orden general, organizando incluso los posibles (2014). Una apuesta cosmopolítica aspiraría a hacer de toda situación concreta algo irreconocible fuera de ella, poniendo en suspenso los compromisos de nuestras ciencias jurídicas modernas para, con el conjunto de quienes están concernidos, en un segundo movimiento, articular marcos inéditos, friccionándolos, sin duda, pero también indianizándolos.²⁶

Si las defensas territoriales han de jugarse también en el campo jurídico, no podemos obviar que aún con la estrechez que imponen las leyes vigentes en este país, del brazo del saber hacer de los pueblos, tal como constatamos en sus prácticas de conocimiento, la libre determinación implica el respeto a las formas de hacer y devenir en un colectivo que incluye al territorio. Despojar el territorio de los pueblos es una violencia a gran escala, un agravio en el corazón mismo de sus condiciones de existencia, no hay forma de restitución, no hay reparación posible, por lo que se exige única y exclusivamente respeto a sus modos de hacer y hacerse en el pleno ejercicio de sus derechos.



²⁶ Para Anna Tsing las fricciones no tienen una consistencia negativa en sí mismas, por el contrario, posibilitan en no pocas ocasiones empalmes productivos (Tsing, 2013: 194).

REFERENCIAS

Clastres, P. (2011) "De qué se ríen los indios" en *La sociedad contra el Estado*, traducción: Paco Madrid. Barracas: Cooperativa Editorial Tierra del Sur, pp. 129-152.

Dehouve, D. (2007) *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: UAG / CEMCA / Ambassade de France au Mexique / INAH / Plaza y Valdés (Antropología e Historia), 325 p.

Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura* [2005], traducción: Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu (Antropología), 619 p.

Deleuze, G. (2006) *Diferencia y repetición* [1968], traducción: María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu (Biblioteca de Filosofía), 464 p.

Diario Oficial de la Federación (2001, 14 de agosto). Disponible en: https://www.dof.gob.mx/index_113.php?year=2001&month=08&day=14#gsc.tab=0 (consulta: 10 de junio de 2022).

Escobar, A. (2000) "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o posdesarrollo" en Andreu Viola (comp.), *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*, traducción: Albert Álvarez. Barcelona: Paidós (Studio, 137), pp. 169-216.

Gell, A. (2016) *Arte y agencia. Una teoría antropológica* [1998], traducción: Ramsés Cabrera. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb (Paradigma Indicial / Serie Arte, Estética e Imagen).

Gómez Martínez, A. (2002) *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*. México: CONACULTA (Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca), 165 p.

González González, M. (2009) "Cuerpos de maíz. Presencia de *Chikomexochitl* entre los nahuas de la Huasteca meridional" en *Diario de Campo*, Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos, C. Morales Valderrama y C. Rodríguez Lazcano (coord.), Suplemento Núm. 52, enero-febrero. México: CONACULTA-INAH, pp. 166-175.

_____ (2019) *Maseual ojtli. Grafías de la diferencia nahua en la Huasteca meridional*. México: Navarra / CPL / CEDICAR / IVEC, 301 p.

_____ (2022) *¿Mundos en disputa? Antagonismos y geotopoder en el extractivismo petrolero de la Huasteca meridional*. Tesis de doctorado en desarrollo rural, directores: Violeta R. Núñez Rodríguez y Luciano Concheiro Bórquez. México: UAM-X, 444 p.

Harvey, D. (2004) "El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión" en *Socialist Register*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 99-129.

Lévy, J. y M. Lussault (dirs.) (2003). *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, traducción: Jerónimo Díaz Marielle. Berlín y París, pp. 907-912.

Liffman, P. (2017) "El agua es de nuestros hermanos mayores. La cosmopolítica antiminería de los *wiraritari* y sus aliados" en Gilhem Olivier y Johannes Neurath (eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*. México, IIE / IHH-UNAM, pp. 563-588.

López Bárcenas, F. (2011) "Las autonomías indígenas en América Latina" en *Pensar las autonomías*. México: Bajo Tierra / Sisifo, pp. 71-106.

_____ (2015) *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas / Unión de Cooperativas *Tosepan Titataniske* / IMDEC / CECCAM, 150 p.

Mancano Fernandes, F. (2009) "Territorio, teoría y política" en Fabio Lozano Velásquez y Juan Guillermo Ferro Medina (eds.), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, pp. 35-62.

Neurath, J. (2013) *La vida de las imágenes. Arte huichol*. México: Artes de México / CONACULTA, 151 p.

_____ (2020) *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb (Paradigma Indicial / Arte, estética e imagen), 173 p.

Questa, A. (2022) "El silencio presente y la ausencia rumorosa. Diversidad, contradicción e incertidumbre entre los maseual de la Sierra Norte de Puebla" en Laura Romero (coord.), *Volver al chamanismo: la oscuridad, el silencio, la ausencia*. Ciudad de México: UDLAP / UIA, pp. 148-184.

Rodríguez Wallenius, C. (2015) *Geopolítica del desarrollo local*. México, UAM-X / Itaca, 255 p.

_____ (2020) *Defender los territorios frente al despojo. Luchas socioambientales y disputas de proyectos de sociedad en México*. México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, 234 p.

Sandstrom, A.R. (1991) *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary indian village*. Norman, The University of Oklahoma Press (The Civilization of the American Indian Series), 420 p.

_____ (1998) "El nene lloroso y el espíritu del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca Veracruzana" en Jesús Ruvalcaba Mercado (coord.), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*. México: CEMCA / IPN / UACH / CIESAS / CIH de San Luis Potosí / INI, pp. 59-94.

Sandstrom, A. y P. E. Sandstrom (1986) *Traditional papermaking and paper cult figures of Mexico*. Norman and London, The University of Oklahoma Press, 327 p.

Stengers, I. (2014) "La propuesta cosmopolítica" en *Pléyade*, Núm. 14, traducción: Ernesto Feuerhake. Centro de Análisis e Investigación Política, julio-diciembre, pp. 17-41.

Trejo Barrientos, L., González González, M. y Lazcarro Salgado, I. (2012) "El problema económico de los existentes. Apuntes a la dinámica corporal de la Huasteca meridional" en *Diario de campo*, Nueva época, Núm. 8, abril-junio. México: CONACULTA-INAH, pp. 22-26.

_____ (2014) "Cuerpo y curanderos en la Huasteca meridional. La economía de los existentes" en *Ciencias*, Núm. III-III2, octubre de 2013-marzo de 2014. México: Facultad de Ciencias-UNAM, pp. 122-127.

Trejo Barrientos, L. et al. (2009) "Cuando el otro nos comprende: los retos de la interculturalidad ritual" en *Cuicuilco*, Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Nueva época, Vol. 16, Núm. 46. México: ENAH-INAH-CONACULTA, mayo-agosto, pp. 253-274.

_____ (2013) "Especialistas del umbral. Don e intercambio en el chamanismo del sur de la Huasteca" en *Los sueños y los días: chamanismo y nahualismo en el México actual. IV. Pueblos nahuas y otomíes*, Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas (coords.). México: CONACULTA-INAH (Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México), pp. 203-274.

_____ (2014) *Sonata ritual. Cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional*. México: CONACULTA-INAH (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos), 472 p.

Tsing, A. L. (2013) “La selva de las colaboraciones” [2005], traducción: Carlos Martín Ramírez, en Montserrat Cañero Rodríguez (ed.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*, Madrid: Trotta (Estructuras y Procesos / Antropología), pp. 266-298.

Viveiros de Castro, E. (2019) “And” [2003], discurso de la cena “Anthropology and Science”, 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth (14 de Julio) en *Manchester Papers in Social Anthropology*, 7. Traducción: Andrés Laguens.

Wagner, R. (1981) *The invention of culture* [1975]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 168 p.

_____ (2013) “La persona fractal” [1991], traducción: Montserrat Cañedo Rodríguez, en Montserrat Cañedo Rodríguez (ed.), *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta (Colección Estructuras y procesos / Serie Antropología), pp. 83-98.