

El concepto de territorio como debate desde la investigación y la resistencia¹

The concept of territory as a debate from research and resistance

O conceito de território como debate a partir da pesquisa e da resistência

JORGE SEBASTIÁN GALVIS PARRA

Resumen: El presente texto aborda al concepto de territorio a partir de los debates sobre su significación en diferentes experiencias de investigación. Para esto, parte de explorar la relación entre tiempo histórico, memoria, espacio, cosmovisión, identidad, resistencia y autonomía, como elementos que estructuran este debate, tomando como referencia diferentes experiencias de investigación que indagan la configuración de las luchas por la tierra y el territorio por parte de procesos organizativos indígenas en Colombia y México.

Palabras Clave: Territorio, memoria, identidad, transversalidad.

Abstract: This article addresses the concept of territory based on debates about its meaning in different research experiences. To do this, it explores the relationship between historical time, memory, space, identity, resistance and autonomy, as elements that structure this debate, taking as reference different research experiences that investigate the configuration of struggles for land and territory by indigenous organizational processes in Colombia and Mexico.

Keywords: Territory, memory, identity, transversality.

Resumo: Este texto aborda o conceito de território a partir de debates sobre o seu significado em diferentes experiências de pesquisa. Para isso, parte de explorar a relação entre tempo histórico, memória, espaço, cosmovisão, identidade, resistência e autonomia, como elementos que estruturam esse debate, tomando como referência diferentes experiências de pesquisa que investigam a configuração das lutas pela terra e pelo território no interior dos processos organizacionais dos povos indígenas na Colômbia e no México.

Palavras-chave: Território, memória, identidade, transversalidade.

Hablar de territorio es alimentar de manera activa el debate sobre la relación existente entre los elementos del entorno geográfico y del paisaje, incluido su valor simbólico, y el territorio vinculado a los procesos productivos, políticos, educativos y de resistencia cultural por parte de los diferentes sujetos y entidades que cohabitan un mismo territorio, quienes asumen de manera explícita que existe una discusión activa y constante sobre el concepto de territorio que se habita. Este artículo busca abordar esta discusión, principalmente, como objeto de controversia entre posturas heterogéneas o divergentes, entre sujetos y entidades que habitan un espacio común.

¹ El presente texto hace parte de la investigación que desarollo actualmente como estudiante del Doctorado en Estudios Latinoamericanos, en el Programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM.

En este sentido, tomaré como punto de partida los textos *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia* (PEBI–CRIC. 2004), *¡Somos Tosepan! 40 años haciendo camino* (Unión de cooperativas Tosepan 2018) y *Códice Masewal. Plan de vida Tikochitah tisentekitiskeh ome powal xiwit-Soñando los próximos 40 años*, partes 1 y 2 (Unión de cooperativas Tosepan 2021A; 2021B), y la experiencia investigativa de autores como Joanne Rappaport (1982; 2000; 2007), Beatriz Nates (2011), Pierre Beaucage y Xanath Rojas (Beaucage y Rojas 2022), cuya práctica investigativa ha sido desarrollada en colaboración con integrantes de diferentes pueblos indígenas en México y Colombia, e investigadores indígenas de diferentes pueblos en Colombia y México, como Abelardo Ramos (Rappaport y Ramos 2005), Inocencio Ramos (s/f), y Floriberto Díaz Gómez (Robles y Cardozo 2007), entre otros.

En adición a esto, y como punto de partida para problematizar las acepciones sobre el territorio presentes en la literatura académica, se abordará principalmente la propuesta de transversalidad de espacios en las que confluyen Renato Ortiz (1998) y Arturo Escobar (2014) en los textos *Otro Territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*, y *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, respectivamente; y el enfoque sobre la historia propuesto por Reinhart Koselleck (2001) presente en el texto *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, donde se busca responder a la discusión acerca de la linealidad o circularidad del tiempo desde el planteamiento de que “los tiempos históricos constan de varios estratos que remiten unos a otros y sin que se puedan separar del conjunto” (Koselleck 2001: 36).

Partiendo de esto, el presente texto está divido en tres apartados: 1) Territorio como transversalidad, enfocado en presentar los elementos fundamentales que se utilizarían desde la literatura abordada. 2) Cosmovisión y resistencia, enfocado en exponer las formas en que es problematizada la teoría abordada desde la acción de los procesos indígenas en América Latina, haciendo énfasis en los casos de Colombia y México. Y 3) Corazonar/Co-Razonar: Cosmovisión e intersubjetividad, enfocado en explorar cómo los términos locales y la teoría subsecuente son abordados desde la investigación académica, y cómo pueden servir de puente para el diálogo en contextos de investigación académica y no académica.

EL TERRITORIO COMO TRANSVERSALIDAD

Desde la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske² en México, se plantea que: “Los nombremos tierra o los nombremos territorio, el despojo y la defensa de los lugares que ancestralmente ocupamos y de los recursos de los que nos mantenemos, son realidades permanentes. Una batalla interminable que de tanto en tanto se hace más fuerte” (Unión de Cooperativas Tosepan 2018: 14). En este mismo sentido, desde el Programa de Educación Bilingüe Intercultural -PEBI- del Consejo Regional Indígena del Cauca -CRIC³, al exponer parte de sus logros políticos frente al estado colombiano a inicios de la década del 2000, explicaban que “... el reconocimiento constitucional de las Entidades Territoriales Indígenas, su reglamentación y conformación, son de cierto modo la continuidad de la lucha por la tierra que hace más de tres décadas se iniciara”. (PEBI-CRIC 2004: 29)

Esto lleva entonces a la pregunta sobre la influencia de la lectura del tiempo y la imposición de la linealidad histórica para abordar, desde la investigación, las formas de acción colectiva de los pueblos indígenas y de sus procesos organizativos, pregunta que no puede estar desligada de las formas en que, desde ámbitos académicos y no académicos, se asume el entendimiento del tiempo y, por lo tanto, de la presencia de los individuos en el territorio, y de la transversalidad de elementos de análisis que parten desde posturas epistémicas diversas en el debate sobre la construcción y representación del concepto de territorio.

En este sentido, Koselleck (2001) plantea la necesidad de dilucidar las condiciones antropológicas de posibilidad de las experiencias, y su capacidad metodológica, para poder identificar la relación entre método y experiencia dentro de la práctica de la investigación histórica en el proceso de búsqueda del conocimiento, teniendo en cuenta a la experiencia como elemento enmarcado en la pugna teórica que se remite al inicio de la modernidad entre vivencia como práctica y acción, y la experiencia como investigación acerca de la recurrencia, repetición y modificación de conductas sociales, políticas o culturales (Koselleck 2001).

² La Unión de Cooperativas Tosepan, es un proceso organizativo presente en la sierra norte del Estado de Puebla en México en el cual participa población campesina e indígena de los pueblos masehual y tutunaku, y cuyo enfoque se centra en la producción y comercialización de productos locales, y en el desarrollo de ejercicios políticos, educativos y de resistencia indígena y campesina a través de diversas cooperativas, para hacer frente a la minería y políticas públicas que van en detrimento de la diversidad epistémica y ontológica de los pueblos indígenas en la Sierra Norte del Estado de Puebla en México.

³ El Congreso Regional Indígena del Cauca, es un proceso organizativo de origen indígena fundado en 1971 bajo la premisa de “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía” y conformado por los pueblos ampiuille, kishu, polindara, nasa, misak, epedara-siapidara, yanakuna, inga, kokonuko, totoroéz y embera chami.

Teniendo en cuenta esto, Koselleck plantea el desarrollo de la discusión entre circularidad y linealidad del tiempo, mediada a partir de la manera de percibir, entender y describir del tiempo, y su extensión o distención en relación con los puntos de inflexión temporales elegidos por los historiadores como elementos transformadores en distintos ámbitos de las sociedades, y sobre los cuales la historia debe explorar. Es decir, la exploración teórica sobre las correlaciones existentes entre la experiencia y la acción dentro del entramado social, cultural y político en los diferentes estratos de entendimiento del tiempo, para la identificación del desarrollo de transformaciones que pueden ayudar a consolidar la construcción del conocimiento, que parte, además, de la transversalidad existente entre la percepción de unicidad (costumbre y tradición), de vivencia (sorpresa ante variaciones de las acciones en el espacio) y de los vestigios de la memoria que contrastan con la vivencia actualizada de la acción, que llevan a consolidar la posibilidad de repetición (y transformación) de elementos históricos.

Partiendo de esto, y con la intención de observar la transversalidad de elementos de análisis para abordar el concepto de territorio y cómo es abordado desde los procesos de investigación académica, en las siguientes páginas se presentarán diferentes postulados académicos relacionados con diferentes elementos conceptuales como lo son la identidad, la globalización, la experiencia y la territorialización, con la intención de entender cómo se tejen estos elementos con los planteamientos teóricos con los que he tenido la oportunidad de acercarme en diversos escenarios de investigación junto a las comunidades indígenas de México y Colombia⁴. Estos planteamientos teóricos, que no están ligados estrictamente al ámbito académico, parten de posturas epistémicas divergentes mas no necesariamente ajenas al mundo occidental, en el sentido de la relación de la población con las instituciones y el aparato estatal.

Ahora bien, ya con esto considero relevante la propuesta planteada por Renato Ortiz (1998) al respecto del concepto de territorio, en la cual aborda al territorio desde el análisis sobre la modernidad, la globalización y la identidad, y expone la necesidad de “considerar el espacio como un conjunto de planos atravesados por procesos sociales diferenciados” (Ortiz 1998: 34) que operan jerárquicamente como “líneas de fuerza” en una constante pugna y negociación entre ellas.

Ortiz parte de asumir que hay un debate sobre la globalización, que “es al mismo tiempo una reflexión sobre la contemporaneidad y una discusión sobre las ciencias sociales” (Ortiz 1998: xv-xvi), y plantea que hay tres dimensiones distintas para abordar el territorio en términos de globalización: Lo local, donde se involucran

⁴ Particularmente, voy a remitirme al acercamiento investigativo de tipo etnográfico, desarrollado en diferentes momentos y espacios comunitarios junto a comuneros indígenas de los pueblos nasa, en el suroccidente colombiano, y masehual, en la Sierra Norte del Estado de Puebla en México.

historias particulares de cada localidad; lo nacional que redefinen las historias locales en relación a una identidad más amplia; y por último, la mundialización de la cultura, una dimensión global que actúa como proceso que trastoca los escenarios locales y nacionales. (Ortiz 1998: 34-35)

En este sentido, según Ortiz

la mundialización de la cultura y, en consecuencia, del espacio, debe ser definida como transversalidad. (...) no existe una oposición entre local/nacional/mundial. Esto lo percibimos al hablar de lo cotidiano. (...) [que] parece asociarse usualmente apenas a los hábitos arraigados en el espacio de las localidades. Se trata, sin embargo de una ilusión. Tanto lo nacional como lo mundial sólo existen en la medida en que son vivencias (Ortiz 1998: 35)

Esta explicación, integra al tema del territorio a través de lo local, lo nacional y lo mundial, desde un análisis actualizado, es decir, desde el momento específico de su análisis y asumiendo a las particularidades del momento como elementos derivados de una construcción ordenada desde *una lectura lineal* de las acciones humanas, más allá de la vivencia, como sorpresa ante la transformación del espacio, dejando de lado la posibilidad de asumir al tiempo y a la memoria, como un procesos derivados del devenir y construcción constante en la cual quepa la posibilidad de transformar las visiones sobre el pasado y enfocadas únicamente en una perspectiva de futuro y desarrollo, derivadas de la modernidad.

Lo anterior remite nuevamente al tema de cómo es entendido el tiempo y cómo se desarrollan las acciones humanas frente a la diversidad cultural de los pueblos que habitan un mismo espacio, ante lo cual considero relevantes los aportes de James Jasper (2012) sobre la “experiencia vivida” como tema relevante en contextos de movilización dentro de un entramado político y social específico, y la necesidad de atender de manera cuidadosa la dimensión política y emocional de los actores que se movilizan, entendiendo a los actores como los individuos o grupos humanos capaces de llevar a cabo transformaciones en la forma de concebir, definir y conceptualizar elementos políticos, sociales o culturales para la construcción y transformación de sus objetivos de movilización frente a una figura de poder. Es decir, Jasper plantea la necesidad de tener en cuenta la emocionalidad y las formas de transformación interna de los objetivos dentro de contextos de movilización y acción en la relación política entre un individuo o grupo social, y las figuras o entidades políticas que detentan poder frente a ellos con relación a una temática particular.

Esta relación debe ser abordada por los investigadores, dice Jasper, con “Una atención etnográfica cuidadosa sobre aquellos que se movilizan (y sobre los que no lo hacen) en la acción política [ya que éste] es el primer método para entender la interacción social de los puntos de vista de los actores” (Jasper 2012: 36). Este acercamiento sobre la interacción, parte de entender que las relaciones entre los

distintos actores de un proceso social no determinan la interacción entre ellos en términos de los objetivos de movilización, y que la vivencia, como elemento que integra emociones frente a la acción y frente a la expectativa del resultado, ayudan a significar la misma acción en el mundo y sus transformaciones (Jasper 2012: 35-36).

La transformación, enunciada de esta forma (teniendo en cuenta a Jasper y Koselleck, y en relación con la transversalidad expuesta por Ortiz), implica entender la modernidad como un proceso de constante actualización de sus límites, que ya no están guiados por el entorno físico, sino que se construyen a partir de una constante dinámica de superposición de paradigmas identitarios en las tres dimensiones en que actúa, y se evidencia en la vivencia de la territorialización y la desterritorialización que, en consonancia con los planteamientos de Beatriz Nates (2011), se define a partir de la construcción de categorías y clasificaciones sobre el tiempo, el espacio y las acciones, que parten de la cosmovisión y se evidencian en los planos espacial, político y conceptual, en relación con otras experiencias de ser y existir en el mundo. Lo que resulta en que los hechos culturales, las acciones sociales y las demandas políticas se desarrolle en un ir y venir de actualizaciones frente al lugar y el tiempo, más allá del espacio donde se haga “real” la experiencia, y más allá de la pretensión de homogeneidad y desarrollo unidireccional en los ámbitos histórico, político o cultural.

Sumado a esto, Arturo Escobar, en el texto *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo. Territorio y diferencia* (2014), plantea que, para acercarse a los procesos de los movimientos sociales es necesario partir de tres dimensiones interconectadas entre ellas. En primera medida, la “dimensión de la tierra”, sobre la cual plantea que recaen premisas ontológicas particulares relacionadas con los procesos históricos de poder presentes en las comunidades; una segunda dimensión que denomina “transición ecológica y cultural profunda”, que parte del cuestionamiento sobre la premisa acerca de la dualidad entre naturaleza y cultura, propia de la modernidad, y se enfoca en la identidad, tanto desde el ámbito de la auto referenciación de los pueblos en el ámbito nacional particular, como de la misma problematización de la vida dentro del plano ontológico de cada pueblo.

Como última dimensión, plantea el “Paradigma de relocalización”, que expone a través de una propuesta de trabajo denominada *Espacio Transiciones* como plataforma “para la construcción del pensamiento, investigación y praxis para las transiciones hacia el pluriverso” (Escobar 2014: 19), el cual aborda desde la experiencia de los Procesos de Comunidades Negras en Colombia, y que expone como un “espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (Escobar 2014: 88) de diversos grupos culturales, entendiendo que “el territorio no se ve tanto en términos de ‘propiedad’ (...) sino, de apropiación efectiva mediante prácticas

culturales, agrícolas, ecológicas, económicas, rituales, etc. (...) [El territorio] no tiene 'fronteras' fijas, sino entramados porosos con otros territorios." (Escobar 2014: 90)

Ya con esto, según Escobar es posible observar al territorio como un elemento conceptual que se hace efectivo o palpable, a través de la práctica, de acciones políticas, sociales o culturales de un grupo o individuo en concreto, y se manifiesta a través del debate con las prácticas de otros grupos o individuos, en un espacio tiempo concreto. Construyendo así, diferentes niveles de interacción no superpuestos, pero interrelacionados a través de la reconfiguración constante de las identidades y de la puesta en práctica de mecanismos de diálogo entre ontologías diversas.

El territorio se presenta entonces a través de la delimitación de tres dimensiones: en primer lugar, como un plano que parte de la particularidad; en segundo lugar, como un plano comunitario o social, ligado a la nación como espacio de delimitación política y donde se aborda el tema de la diversidad ontológica; y, finalmente, como un plano virtual más amplio que permea las relaciones entre las otras dos dimensiones.

Estos planos territoriales, además de estar referenciados de manera conceptual más que física, están tejidos a través de la identidad, la naturaleza y la cosmovisión, son presentados por los autores como espacios de confrontación dentro del paradigma de la modernidad, y condensados en lo que respecta al presente, dentro del entramado político y social del capitalismo neoliberal de los últimos tiempos.

Un entramado que, como lo expone María Jaidopulu Vrijea (2016) en su propuesta de aproximación y "encuentros de cotidianidad" en el texto *Para mirar lo invisible: una aproximación a la dinámica de la vida cotidiana*, parte de abordar el concepto de tiempo-espacio a partir de la delimitación de períodos de tiempo y de explorar cómo se desarrolla la construcción colectiva del tiempo y del espacio, constituidos a través de las prácticas, las cuales a su vez son definidas y se definen a través de las representaciones simbólicas, producto de los procesos históricos, y las vivencias, que define como "los pensamientos y los sentimientos producto de y definidos por los tiempos-espacios".

En este sentido, se hace relevante la vivencia como elemento con posibilidad de definir el espacio-tiempo, ya que

Prácticas, representaciones y vivencias comunes crean grupos sociales con cotidianidades similares (...). Las relaciones entre los diversos grupos incluyen también desencuentros y choques y están inmersos en una complicada red de geografías de poder" (Jaidopulu 2016: 139).

En este sentido, se afirma una pugna por la identidad, que no parte de la concepción de una razón universal, si partimos desde la vivencia y la cotidianidad, y es entendida como acepción de confrontación entre ontologías diversas en el entramado de la

modernidad. Y, por lo tanto no acepta la visión de mundo uniforme y unidireccional impuesta por la herencia epistémica y ontológica imperial europea, la cual se consolida desde la visión de una única realidad basada en la dualidad entre naturaleza y cultura y se “desarrolla” en relación a los postulados del liberalismo europeo “bajo el léxico impositivo del individuo, la racionalidad, la eficiencia, la propiedad privada y, por su puesto, el mercado” (Escobar 2014: 117).

Estos postulados, que se enmarcan con base en las relaciones de intercambio desde una perspectiva Europea y liberal, son rebatidos por las vivencias de los pueblos con ontologías alternas de cosmovisiones no europeas, que configuran a la modernidad a partir del desarraigó y la movilidad (Ortiz 1998: 37-42) como “la primera civilización que hace de la desterritorialización su principio. Es des-centrada (...) y privilegia la deslocalización de las relaciones sociales” (Ortiz 1998: 41).

Esta visión de modernidad, en pugna, desterritorializada, móvil y transitoria, integra entonces las visiones no hegemónicas sobre cosmovisión y ontología, de forma similar en que expone Rappaport, quien hablando de los nasa, decía que “los paeces modernos⁵ no están aculturalizados, sino que simplemente son diferentes de lo que eran sus antepasados ya que su tradición -la cual está viva y no fragmentada- encuentra sus fundamentos en las necesidades modernas y no antiguas” (Rappaport 1982: 229).

Esto, considero que aplica no solo a los nasa, sino a la totalidad de pueblos con pensamientos diversos que interactúan los territorios dentro del paradigma de la modernidad, en lo que Arturo Escobar enuncia como “pluriverso”: una diversidad de territorialidades que se relaciona a través de debates teóricos, luchas sociales y confrontaciones en el plano físico y espiritual a través de la diversidad de cosmovisiones (Escobar 2012: 66, 147). Concepto que es necesario abordar teniendo en cuenta su acepción desde diferentes tradiciones conceptuales.

COSMOVISIÓN Y RESISTENCIA

Ahora bien, López Austin (2015), describía a la cosmovisión como la forma en que es entendido el universo por un grupo humano a partir del empalme, o suma, entre el estudio físico del universo en su conjunto –cosmología– y la búsqueda de explicación sobre el origen del universo –cosmogonía– (López Austin 2015: 49), lo que refiere a

⁵ Paeces fue la forma en que fueron denominados los indígenas nasa desde la época del contacto con Europa. Sin embargo, en las últimas décadas, este pueblo decidió reivindicar el nombre nasa para identificarse como pueblo, que significa gente, persona o ser vivo en su lengua, el nasa yuwe (lengua de la gente).

una relación intrínseca entre las leyes que rigen el universo y los modelos que buscan explicar las razones de estas leyes, sean o no comprobables empíricamente.

Por su parte, Catharine Good (2015), en su texto *Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica* presente en el libro Cosmovisión Mesoamericana (López Austin 2015) plantea que

La cosmovisión es un concepto amplio que postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, del mundo sobrenatural, del mundo social humano, y de la interrelación entre ellos. He considerado esto como una lógica cosmológico-social, o como un modelo fenomenológico. La cosmovisión en su expresión empírica no es inmutable, eterna o preexistente; más bien surge en un contexto histórico, social y específico, y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas sociopolíticas. Por eso podemos hablar de cosmovisiones en plural. (Good 2015: 141)

Sumado a esto, el CRIC, desde su programa de Educación Bilingüe Intercultural -PEBI-, presenta un enfoque sobre el concepto de cosmovisión que parte de los debates sobre cómo se aprende y vivencia el mundo en relación con el proceso de construcción organizativa desarrollada a través de las últimas décadas, y lo expresa de la siguiente forma:

La cosmovisión no la entendemos como una forma innata para mirar el mundo. Es decir, la cosmovisión no es el conjunto de rituales, de tradiciones orales y prácticas culturales de cada pueblo: no es folclor. Tampoco la podemos entender como una posición mística, porque es mucho más. La cosmovisión no se equipara a la religión, porque una cosa es el manejo de la espiritualidad y otra es la visión integral del mundo. La cosmovisión abarca ambos aspectos, mientras que la religión sólo se ocupa de la primera. La cosmovisión es el proceso de creación de dispositivos para analizar el mundo y actuar en él. Eso es lo que hoy llamamos metodología y política. En parte está enraizada en las vivencias de un pueblo, en los saberes milenarios que tiene. Pero también se nutre de los hechos del presente y de herramientas apropiadas de afuera (...). En este sentido, no se puede hablar de la cosmovisión hoy día sin que relacionarla con el proceso político-organizativo y en el contexto de la construcción de la educación propia. (PEBI-CRIC 2004: 83)

Esto, dialoga con los postulados expresados por Ortiz y Escobar, expuestos en el apartado anterior, y ayuda a entender cómo se enmarca la cosmovisión como un elemento constitutivo de la acción en el mundo en diferentes planos interrelacionados y evidentes dentro del entramado político organizativo donde interactúan los pueblos de herencias alternas a la experiencia política europea.

Esta interacción se manifiesta en los procesos de resistencia política, jurídica y social, a través de mecanismos de acción colectiva frente a las políticas de estado a los cuales se adscriben, a través de las organizaciones políticas y sociales de las que hagan parte estos pueblos, pero además, dentro de los mecanismos desarrollados a partir de sus saberes milenarios, estos últimos, vivenciados en sus prácticas políticas, sociales y culturales.

En este sentido, planteo que las sociedades con ontologías diversas integran el modo de producción capitalista a sus dinámicas culturales y políticas internas, transformándolo a partir de las interacciones con otras formas de entender el mundo y la realidad, en contraposición con posturas que plantean que el modo de producción capitalista incorpora a las “sociedades vernáculas” al sistema de relaciones universales cuando entra en contacto con ella, subordinándolas a la lógica de la valorización del valor, como lo exponen Rodrigo Hernandez y Rodolfo Oliveros en el texto *Hacia una modernidad no capitalista* (Hernández y Oliveros 2016).

A este respecto, Hernández y Oliveros, describen las siguientes etapas a través de las cuales los grupos económicos campesinos y rurales se subsumen al modo de producción capitalista: En primer lugar, se desarrolla la *integración al mercado*, es decir, cuando el valor de cambio se regula y se reduce en relación a la creación de necesidades de intercambio de productos que antes no eran necesarios. Una segunda etapa es la *Subordinación al capital especulativo*, que lleva al endeudamiento a través de préstamos. Como tercer punto se da la *Superexplotación de la fuerza de trabajo*, en la cual se paga por debajo del valor porque la reproducción de la fuerza de trabajo se genera en la unidad doméstica. Y finalmente, se desarrolla la *Disociación de los campesinos de sus medios de producción*, en la cual la tierra es vista ya como propiedad privada y al campesino o trabajador rural como fuerza de trabajo libre, desarraigado (Hernández y Oliveros 2016).

A partir de esto, los autores plantean que

frente a este proceso en el cual la reproducción social, de estar guiada por la producción de valores de uso, se reorienta hacia la acumulación, las sociedades vernáculas generan mecanismos de resistencia y rebeldía que se afirman como una forma antimodernidad, que en realidad sería la afirmación de una modernidad alternativa a la dominante. (Hernández y Oliveros 2016: 72).

Esta modernidad alternativa, o en resistencia, según estos autores se construye siguiendo la propuesta de Lenkersdorf (1996), como una relación intersubjetiva social y con la naturaleza en la que “se encuentra la concepción de tierra como fuente de vida, como madre y no como una mercancía más del mercado capitalista” (Hernández y Oliveros 2016: 74).

Sobre este tema, Floriberto Díaz Gómez, intelectual indígena del pueblo Ayuukjá’áy⁶ planteaba que

La relación materno-filial entre la tierra y nosotros la gente, no es un asunto metafísico, espiritual, algo imaginario; es una relación material, real, existente. Por eso, entre los indígenas no podemos concebir una religiosidad abstracta, sino concreta y simbólica,

⁶ El pueblo Ayuukjá’áy o mixe, como se les conoce popularmente a partir de la malversación de la palabra “Mixy” (hombre) por parte de los europeos para denotar a la totalidad de personas hablantes de la lengua Ayuuk, ubicados principalmente en el noroeste del estado de Oaxaca en México.

pero sin quedarnos solamente en la materia sino trascendiendo en lo profundo de la misma (Robles y Cardoso 2007: 47-48).

En este mismo sentido, Yu'cta Musse, intelectual nasa perteneciente al CRIC plantea que

cuando uno habla en nasa yuwe⁷ con los abuelos, el abuelo nunca le va a decir “mi tierra”, jamás, él dice “yo soy tierra” porque uno es parte, o sea yo soy muy consciente que yo soy lo que realmente la creación quiso que yo fuera⁸, entonces uno no puede decir, pensado desde afuera, “es mi tierra”, cuando yo hablo de defender sencillamente existo y defender significa vivenciar eso que al pueblo se le concedió desde su origen, (...) entonces somos en la memoria, en la cosmovisión de nosotros, nacimos de la tierra, pues a ella la debemos, por eso nosotros decimos madre tierra, porque ella nos parió, sigue pariendo, sigue dando de comer, y a ella se vuelve, por eso se convierte en casa misma, nosotros no vamos pa ningún lado, nacimos aquí y aquí nos quedamos, y cuando seamos viento entonces vamos a seguir apareciendo por ahí en las melodías, para la otra generación que va retomando.⁹

Ahora bien, lo anterior, nos remite a observar entonces la cotidianidad, la vivencia, el aprendizaje, la experiencia y el ejercicio político en relación con los procesos de transformación interna, integrando a su análisis las diferentes formas de concebir la tierra y el territorio por parte de los grupos humanos que cohabitan espacios comunes. Esta forma de entender las acciones humanas en el mundo, incluyen un diálogo con los elementos y entidades que puedan ser percibidas desde diversas herencias culturales, y desde formas de aprender y aprendernos en el mundo, como una unidad en conjunto con la naturaleza, entendiéndola como el conjunto de entidades que interactúan entre sí construyendo límites en relación con su acción en el mundo y con esto, territorializando el espacio, en consonancia con lo expuesto en páginas anteriores.

Ya con esto, y entendiendo que la discusión sobre el territorio se relaciona directamente con las acepciones diversas sobre categorías no universalizables, como los son el espacio y tiempo. Cabe preguntarse –como Norbert Elías (1989)– si es realmente posible medir el tiempo como categoría histórica, o lo que hacemos realmente al usar esa expresión no es más que identificar, como vivencias (en relación con la definición de cosmovisión propuesta desde el CRIC) las variaciones en los ciclos que podemos percibir en un espectro muy reducido del entorno al que

⁷ Lengua nasa

⁸ En este punto cabe aclarar que no se debe abordar esta referencia a “la creación” desde la óptica judeocristiana, sino que es necesario remitirse al orden lógico y mítico del pueblo nasa, tema que fue abordado de manera más amplia en el capítulo 1 “MEMORIA, TIEMPO Y ESCUCHA: Tiempo y territorio nasa” de mi tesis de maestría, titulada Producción sensible: Experiencia desde las músicas del pueblo nasa del suroccidente colombiano (Galvis 2019).

⁹ Conversación con el mayor Yu'cta Musse, indígena nasa. San Andrés de Pisimbalá, julio 28 de 2018

podemos acceder, configurando una manera de entendimiento del tiempo, subjetivo, individual, social o comunitario, que nos permita entender el hoy de nuestras relaciones con los individuos que nos rodean, y reconocer la constante de ciclos a partir de sus deformaciones eventuales, que llevan a consolidar una memoria de nuestros pasos en relación con la transversalidad de los espacios.

Esto, además, lleva a pensar en que abordar el tema del tiempo remite a explorar la vivencia y la experiencia, y hablar de espacio remite a abordar los diferentes escenarios en que se desarrolla la acción. Y el análisis del espacio y del tiempo en su conjunto, remiten al análisis de las transformaciones, tanto internas de los grupos humanos, como de la relación con estructuras políticas, organizativas, o con el estado, en aras de la construcción de conocimiento, entendiendo esta construcción como el desarrollo de herramientas para entendernos en el mundo, un mundo que parte del entendimiento actualizado de los saberes milenarios a través de las explicaciones míticas, que se ven enfrentadas constantemente a los prejuicios en ámbitos políticos, educativos y culturales de los estados nacionales, los cuales entiendo como derivados de la herencia imperial europea.

Alrededor de este último aspecto, Guillermo Páramo planteaba en su texto *Lógica de los mitos: lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito* (1989), que:

El dilema entre la presuposición de coherencia y la presuposición de incoherencia de los mitos parece representar una falsa alternativa. En los mitos puede ocurrir que, al lado de pasajes incongruentes, haya pasajes congruentes con plena capacidad asertórica; pasajes no triviales. Esto resulta admisible a la luz de los nuevos sistemas lógicos paraconsistentes, de acuerdo con los cuales una teoría puede contener contradicciones sin convertirse en trivial. Esos nuevos desarrollos de la investigación lógica deben ser traídos a la discusión antropológica con todas sus consecuencias. (Páramo 1989: 63)

En este sentido, y teniendo en cuenta que poder dilucidar el origen de los saberes milenarios es una tarea imposible, e irrelevante (por lo menos en lo que concierne a esta investigación), nos debemos remitir a las acciones y vivencias actuales, y siempre en actualización, de estos saberes, a través del seguimiento de las transformación de las vivencias, por lo menos de forma tentativa, a partir de las pistas que nos dan la historia y los vestigios en la memoria de los pueblos, y de la manera en que es entendida actualmente esta transformación en relación con la forma en que es percibido el tiempo y el espacio, desde la experiencia mítica de los pueblos.

Esto, lo expone Marcos Yule, intelectual indígena nasa de la zona norte del departamento del Cauca en Colombia, como *cosmoacción*, que define como la expresión de la cosmovisión en la manera de concebir cotidianamente al mundo y a la humanidad (Yule 1998: 20), en el texto *Nasa iius yaht'n u'hun'i “Por los senderos de la memoria y el sentimiento Paez”*, dedicado a recuperar parte de la herencia

mítica del pueblo nasa desde el Programa Educativo Bilingüe Intercultural -PEBI- del CRIC. En este sentido, Yule plantea que:

Por la imposición de la cultura dominante, por siglos, realizados a través de la evangelización cristiana, de sectas evangélicas y por ideologías externas, algunos mitos han desaparecido, otros aparecen en forma sincrética, pocos mayores y médicos tradicionales hacen memoria de mitos auténticos u originales de la tradición nasa, es decir que partan de la propia cosmovisión. Por eso nos vemos enfrentados a distintas realidades y visiones del mundo, y de concepciones del hombre y la vida, y esto en toda su trayectoria histórica han causado confusiones y conflictos.

Es importante primero hacer un análisis y claridad sobre las raíces propias de nuestra vida para después comprender la diversidad de formas de concebir el mundo, el hombre, la vida y la muerte con el fin de concretar, dinamizar y promover nuestro PROYECTO CULTURAL. (Yule 1998: 20)

Lo anterior, direccionala discusión en este punto a preguntas sobre cómo se desarrollan estas transformaciones, cómo se construyen los debates sobre la cosmovisión y cómo esto es insumo dentro del debate sobre el territorio. Sobre este tema, es posible encontrar ejercicios investigativos enfocados en entender, determinar o apoyar procesos dentro de las comunidades. Como por ejemplo, el acercamiento que hace James Lockhart (1999) sobre la relación entre las formas de organización política y religiosa frente al concepto y delimitación de espacio físico en la sociedad nahua del centro de la Nueva España a partir de la reconfiguración política y social del siglo XVI, derivada del contacto entre los mundos europeo y nahua, que evidencia la existencia de continuidades entre las formas de organización política territorial entre las épocas prehispánica y colonial en las tierras nahuas.

Lockhart (1999) entiende la constitución del modelo religioso en América a partir del siglo XVI como un proceso de confluencia de sistemas de pensamiento, es decir, un proceso de integración, más no de suplantación, del mundo europeo en el mundo indígena, desde el cual se asumía una relación directa entre la cosmovisión indígena y las formas de organización, haciendo evidentes rencillas entre las diferentes estructuras de poder del mundo indígena, y a su vez, las rencillas entre las órdenes religiosas y el orden político y jurídico español, al tiempo que se hacía implícita la confluencia entre política y religión, que se evidenciaba en la forma de vivir y actuar el territorio.

Esta integración de formas políticas, conceptuales y religiosas dentro de la sociedad nahua, según Lockhart (1999), ayudó a la reconfiguración de un nuevo sistema, distinto al español, aunque normatizado a través de sus instituciones, y construido desde la misma lógica de dinamismo constante de los pueblos nahuas del centro de México, basada en la modificación de la lógica de poder frente al territorio, pero en relación a una dinámica espacio-temporal preestablecida desde la ancestralidad,

haciendo implícita la relación entre cosmovisión y formas de organización política y social. De esta forma, Lockhart plantea que

la resistencia indígena consciente, abierta, no dejó de presentarse, y no es del todo inadecuado hablar de un esfuerzo por parte de los españoles para convencer o “convertir” a los indios a la manera de los evangelistas de nuestros propios tiempos. No obstante, ninguna de las dos categorías, la conversión o la resistencia, nos dice toda la verdad. Como en la política, los patrones nahuas ya existentes fueron los que hicieron posible el rápido éxito aparente de los modos españoles; el altépetl¹⁰ [sic] era una organización tan importante en la religión como en la política. Es difícil hablar de una propensión indígena a no creer en el cristianismo. Para la gente de la Mesoamérica prehispánica, la victoria era evidencia *prima facie* de la fuerza del dios del vencedor. Se esperaba que un conquistador impusiera a su dios de alguna manera, sin desplazar del todo al otro; de cualquier manera, el nuevo dios siempre mostraba ser una aglomeración de atributos familiares que ya se conocían dentro del panteón local, por lo que era fácil asimilarlo. De este modo, los nahuas, después de la conquista española, requerían menos ser convertidos que instruidos. Los religiosos parecen haber tomado una opinión muy parecida sobre el asunto, puesto que hablaban ante todo en términos de instrucción o enseñanza y no de conversión, y nunca se refirieron a sí mismos como misioneros, la palabra que tantos especialistas modernos han preferido anacrónicamente. (Lockhart 1999: 291)

En este sentido, y teniendo en cuenta los procesos de lucha evidentes en la actualidad por los diferentes pueblos que cohabitan los territorios de México y Colombia, se hace relevante en este punto, la postura de Angélica Bautista y Gustavo Martínez, en el texto *El sentido de la acción colectiva: La construcción del nosotros* (2014), donde plantean que “Lo que hace que un hecho sea una acción colectiva se ubica en el plano intersubjetivo. Esto es, un colectivo expresándose, manifiesta un sentido. Éste puede ser un sentido de proyección a futuro, o simplemente un sentido del ser” (2014: 50). Que, en relación con el concepto de intersubjetividad propuesto por Carlos Lenkersdorf a partir de su experiencia de investigación y aprendizaje con comunidades maya-tojolobales del sur de México, se plantea de la siguiente forma:

La intersubjetividad manifiesta en el idioma tojolabal se ubica dentro del procedimiento señalado [Según percibimos las cosas las nombramos; según las nombramos hablamos; y así también estructuramos nuestro idioma.] El punto de origen, sin embargo, no se encuentra en el idioma. Dicho de otro modo, el suelo fértil de las raíces intersubjetivas no lo encontramos en la lengua. Ésta sólo nos permite observar la estructura particular que se explica por la perspectiva de los hablantes, es decir, por su cosmovisión, por su modo de “ver el mundo”. Es decir, estamos viendo cosas, personas y relaciones que, a su vez, nos incluyen a nosotros mismos. En el segundo paso, mediante la lengua nombramos el

¹⁰ Forma de organización político territorial jerárquica que se basaba en la configuración de un orden de mundo. El altépetl es pensado en forma cíclica no circular en relación con un eje central que conectaba los distintos mundos humanos y no humanos, y representado en el plano físico a través de elementos jerárquicos en cuatro cuadrantes.

mundo según lo vemos. Por consiguiente, las raíces de la intersubjetividad están bien implantadas en otro terreno: el modo tojolabal de ver el mundo. (Lenkersdorf 1996: 55)

En este sentido, se plantea la intersubjetividad como un mecanismo de diálogo constante entre sujetos, humanos y no humanos, en el cual se desarrolla la construcción conjunta de conocimiento a partir de la interrelación dialógica de las vivencias de los diferentes sujetos que habitan un mismo espacio. Esta forma de construir conocimiento parte del intercambio de experiencias con miras a una construcción conjunta como comunidad, más no como forma de comparación entre las diferentes formas de “ver el mundo.” (Lenkersdorf 1996: 55-57)

De esta forma, se plantea entonces que “... los diferentes modos de ver el mundo representan modelos para los miembros de culturas determinados; modelos de nombrar el mundo y de comportamiento, de relaciones con los demás y con todo el cosmos. Por ello afirmamos que con todo esto tocamos los fundamentos de la cultura y de la sociedad de cada pueblo.” (Lenkersdorf 1996: 61) ya que “Las perspectivas nos hacen ver otros aspectos del cosmos mismo. No se nos muestra la misma cara a todos. Queremos decir que la pluralidad de las perspectivas corresponde a una pluralidad de rostros de la realidad.” (Lenkersdorf 1996: 66)

CORAZONAR / CO-RAZONAR: COSMOVISIÓN E INTERSUBJETIVIDAD

En este punto considero necesario plantear la discusión acerca de la integración, uso y delimitación conceptual de términos que parten desde el interior de las experiencias político organizativas de origen indígena o campesino por parte de la experiencia investigativa desde ámbitos académicos, teniendo en cuenta que muchas veces se abordan de manera indiscriminada sin tener en cuenta su significación local o la relación intrínseca de su uso con otras experiencias en diferentes contextos.

Es el caso por ejemplo del término Corazonar, o como lo aborda Escobar (2014), Co-razonar, teniendo en cuenta que si bien hace referencia a la conceptualización que se construyó sobre él a partir de la experiencia zapatista, no se plantea una problematización sobre su significación, teniendo en cuenta el uso de este término en otras experiencias político-organizativas del continente americano, ya que el término Corazonar (sin guion) está integrado en diferentes discursos de experiencias políticas, comunitarias y tradicionales del sur del continente, ejemplo de ello son la experiencia nasa citada en este artículo, la experiencia de las comunidades negras en Colombia, abordadas por Escobar (2014) en el texto citado y por diferentes experiencias de los andes de Perú, Ecuador y Bolivia.

Tomando como referencia esta discusión, se hace pertinente el acercamiento que realiza sobre estos temas Inocencio Ramos, músico e intelectual nasa, en el texto

“Corazonar”: pensar con el corazón, saberes para sanar la madre tierra (Ramos s/f), donde plantea un acercamiento sobre qué es vivir y actuar desde el corazón en la experiencia nasa, y cómo esto hace referencia tanto a la espiritualidad de su pueblo conforme al territorio, como a la necesidad de orientar las acciones de su pueblo desde la búsqueda constante de armonía entre los mundos que nos atraviesan como individuos (Ramos s/f). Todo esto, desarrollado a través de la construcción de procesos de constante aprendizaje desde la investigación en comunidad. De esta forma, Inocencio Ramos plantea que

Nasa significa ser vivo, pero nasnasa, es la reiteración de la vida, la exaltación de lo profundo, de lo sublime. Nasnasa es una persona que lee el cosmos, interpreta el mundo de las señas, los sueños, los símbolos, los sonidos, las visiones, los olores, los colores, los silencios, es decir, tiene la sensibilidad para interactuar con los espíritus y con la comunidad. (...) En otras palabras el nasnasa es quien sabe el arte de vivir, pero vivir en verdadera armonía con su entorno. Nasnasa es quien se deja guiar por el corazón y del sentido común. Trabaja siempre y en todo lugar, pero en pro de un -Buen Vivir Comunitario-. (Ramos s/f: 6)

Con esto, Inocencio Ramos plantea una diferenciación ontológica entre *estar* y *ser* en el mundo desde la perspectiva del pueblo nasa. Delimita una territorialidad del ser con relación a la acción en el tiempo y el espacio: *aquel que interactúa desde la sensibilidad con el entorno y las entidades con que comparte el espacio y el tiempo es quien sabe el arte de vivir*. La sensibilidad, desde esta lógica de vida, parte de la vivencia, del aprendizaje en comunidad, del debate constante sobre el territorio. (Rappaport y Ramos 2005; Miñana 2009; PEBI-CRIC 2004; Ramos s/f). Sumado a esto, Inocencio Ramos continúa diciendo que

En esta lógica de vida, damos prelación a la vida del territorio, porque de nuestra madre tierra depende la vida de nuestras próximas generaciones. Investigar es saber dar con los pasos para curar o limpiar el territorio. Investigación cultural propia, implica *trabajar colectivamente, desde la formulación misma del proyecto*, para que las decisiones nazcan desde las comunidades y no se repliquen modelos de imposición y de suplantación de la voz de las comunidades. (Ramos s/f: 6)

Esto, parte de una relación espacio-política-temporal entre la diversidad de entidades (humanas y no humanas) con que se comparte el espacio físico y espiritual (entorno), y a las que les es adjudicada una emotividad o carácter particular frente al territorio. Esta relación tiene implícito el hecho de la interacción entre dos o más entidades en un mismo territorio, a partir de la cual se desarrolla un proceso de debate sobre la transformación del entorno (o sobre los elementos físicos o conceptuales que en él se encuentran), que busca satisfacer necesidades políticas, sociales o culturales de la comunidad, siempre en actualización¹¹.

¹¹ En diálogo con distintos comuneros nasa se decidió nombrar a este proceso como Producción Sensible durante el desarrollo de mi tesis de maestría (Galvis 2019)

De forma similar, Arturo Escobar, partiendo de la postura política sobre el territorio derivada de la experiencia neozapatista, aborda el concepto “co-razonar”, que resume como “la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir” (Escobar 2014: 16). Co-razonar es, según este autor, pensar desde el corazón y la mente, es “Sentipensar el territorio” (Escobar 2014), actitud teórico-política que retoma del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, e implica una acción participativa constante junto a las comunidades por parte de los investigadores¹², sobre quienes Joanne Rappaport (2021) plantea que

Un investigador sentipensante combina diferentes tipos de conocimiento, sobre la base de la aplicación colectiva de un conjunto de técnicas investigativas, sustenta su trabajo en un paradigma investigativo de acuerdo con el cual las luchas populares deben ser respaldadas y cede, al menos, parte del control del proceso investigativo a los actores que protagonizan esas luchas. (Rappaport 2021: 289)

En este sentido, pensar e investigar el territorio, tiene inmersa la necesidad de aprender desde *el hoy* los procesos organizativos comunitarios en comunión con el debate desde la tradición de los mismos pueblos con los que se está investigando, entendiendo a la tradición como el conjunto de significaciones en proceso de actualización constante sobre el mundo que un grupo humano asume como común, y la territorialización de estas significaciones. La conjunción de estos dos conceptos (tradición y territorialización) remite necesariamente a la pregunta por la identidad, que, entendida de esta forma, y de forma similar a como la expone Renato Ortiz (1998: 51-52), podría abordarse como la adscripción o autoreferenciación de un individuo, un grupo o una comunidad a símbolos dinámicos que le permitan pervivir en el espacio y en el tiempo, en diálogo con individuos, entidades o grupos con ontologías diversas.

Un ejemplo de esta autorreferenciación, ligada con el concepto de corazonar expuesto por Inocencio Ramos y retomado por Arturo Escobar en su acercamiento teórico, es visible al observar los planteamientos de Pierre Beauchage y Xanath Rojas (2022), quienes, a partir de su experiencia investigativa junto a los pueblos masehual y tutunakú¹³ de la Sierra Norte del estado de Puebla en México, plantean un paralelismo entre los relatos cosmogónicos de estos pueblos y su concepción sobre

¹² Un acercamiento más profundo sobre el concepto de sentipensar propuesto por Orlando Fals Borda y de la Investigación Acción Participante, puede encontrarse en los textos Una sociología sentipensante para América Latina de Orlando Fals Borda (2015) y El cobarde no hace historia. Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción participativa de Joanne Rappaport (2021)

¹³ Tutunaku y Masehual, cuya traducción literal es “indígena” según el Diccionario Nahuatl de la Sierra Norte de Puebla (Cortez 2017), son las formas en que se autodenominan los indígenas de habla Totonako y Nahuatl que se ubican en la Sierra Norte de Puebla, respectivamente.

el cuerpo, la tierra y las fuerzas espirituales¹⁴ con las que comparten sus territorios (Beaucage y Rojas 2022).

A este respecto, la tierra es entendida como una entidad personalizada, dotada de la capacidad para interactuar con las personas a través de diferentes fuerzas espirituales, que acompañan o producen enfermedad a las personas dependiendo de la forma en que interactúen con ella, y, siguiendo a López Austin, Beaucage y Rojas hacen referencia a las personas, como portadores de componentes espirituales, o centros anímicos, generadores de “los impulsos básicos de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas” (Beaucage y Rojas 2022: 8)¹⁵. Procesos que parten de la acción en el mundo y del debate sobre el territorio.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta lo expuesto a lo largo de este texto quedan al aire las siguientes preguntas: ¿Cómo se configura el paso de la legitimación de la identidad desde la diferencia a la lucha por el territorio? ¿Qué significa la lucha por el territorio? ¿Qué no es territorio?, sobre las cuales son útiles nuevamente los planteamientos de Escobar y Ortiz. Este último, quien plantea que “Toda ‘diferencia’ es producida socialmente, es portadora de sentido simbólico y de sentido histórico” (Ortiz 1998: 148).

Sumado a esto, y teniendo en cuenta los planteamientos de Escobar desde la experiencia de los Procesos de Comunidades Negras en Colombia, y tomando como referencia la normativa legal sobre poblaciones negras y territorio promulgada en la Ley 70 de 1993 en Colombia, donde se plantea que “las dinámicas territoriales comienzan con el proyecto histórico libertario del cimarronaje y continúa en el presente con la resistencia cultural al mercado y la economía capitalista. Es decir, la

¹⁴ El término fuerzas espirituales, que podría ser polémico debido a la carga política y epistémica del término “espiritual”, se aborda partiendo de la forma en que ha sido expresado desde el interior de las comunidades nasa y masehual, y se relaciona con la forma en que desde la herencia epistémica y ontológica de estos pueblos se enuncian aquellas entidades o experiencias que parten de un entendimiento y relacionamiento con los elementos susceptibles de ser percibidos (emotivos, emocionales y sensitivos). Esta experiencia se presenta como una alternativa a la propuesta de emocionalidad y sensibilidad planteada desde la herencia ontológica y estética europea que ha impactado las formas en que desde el hacer científico se ha abordado la relación con la naturaleza y el entorno.

¹⁵ Estos centros anímicos son, en el caso del pueblo maseual, “el corazón (yolotl), sede de los afectos y de los pensamientos, la cabeza (cuaitl), sede del juicio, el hígado (elli), sede del vigor y de la pasión” (Beaucage y Rojas 2022: 8); y para el caso del pueblo tutunakú, “localizados en el corazón y en la cabeza, respectivamente: el primero no deja el cuerpo sino en la muerte, pero el ‘alma de la cabeza’ viaja durante los sueños y puede ser raptada por un espíritu maligno, lo cual provoca el debilitamiento progresivo de la persona” (Beaucage y Rojas 2022: 8).

territorialidad tiene raíces profundas en el proceso de esclavización y de resistencia a este” (Escobar 2014: 80), la concepción étnico-territorial, enmarcada en el entendimiento de la presencia de identidades diversas, parte de un entendimiento profundo y particular de la vida, pone en práctica estrategias políticas en las distintas dimensiones espaciales en las que interactúa el territorio, propone alternativas frente a las coyunturas globales de origen social o natural, y promueve desde una perspectiva relacional, el diálogo entre diversas entidades (humanas y no humanas) que habitan un mismo territorio (Escobar 2014: 81).

Podríamos asumir entonces que, no es territorio la imposibilidad de actuar y debatir con las entidades que habitan un entorno común, sobre la dinámica de transformación identitaria de la propia individualidad, comunidad o grupo social determinado, y desde cualquiera de los tres niveles de interacción en que se enmarca el territorio. Por lo tanto, la legitimación por la identidad, es en sí misma, una lucha constante por el territorio. Es autonomía, que es “en última instancia ontológica; o sea, se aplica de forma más fundamental que nada *a la capacidad de toda comunidad de definirse a sí misma, de fijar sus normas de existencia y convivencia, (...) y, en última instancia, de diseñarse a sí misma en toda su diversidad y heterogeneidad y en su entramado con otros mundos.*” (Escobar 2014: 122-123)

En este mismo sentido, Pierre Beaucage, en la presentación del *Diccionario Nahuatl-Español de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla* (Cortez 2017), hace una breve reflexión sobre las estrategias que ha adoptado en los últimos años el pueblo masehual en su labor de resistencia étnica, política y territorial, frente al etnocidio que puede acarrear la globalización cuando expone que

Frente al peligro de etnocidio que acarrea la globalización, también se tuvo que adaptar esta resistencia. Ya no se puede contar exclusivamente con los mecanismos tradicionales de transmisión cultural y lingüística: con la invasión de la comunicación de masa, la familia y la comunidad ya no son ambientes que las pertenecen exclusivamente. Paradójicamente, se pueden utilizar los mismos medios supuestamente asimiladores para contrarrestar la asimilación: la escuela alternativa, la radio comunitaria, el libro en idioma indígena. La primera reflejará en sus contenidos otra visión de la cultura indígena que no sea el desprecio tradicional para las ‘costumbres locales’ y los ‘dialectos’. La radio independiente usará el idioma nativo para difundir informaciones y análisis sobre la situación local, pero también nacional e internacional. (Cortez 2017: 3)

A este respecto, Beaucage plantea que la resistencia de los pueblos a lo largo de América, se ha visto en la necesidad de transformarse para confrontar las nuevas dinámicas de la globalización y del capitalismo extractivo (no sólo de minerales sino también de la cultura inmaterial) (Cortez 2017) que, en el entramado de la mundialización de la cultura, se materializa no sólo según intereses políticos y económicos, sino como cotidianidad: como la vivencia de expresiones culturales ajenas, y en transformación,

a partir de la dinámica de lucha por el reconocimiento de identidades localizadas en el entramado de procesos de territorialización-desterritorialización de saberes y centros epistémicos y políticos, ya sea en el plano local o nacional (Ortiz 1998), ya que, como plantea Miguel Alberto Bartolomé, “Las identidades y las etnicidades que las expresan son preexistentes a la modernidad y a la globalización capitalista contemporáneas, pero la actual dinámica comunicativa favorece su visualización de tal manera que pareciera constituir un novedoso fenómeno contemporáneo.” (Bartolomé 2006: 64).

De esta misma forma la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske (2018) plantea, desde la experiencia de los pueblos *masehual* y *tutunaku*, la necesidad de partir de su cosmovisión para el ejercicio de defensa territorial y desarrollo económico, político y educativo en sus territorios, como mecanismo para resistir frente a los que denominan *proyectos de muerte*, presentes desde la época de los primeros contactos con Europa, y representados actualmente a través de los proyectos de minería a cielo abierto, el fracking y la construcción de hidroeléctricas, que conllevan al despojo de sus tradiciones, y al acoso e invisibilización política, económica y cultural, en una dinámica de destrucción, representada actualmente a través de las nuevas dinámicas políticas, sociales y comerciales del sistema capitalista actual (Unión de Cooperativas Tosepan 2018; Ellison 2020). En este sentido, desde la Tosepan se plantea que

... la humanidad está en medio de una gran crisis. Es verdad. El capitalismo, que así se llama el sistema en que vivimos, solo sabe crecer y crecer. Y en su crecimiento lo devora y lo arrasa todo: a los pueblos y la naturaleza. Es la suya una loca carrera en la que mata los suelos, contamina las aguas, tala los bosques, enclaustra los ríos, además de que desplaza y destruye a las comunidades y explota sin compasión el trabajo de las personas.

(...) Por salir de esta trampa es que luchamos. Luchamos en la Sierra de Puebla, luchamos en México, luchamos en el mundo. Y luchamos por la vida contra los proyectos de muerte, luchamos por el *Yeknemilis* (Vida Buena). Es por eso que no podemos perder.” (Unión de Cooperativas Tosepan 2018: 24)

Estos temas, considero que deben ser abordados como insumo para nutrir, desde una perspectiva crítica, las formas en que desde la investigación social se construya el debate sobre la tierra y el territorio, ya que los procesos de resistencia que parten de experiencias organizativas de origen no hegemónico, y con los cuales se dialoga desde la práctica investigativa académica, se configuran dentro de dinámicas políticas y comunitarias que parten de procesos en constante actualización sobre el entendimiento de la interacción con su entorno por parte de individuos o comunidades pertenecientes a herencias epistémicas y ontológicas diversas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTOLOMÉ, M. A. (2006). *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México. Siglo XXI editores.
- BAUTISTA, A; MARTÍNEZ, G. (2014). *El sentido de la acción colectiva: La construcción del nosotros*. En: Saltalamacchia, H.; Saldivar Garduño, A. (2014). *Acciones y movimientos sociales; aportes para una discusión colectiva*. México D.F.: MAPorrúa/UAMI. Pp. 49-64
- BEAUCAGE, P.; ROJAS MORA, X. (2022). *Cosmologías nahua (maseual) y totonaca (tutunakú) de la Sierra Norte de Puebla (México). Segunda parte: las 'almas', los dueños, las fuerzas maléficas*. En: Anales de Antropología 56-1. (enero-junio 2022). Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM. Pp. 7-22
- CORTEZ OCOTLÁN, P. (2017). *Diccionario Nahuatl-Español de la Sierra Nororiental del Estado de Puebla*. Cuetzalan (México). Telesecundaria Tetsijtsilin. Tzinacapan.
- ELÍAS, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México D. F. Fondo de Cultura Económica.
- ELLISON, N. (2020). *Altepét /ChuChutsipi: Cosmopolítica territorial totonaca-nahua y patrimonio biocultural en la Sierra Nororiental de Puebla*, México. En: Revista Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre, No. 78. Pp. 88-122.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo. Territorio y diferencia*. Medellín, Colombia. Ediciones UNAULA.
- FALS BORDA, O. (2015). *Una sociología sentipensante para América Latina. (Antología y presentación de Víctor Manuel Moncayo)*. México, D. F. CLACSO; Siglo XXI Editores.
- GALVIS PARRA, J. S. (2019). *Producción sensible: experiencia desde las músicas del pueblo nasa del suroccidente colombiano*. Tesis de maestría; Facultad de Música, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México.
- GOOD, C. (2015). *Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica*. En: López Austin, A.; Gámez Espinosa, A. (coords.). 2015. *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México D.F. Fondo de Cultura Económica; Colmex; FHA, BUAP. Pp. 139-160.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, R.; Oliveros Espinosa, R. (2016). *Hacia una modernidad no capitalista. El potencial emancipatorio de las sociedades vernáculas*. En: INCLÁN, D.; LINSALATA, L.; MILLÁN MONCAYO, M. (Coords.). (2016). *Modernidades Alternativas*. Ciudad de México. UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Ediciones Lirio S.A. Pp. 62-78
- JAIDOPULU VRIJEA, M. (2016). *Para mirar lo invisible: una aproximación a la dinámica de la vida cotidiana*. En: Inclán, D.; Linsalata, L.; Millán Moncayo, M. (Coords.). (2016). *Modernidades Alternativas*. Ciudad de México. UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Ediciones Lirio S.A. Pp. 131-154.

- JASPER, J. (2012). *¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas*. En: *Sociológica* (México), Año 27 Número 75. Pp. 7-48. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-01732012000100001&lng=es&tlang=es
- KOSELLECK, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, España. Ediciones Paidos; ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- LENKERSDORF, C. (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México. Siglo XXI.
- LOCKHART, J. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ AUSTIN, A. (2015). *Sobre el concepto de cosmovisión*. En: López Austin, A.; Gámez Espinosa, A. (coords.). (2015). *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*. México D.F. Fondo de Cultura Económica; Colmex; FHA, BUAP. Pp. 17-51.
- NATES, B. (2011). *La territorialización del conocimiento. Categorías y clasificaciones culturales como ejercicios antropológicos*. México. Editorial Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa.
- ORTIZ, R. (1998). *Otro territorio*. Santafé de Bogotá, D.C., Colombia. Cultura Libre, Convenio Andrés Bello.
- PÁRAMO ROCHA, G. (1989). *Lógica de los mitos: lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica del mito*. En: *Ideas y Valores*, vol. 38, n.º 79, enero de 1989, pp. 27-68. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21765>
- PEBI-CRIC. (2004). *¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia*. Popayán (Cauca), Colombia. Editorial Fuego Azul.
- RAMOS, I. (s/f). *“Corazonar”: Pensar con el corazón, saberes para sanar la madre tierra*. Tierradentro, Cauca. Texto inédito facilitado por el autor.
- RAPPAPORT, J. (2021). *El cobarde no hace historia. Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación-acción participativa*. (Traducción de Santiago Paredes Cisneros). Bogotá D.C., Colombia. Editorial Universidad del Rosario.
- _____. (2007). *Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración*. En: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 2007. Bogotá, Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pp. 197-229
- _____. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Popayán, Colombia. Editorial Universidad del Cauca.

- _____. (1982). *Tierra Paez. La etnohistoria de la defensa territorial entre los pueblos de Tierradentro, Cauca*. Tesis doctoral, Departamento de Antropología Universidad de Illinois. Catonsville, Maryland.
- RAPPAPORT, J.; RAMOS PACHO, A. (2005). *Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena- académico*. En: *Historia Crítica*, núm. 29, enero-junio, 2005. Bogotá, Colombia. Universidad de Los Andes. Pp. 39-62.
- ROBLES HERNANDEZ, S.; CARDOSO JIMÉNEZ, R. (Comps.). (2007). *Floriberto Diaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujktsenääyén - ayuujkwënmää'ny - ayuujk mëkäjtëن*. México D.F. UNAM - Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.
- Unión de Cooperativas Tosepan. (2021a). *Código Masewal. Plan de vida Tikochitah tisentekitiskeh ome powal xiwit-Soñando los próximos 40 años. Parte 1: Nuestro ser masewal*. Cuetzalan (Puebla), México. Observatorio Nacional para la Sustentabilidad Socio-ecológica.
- Unión de Cooperativas Tosepan. (2021b). *Código Masewal. Plan de vida Tikochitah tisentekitiskeh ome powal xiwit-Soñando los próximos 40 años. Parte 2: Soñando los próximos 40 años; Líneas estratégicas del Plan de vida y programas para el fortalecimiento del territorio masewal-tutunaku-mestizo*. Cuetzalan (Puebla), México. Observatorio Nacional para la Sustentabilidad Socio-ecológica.
- Unión de Cooperativas Tosepan. (2018). *¡Somos Tosepan! 40 años haciendo camino*, (Investigación: Rosario Cobo, Lorena Paz Paredes y Armando Bartra). México D.F. Unión de cooperativas Tosepan Titataniske y Circo Maya.
- YULE YATACUÉ, M. (1998). *Nasa üus yaht'n u'hun'i "Por los senderos de la memoria y el sentimiento Paez"*. Toribío (Cauca), Colombia. PEBI-CRIC; Proyecto Nasa Toribío.