

## Territorialidades indígenas y agua, más allá de las cuencas hidrográficas

### *Indigenous territoriality and water, beyond watersheds*

*Daniel Murillo-Licea*

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social  
Ciudad de México, México  
[dmurillo@ciesas.edu.mx](mailto:dmurillo@ciesas.edu.mx)

**Resumen** — La gestión del agua en México se ha organizado (al menos en papel, desde una planeación y no desde un reflejo en acciones concretas) en cuencas hidrográficas, que son unidades territoriales definidas por la naturalidad de la geografía. Sin embargo, existen otro tipo de territorialidades, las indígenas, en donde el agua juega un papel importante. El objetivo del presente artículo es hacer un recuento de las principales dimensiones en la territorialidad indígena en México, tomando en cuenta la literatura antropológica y el trabajo de campo realizado por el autor en varias regiones indígenas en México, por más de 15 años. En el conocimiento de la territorialidad indígena se toman en cuenta elementos derivados de las culturas y de la cosmovisión, lo que incluye: el papel de las montañas y el agua; una lógica relacional o de conectividad entre elementos del paisaje y lugares sagrados; los seres sobrenaturales; los circuitos rituales y el dinamismo territorial y las fronteras o zonas de interpenetración. Se propugna por el reconocimiento de estas otras territorialidades en el marco de la diversidad cultural.

**Abstract** — *Water management in Mexico has been organized in river basins (at least on paper, from a planning and not from a reflection on concrete actions), which are territorial units defined by the naturalness of geography. However, there are other types of territorialities that are indigenous, where water plays an important role. The objective of this article is to make an account of the main dimensions of indigenous territoriality in Mexico, considering the anthropological literature and the field work carried out by the author in several indigenous regions in Mexico, for more than 15 years. In the knowledge of indigenous territoriality, elements derived from cultures and the worldview are taken into account, including: the role of mountains and water; a relational or connectivity logic between elements of the landscape and sacred places; the supernatural beings; ritual circuits and territorial dynamism and borders or interpenetration areas. The author advocates for the recognition of these other territorialities within the framework of cultural diversity.*

---

**Palabras clave:** Territorialidad, Agua, Indígenas, México, Cuencas hidrográficas

**Keywords:** Territoriality, Water, Indigenous people, Mexico, Watersheds

**Información Artículo:** Recibido: 17 diciembre 2018 Revisado: 25 agosto 2019 Aceptado: 26 octubre 2019

## INTRODUCCIÓN

En México, desde 1947 al menos, las cuencas hidrográficas se definieron como espacios de administración federal del agua, escudándose en una visión naturalista que se engarzó con la incorporación de regiones hidrológicas para el aprovechamiento de recursos, desde la visión de la expansión capitalista. Las primeras comisiones de cuenca administraban el territorio, como entes político y administrativos que, en ocasiones, eran aún más fuertes que las entidades federativas en donde se asentaban<sup>1</sup>. La visión de cuencas ligada al modelo de gestión del agua en México continuó durante varias décadas más, como modelo hegemónico, que se redefinió luego de la extinción de la Secretaría de Recursos Hidráulicos en 1976, para convertirse en un enfoque ligado más a hacer eco del discurso internacional que a acciones prácticas concretas. A partir de la introducción en México del modelo internacional de la Gestión Integral de los Recursos Hídricos (GIRH), a finales de los años ochenta del siglo pasado, las cuencas fueron el espacio privilegiado para la gestión del agua, la planeación y el desarrollo hidráulico, al menos en un discurso retórico que fue repetido (y se sigue repitiendo) hasta la saciedad.

De esa fecha a la actualidad la visión de planeación, organización y definición de territorios hídricos en México no ha variado en su forma de ver, en su forma de abordarse: la cuenca ha sido el espacio delimitado por excelencia para la aplicación de la política hídrica mexicana o, para ser más precisos, se convierte en un ámbito gubernamental cuyo sustento principal se encuentra en la ingeniería hidráulica. Paul Watzlawick<sup>2</sup> introduce su concepto de “puntuación”, que, en el caso de la política hídrica y los gremios de “ciencias duras” mexicanos se ha dado casi naturalmente, sin cuestionamientos. La puntuación, según Watzlawick, consiste en crear o hallar un orden en las cosas del mundo e insertar sobre él una visión de que “lo real” existe así, en ese orden, como tal. Es decir, si se identifica el comportamiento de las cuencas, se da por sentado que ese orden natural tiene un solo comportamiento, una forma de abordarse (la planeación por cuencas y la ingeniería) y que puede multiplicarse: así, al ampliar la visión buscando sólo cuencas, eso es sólo lo que se observa y de ahí se desprende un mecanismo de autoconfirmación de ese orden: ya que se ha escogido ver un orden específico, se prestará atención y se encontrará tal patrón en todo, por un mecanismo de selección. Así, una vez que se funda la visión de cuencas y se crea una puntuación alrededor, la visión sólo reconocerá un solo orden por el cual tal puntuación fue creada. En términos prácticos, el espacio estará delimitado por megacuencas, cuencas, subcuencas y microcuencas.

Es por ello que en México ha habido una discusión no tanto de si existen o no las cuencas, que tal ha sido la puntuación tras las discusiones, sino sobre la delimitación y el número de cuencas en México. Tan sólo baste decir que en 1962 en el territorio nacional se identificaron 180

cuencas y para el 2007 ya se habían identificado 1471<sup>3</sup>. Posiblemente esto no haya sido un avance técnico sustancial, sino una aproximación a partir de ajustar los parteaguas a los límites municipales. Pero el fondo es lo mismo: la búsqueda de cuencas para la definición de un territorio, es decir, encontrar una visión homogénea de creación de territorio a escala nacional.

Sin embargo, hay otras formas de reconocer el territorio en relación con el agua. Otras formas de gestión del agua desde niveles regionales y locales que no son reconocidos por los entes gubernamentales y que guardan capital importancia no sólo en la concepción de la territorialidad indígena, sino en el manejo de los recursos naturales. En la definición por cuencas, por cierto, operan mecanismos de la puntuación antes descrita, pero también desde el punto de vista occidental y de una cultura mestiza, con fines de administración y toma de decisiones desde las entidades gubernamentales ligadas a las cuestiones hídricas, sin tomar en cuenta en ningún momento, la visión de los pueblos indígenas de México, para incorporarse en la definición de políticas, modos de planeación hídrica y acciones reales y concretas.

Junto con la revisión documental de varios casos de estudio antropológico y etnográfico de cosmovisión y territorio indígena, desde hace 15 años he realizado trabajo de campo en varias regiones indígenas de México. Este artículo es una reflexión sobre las dimensiones que encuentro en la conexión entre agua y territorialidad indígena, para resaltar la importancia de tomar en cuenta la visión indígena en la definición de políticas hídricas.

En este artículo se presenta, entonces, esta otra forma de visión y definición territorial indígena (predominantemente en culturas indígenas mesoamericanas), para resaltar esas otras visiones sobre el espacio hídrico que han sido excluidas en la política nacional, como parte de la visión hegemónica del Estado para engullir a las culturas indígenas dentro de las dinámicas colonialistas modernas.

### LA PERSPECTIVA INDÍGENA DEL TERRITORIO COMO ACCIÓN POLÍTICA

Si partimos de una visión hegemónica desde el Estado que busca ser el único modelo de manejo del agua y de delimitación de los territorios en los que se supone se aplicará una política hídrica, pero reconocemos que hay otros espacios y otras formas, distintas a las primeras, podemos retomar el asunto desde el enfoque del postdesarrollo. No se trata aquí de contrastar, con simpleza, dos formas distintas de ver el mundo (cosmovisiones y ontologías) y dos formas de actuar sobre él, porque el punto de contacto se perdería con facilidad: tenderíamos a hablar de dos discursos y dos modos de ser que son paralelos y que, por ello mismo, no es posible que ambos se toquen jamás: el de la política hídrica seguida por el Estado y el punto de vista de los pueblos indígenas. Déjenme enmarcar el problema no a través de líneas paralelas, sino de una línea transversal que toca a ambos.

Primero hay que decir que, desde el Estado, la concepción misma de la naturaleza es una orientada a convertir (y nombrar) a los elementos de la naturaleza como “recursos naturales”, en una clara visión en la que la naturaleza es un lugar de explotación y de utilización para

<sup>1</sup> Aboites, 2009.

<sup>2</sup> Watzlawick, 2003.

<sup>3</sup> Cotler et al, 2007.

satisfacer las necesidades de los seres humanos<sup>4</sup>. Gudynas nombra a esta concepción de la naturaleza como “una canasta de recursos”<sup>5</sup>. En ese mismo sentido, las poblaciones indígenas suelen ser identificadas con las tradiciones (inamovibles), con una identificación de una historia sociocultural aislada y estática, en reglas consuetudinarias basadas en la superstición o creencias<sup>6</sup> y que hablan un “dialecto”. Escobar dice de ello que el Estado parte de “una fórmula esencializadora que considera a los indígenas como personas que pertenecen puramente a tradiciones comunitarias. Esta es una visión no histórica y romántica, para decir lo menos”<sup>7</sup>.

En esta corriente de pensamiento se ha desarrollado el concepto de ontologías, para contrastarlo con el de cosmovisión, y se habla de una ontología política<sup>8</sup>, cuya base es la creación de mundos particulares y, en segundo lugar, negociaciones desde el campo del poder<sup>9</sup>. Es decir, hay negociaciones en términos de poder, extra e intra-ontología. De aquí se explican, por ejemplo, las diversas formas de ver y vivir en un territorio, en donde hay relaciones interétnicas, incluyendo las relaciones entre pueblos indígenas y mestizos. Es precisamente en este punto, en el de la negociación entre ontologías, en la que quiero hacer énfasis, para definir un puente de comunicación entre la territorialidad y manejo del agua por el Estado y por los pueblos indígenas en México.

Para Blaser<sup>10</sup>, cuestionar y diferenciarse de los fundamentos del occidente racional es crear una ontología política para escapar a la mirada occidental y hallar puentes de conexión entre ambos mundos. No es que haya dos mundos diferenciados y desconectados, en nuestro caso, entre el Estado mexicano y sus políticas sobre el manejo del agua y el de los pueblos indígenas, sino que se trata de dos mundos en continuo ajuste. Sin embargo, los pueblos indígenas han demostrado ser más flexibles que el Estado mexicano. Si se habla de exclusión en este artículo es para enfatizar esta falta de flexibilidad del Estado mexicano y de la falta de construcción de puentes de entendimiento con los pueblos indígenas, así como su afán de ignorar las cosmovisiones y ontologías indígenas, que parten de otros profundos supuestos en la relación del ser humano con la naturaleza que ya, varios autores mencionados en este artículo, han marcado y definido.

#### TERRITORIOS Y TERRITORIALIDAD INDÍGENA

En México existen 364 variantes lingüísticas<sup>11</sup>. Las estimaciones estadísticas de población indígena reconocen que 6.5% de la población en México habla una lengua indígena y que 21.5% de la población mexicana se autoadscribe a una etnia<sup>12</sup>. En la clasificación oficial, existen 25 regiones indígenas en México, con fines de clasificación oficial. Sin embargo, a esta definición de regiones indígenas se puede contraponer el concepto de

territorio. Partiendo de la geografía crítica se puede entender el concepto de territorialidad sobre la base de diversas interpretaciones y vivencias, con diversas dimensiones<sup>13</sup>.

Sumado a lo anterior, en el caso de la antropología mexicana se han desarrollado conceptos que parten de interpretaciones varias sobre la territorialidad indígena, al reconocer e identificar que tales territorialidades suelen moverse entre varias dimensiones y que tienen elementos más allá de la sola delimitación de un espacio; en estos términos, se trata de una cara de la flexibilidad que mencioné antes. En mi interpretación, la territorialidad indígena puede definirse como centrada en el proceso de habitar un sitio, en contraposición con lo planteado bajo el punto de vista de las cuencas, es decir, el de ocupar un espacio delimitado. Tal diferenciación se basa en la visión de un antropólogo actual, Tim Ingold, y su particular punto de vista sobre los lugares en relación con el movimiento<sup>14</sup>, pero también en los procesos dinámicos de los territorios indígenas<sup>15</sup>. En este sentido, hay que hacer énfasis en que la territorialidad indígena no se refiere sólo a los territorios ancestrales y a la población arraigada en ellos, sino a la diáspora y también a la apropiación y reapropiación de otros espacios<sup>16</sup>.

Este dinamismo presente en los territorios indígenas en México ha sido reconocido (no muchas ocasiones tan explícitamente), por autores que hablan de la condición de la múltiple dimensionalidad de los territorios indígenas<sup>17</sup>, la relación entre la cosmovisión y la definición de paisajes rituales, en donde la acción (la ritualidad) es la que delimita y crea tal paisaje<sup>18</sup>; el espacio como un lugar lleno de simbolismos, lo que hace que se cree un territorio simbólico<sup>19</sup>; el territorio como una forma de definir una geografía imaginaria, es decir, un espacio en donde convive la memoria histórica, los mitos indígenas, la cosmovisión y los sitios sagrados que contienen una historia mítica<sup>20</sup>; o territorios definidos desde el encuentro entre procesos biológicos y culturales, definiendo, con esto, patrimonios bioculturales ligados a un espacio habitado<sup>21</sup>, entre las conceptualizaciones más destacadas. En todas estas definiciones y acercamientos conceptuales está presente, implícita o explícitamente el factor del dinamismo: ya sea por la relación entre la cosmovisión y el espacio, ya por la relación entre las actividades humanas, como los rituales o las actividades agrícolas, en relación con un espacio habitado<sup>22</sup>.

Y aún hay un elemento que suele aparecer constantemente en varios grupos indígenas, no sólo de tradición mesoamericana, sino también en la conceptualización espacial de culturas de la llamada aridoamérica: la montaña como símbolo conceptual. Ya

<sup>4</sup> Escobar, 2010. Gudynas, 1999.

<sup>5</sup> Gudynas, 1999.

<sup>6</sup> Escobar, 2014.

<sup>7</sup> Escobar, 2010, 112.

<sup>8</sup> Blaser, 2009.

<sup>9</sup> Blaser, 2009. Escobar, 2014. De la Cadena et al, 2009.

<sup>10</sup> Blaser, 2010.

<sup>11</sup> INALI, 2010.

<sup>12</sup> Inegi, 2015.

<sup>13</sup> Haesbaert, 2013. Benedetti, 2011. De Sousa Santos, 1991.

<sup>14</sup> Ingold, 2000, 2011.

<sup>15</sup> Escobar, 2003, 2016. Barabas, 2003. Murillo, 2018.

<sup>16</sup> De la Cadena et al, 2009. Castellanos, 2019.

<sup>17</sup> Velasco, 2003.

<sup>18</sup> Broda et al, 2001.

<sup>19</sup> Barabas, 2003.

<sup>20</sup> Piedrasanta, 2009.

<sup>21</sup> Boege, 2008.

<sup>22</sup> Ingold, 2000.

Eliade<sup>23</sup> había mencionado la importancia y la presencia de la figura de la montaña como parte de un constructo (arquetipo, en lenguaje jungiano) en varias culturas alrededor del mundo y su papel simbólico en la creación de una cosmovisión y un significado especial en conjunción con un axis mundi y con los estratos del universo que se condensan en tales formaciones geológicas, incluyendo la importancia del ombligo del universo o de la figura del centro. Pero en el caso de las culturas indígenas en México la figura de la montaña no aparece aisladamente, sino que se asocia con el agua. Así, las montañas son depósitos de agua, que obedecen a una figura territorial prehispánica que se conocía como *Altepetl* (cerro y agua, en idioma nahuatl) y que se fue transformando con el tiempo durante la conquista española<sup>24</sup> hasta la creación de las territorialidades indígenas actuales, en las que el agua tiene un papel preponderante en la creación, redefinición y dinamismo de esos espacios habitados y en sus múltiples dimensiones. En las páginas que siguen, habrá que advertirlo, se describen y traslapan dos formas de territorialidad indígena: una, la perspectiva sobre un territorio simbólico determinado y, otra, la territorialidad específica en relación con el agua.

#### LA MONTAÑA Y EL AGUA EN LA TERRITORIALIDAD MESOAMERICANA

El constructo simbólico del *Altepetl* ha tenido variaciones a través del tiempo. Algunos autores identifican este constructo desde la época prehispánica y como una forma de definición territorial durante la colonia, aunque se enfatiza mucho la dimensión política del espacio<sup>25</sup>. Sin embargo, el constructo de agua y montaña, desde una perspectiva de territorialidad simbólica y de definición de un espacio habitado (y desde una ontología indígena) persiste en muchas culturas indígenas mesoamericanas en la actualidad. Este constructo simbólico de agua y montaña se enmarca en una territorialidad más amplia que define el universo y sus confines dentro de un espacio cuadrado o romboide, que reconoce los cuatro puntos cardinales en el que la predominancia la lleva el oriente, para las culturas indígenas, y un centro, formando, así, una figura conocida en el ámbito mesoamericano como quincunce. Pero tal forma de territorialidad no sólo está presente en los grupos mesoamericanos, sino en etnias del norte de México. Por ejemplo, los wixarika reconocen cinco confines del mundo, lo que demarca una territorialidad en forma de mandala<sup>26</sup>.

En la etnia mazateca al concepto de “nuestra tierra” o “nuestro pueblo” se le llama *naxinandá*, que podría traducirse como “nuestro territorio” y no existe una palabra específica para designar el paisaje<sup>27</sup>. En lengua mazateca, *nandá* significa agua y *naxi*, montaña. De nuevo el mismo constructo simbólico que demarca una territorialidad ligada con la dupla del agua y de la montaña.

Entre los mixtecos existe el mismo constructo, denominado *yucu nduta*<sup>28</sup>. Y el concepto simbólico del *Altepetl* encuentra su replicabilidad en varias otras etnias: en otomí es *An dehe nttoeh*, en totonaco es *Chuchu tsipi*<sup>29</sup>.

Algunas otras etnias tienen conceptos más amplios que hacen referencia tangencial a este constructo y que se refieren a conceptos más amplios que podrían aplicarse a diversas territorialidades que incluyen montañas, manantiales y ríos, cuevas y grutas. Me refiero al *Nass* mixe-zoque, que hace referencia a la tierra o al suelo, al teenek *Tsabaal*, con el mismo significado<sup>30</sup>, al *Kosilaltik* tsotsil, que hace referencia al mundo incluyendo la naturaleza, los seres distintos del ser humano y al propio ser humano<sup>31</sup> o al *Lum k'inal* tseltal, que hace referencia a todo lo viviente en el mundo, el ambiente, incluyendo los sentimientos, los corazones de todo lo vivo<sup>32</sup> y entre los chuj el mismo vocablo compuesto: *Lum k'inal*, que podría traducirse como “tierra que da vida”<sup>33</sup>, aunque una traducción más acertada sería “tierra que vive”, es decir, en términos occidentales, la biosfera, aunque incluyendo elementos no visibles como la reciprocidad, el respeto y los sentimientos. Muy parecido al concepto chatino de *Cha-alyu-i*, que se refiere a “todo el mundo o toda la vida”<sup>34</sup>.

Desde una perspectiva *etic*, el constructo de agua y montaña que demarca una territorialidad ha sido observada entre los tsotsiles y le he llamado, precisamente, el complejo *Vits vo'* (montaña y agua), ya que ambos elementos (incluyendo la parte dinámica, es decir, los rituales asociados) aparece en la vida ritual y simbólica de esta etnia chiapaneca y demarca una territorialidad<sup>35</sup>, aunque en esta etnia no existe un concepto que podría asemejarse al del *Altepetl*.

Si bien es cierto que este constructo es uno de los más importantes para definir la territorialidad indígena, no es el único, porque ésta se funda sobre conexiones y relaciones. El agua y la montaña, como constructo simbólico histórico y como simbolismo asociado es una parte de tal territorialidad, porque hay otros elementos que definen el territorio y que se basan en el habitar.

#### LA CONECTIVIDAD EN LOS TERRITORIOS INDÍGENAS

Cuando se suele hablar de un territorio determinado se piensa en sus bordes, en las fronteras que le delimitan y le dan una cohesión a tal espacio. Se suele pensar que el territorio está ocupado, que hay elementos en su interior, como si se tratara de un contenedor. Pero en la perspectiva del habitar, el mundo se mueve en interrelaciones entre los seres humanos, los no humanos y en el mundo natural<sup>36</sup>, es decir, tal perspectiva es fenoménica, basada en la experiencia y en las interrelaciones. Al contrario de la perspectiva de definir un territorio demarcado por cuencas

<sup>23</sup> Eliade, 1998.

<sup>24</sup> Fernández et al, 2006.

<sup>25</sup> Navarrete, 2011.

<sup>26</sup> Liffman, 2012.

<sup>27</sup> Demanget, 2015.

<sup>28</sup> Jansen, 1998. Barabas, 2003, 45.

<sup>29</sup> Fernández et al, 2000.

<sup>30</sup> Fernández et al, 2000.

<sup>31</sup> Murillo, 2018.

<sup>32</sup> Paoli, 2011.

<sup>33</sup> Limón, 2012, 64.

<sup>34</sup> Barrera, 2017, 26.

<sup>35</sup> Murillo, 2018.

<sup>36</sup> Ingold, 2000.

hidrográficas, por ejemplo, en donde el ser humano actúa sobre una cuenca, desde la definición de sus parteaguas hasta las actividades que ahí *dentro* se realizan<sup>37</sup>. La territorialidad indígena se identifica con la perspectiva del habitar, por la serie de interrelaciones que se establecen, porque las fronteras son lábiles y no definidas tan certeramente, porque las actividades humanas sobrepasan un actuar sobre el territorio, sino que se dan *junto* con él<sup>38</sup>. Además, las territorialidades indígenas son de diversas escalas y dimensiones, entre otros elementos que veremos a continuación y que se enuncian de forma demostrativa y no exhaustiva, por cuestiones de espacio.

#### *Las conexiones de los territorios indígenas*

La definición territorial para los pueblos indígenas está plagada de conexiones. Por principio de cuentas, existen las relacionadas con el mundo humano (que incluye las relaciones interétnicas, por supuesto) y que contrastan con la definición identitaria de varias escalas, la del mundo no humano, es decir, el mundo natural y las especies animales, y el mundo sobrenatural, que incluye a los dioses, los santos y vírgenes y a otros seres sobrenaturales. Por ejemplo, para los tsotsiles de los Altos de Chiapas la territorialidad se engarza con procesos identitarios cuando utilizan la palabra *lum*. Llanamente, *lum* significa tierra, suelo, pero *lum* se refiere, en otra acepción, al lugar en el que se vive (no que se ocupa), pero si se le convierte en *lumal* hace referencia a un territorio de adscripción, que podría ser desde un paraje, un barrio o un municipio, hasta una adscripción territorial mucho más amplia que designe, por ejemplo, el territorio en el que viven los tsotsiles<sup>39</sup>. Y si se le agrega un topónimo, como el caso de *Lum Zinacantán*, se hace referencia a un lugar habitado<sup>40</sup>, que refiere a una identidad tsotsil-zinacanteca.

En la etnia wixarika la palabra *ki* significa casa; al cambiarla por *kie* el significado es un grupo de viviendas y familias, pero si se utiliza *kiekari*, el significado es el de territorialidad o dominio<sup>41</sup>. Es de notar que la palabra inicial no se pierde y que el significado de “casa” incluye varios ámbitos, desde lo doméstico hasta una territorialidad étnica.

Para los yaquis, existe el *juya ania*, el universo de la naturaleza y el *bawe ania*, el universo del mar<sup>42</sup>, y el elemento que los une es el agua. Tal conexión, aún en culturas indígenas del centro de México, en donde no hay acceso directo al mar, es reconocido, como en los nahuas de Texcoco, quienes afirman que las montañas se conectan con el mar<sup>43</sup>, o como en el caso de los tsotsiles, que saben que hay un mar debajo de la tierra y que también está conectado con las montañas<sup>44</sup>. Para los wixarika el océano Pacífico se conecta con el Atlántico, por debajo de la tierra que flota como una gran isla, y se considera como una serpiente mayor<sup>45</sup>.

Con todo lo anotado, no puede obviarse otro tipo de territorialidad como la impuesta por la Nación, como en el caso de los ejidos (un tipo de organización social campesina ligada a la tierra y a la producción agrícola), como sucede en el caso de los mixes en Oaxaca<sup>46</sup> y cuyos procesos identitarios y territoriales les permiten también definir al ejido (y su contraparte identitaria, los ejidatarios) como parte de tal territorialidad múltiple. Al decir múltiple no me refiero sólo a que existan “pequeños territorios” que pueblen un lugar, sino a que el ejido puede estar dentro de un lugar sagrado o cercano a él, por lo que, al menos en el caso de los tsotsiles, mediante trabajo de campo he observado que reconocen diversas escalas territoriales que suelen engarzarse y anteponerse.

En cuanto al mundo natural, la mayoría de las etnias mesoamericanas reconocen las montañas como marcadores simbólicos, reconociendo el atributo esencial del mencionado *Altépetl*, el de la montaña llena de agua. Los chuj de Chiapas, por ejemplo, reconocen su territorialidad incluyendo una serie de montañas que se encuentran en Guatemala, y lo expresan diciendo que existe una complicidad entre los cerros<sup>47</sup>. Entre los chatinos existe el término *xa-lyu-i kyqya-c* que significa “un mundo de cerros” y que hace referencia a la Tierra, al mundo viviente<sup>48</sup>. Las montañas son lugares que concentran las relaciones y son marcadores simbólico-naturales que, en muchos casos, también tienen atributos humanos y tienen vida<sup>49</sup>. Pero tal tipo de relaciones no sólo se dan entre las montañas, ya que estos “marcadores simbólicos” lo forman también los cuerpos de agua, las cuevas, los lugares por donde los santos pasaron y dejaron sus huellas en piedra<sup>50</sup>.

En cuanto al mundo sobrenatural, en cada montaña, en cada cuerpo de agua, en cada cueva (y, en el caso de los chatinos, en cada ciénega) existe vida, existe un dueño sobrenatural que ahí vive. De forma general estos seres controlan los rayos, los aires y la lluvia. A veces tienen “secretarios”<sup>51</sup> y a veces ayudantes (humanos o entes sobrenaturales) que dejan caer la lluvia, manejan el viento o el granizo<sup>52</sup>. Generalmente las lagunas tienen dueñas, identificando a las aguas terrestres con lo femenino, como sucede con los chuj<sup>53</sup> o con los tsotsiles y tseltales<sup>54</sup>. Pero aún existen más conexiones en la definición territorial étnica, como se explora en las siguientes líneas.

#### *Pensamiento relacional y lugares sagrados*

Los lugares sagrados para los pueblos indígenas suelen responder a un sentido en donde las fuerzas sobrenaturales habitan y se concentran, aunque también hay lugares que se consideran como “puertas” a otros mundos, más allá del ámbito humano. No es casual que este tipo de lugares

<sup>46</sup> Villagómez, 2012, 265.

<sup>47</sup> Limón, 2012, 73.

<sup>48</sup> Barrera, 2017, 77.

<sup>49</sup> Iwaniszewski, 2001. Garduño, 2017. Murillo, 2018. Villela, 2001. Neff, 2001. Maldonado, 2001. Gómez, 2004. Boege, 1998. Demanget, 2015.

<sup>50</sup> Garduño, 2017. Gossen, 1990.

<sup>51</sup> Murillo, 2018. Gómez, 2004.

<sup>52</sup> Maldonado, 2001. Lorente, 2011. Albores y Broda, 2003. Ruiz, 2016. Glockner, 2012. Gómez, 2016. Murillo y Chávez, 2016.

<sup>53</sup> Limón, 2012, 70.

<sup>54</sup> Chaves, 2016.

<sup>37</sup> Murillo, 2018.

<sup>38</sup> Ingold, 2000, 200.

<sup>39</sup> Sánchez, 2012.

<sup>40</sup> Laughlin, 2007.

<sup>41</sup> Liffman, 2012.

<sup>42</sup> García, 2017.

<sup>43</sup> Lorente, 2011, 122.

<sup>44</sup> Murillo, 2005, 2018.

<sup>45</sup> Neurath, 2016.

puedan ser considerados como centros u ombligos del mundo (al igual que se les conoce a varios poblados indígenas, al menos entre tsotsiles y tseltales).

Entre los kumiai, un autor ha identificado los nodos de la cartografía simbólica y a qué responden en esa etnia. Así, menciona que algunos nodos simbólicos (piedras, ciénegas, agua, montañas o cerros) tienen significado debido a hechos históricos, a hechos sobrenaturales, a la cosmogonía, a rituales y, sin clasificación, a algunas otras razones<sup>55</sup>.

En la descripción del llamado Complejo *Vits Vo*<sup>56</sup>, de los tsotsiles y tseltales, aparece una descripción de nodos sagrados que se interconectan. Este complejo alude a una relación de los estratos del universo con varias dimensiones y nodos sagrados, tomando en cuenta el dinamismo, el contexto específico, la identidad y las dimensiones paralelas, como la de los sueños. En esta territorialidad hay dos elementos conceptuales importantes: la redundancia y la analogía, que dan pie a la creación de una forma territorial en la que las montañas y los cuerpos de agua juegan un papel de crucial importancia, debido a que en los Altos de Chiapas ambos elementos existen *ad infinitum*.

En el pensamiento mazateco el territorio se divide en dos grandes proporciones: la del llamado *ghihe*, el lugar donde “la gente gobierna” y que incluye a los animales y a las plantas y el monte, donde gobiernan los entes sobrenaturales conocidos como *chikon nangui*<sup>57</sup>. Ambas proporciones se comunican mediante peticiones, intercambios rituales y mecanismos de reciprocidad, como condición para mantener relaciones respetuosas entre los humanos y los seres sobrenaturales. Para algunos autores los mazatecos tienen una geografía sagrada, que se identifica con los cerros y montañas en donde gobierna el *Chikon Tokoxo*<sup>58</sup>.

Como se ha referido, los lugares sagrados privilegiados son las montañas, los cuerpos de agua y las cuevas. En el estado mexicano de Guerrero existe una laguna llamada Oztotempan, que es conocida como el ombligo del mundo y es un lugar de encuentro interétnico. Los nahuas creen que debajo de esta laguna hay un mundo paralelo, en donde hay un paraíso agrícola (una imagen tal vez derivada del paraíso del dios prehispánico Tlaloc y cuyo nombre es, precisamente, Tlalocan), y en el que habita un gran dios.<sup>59</sup> Podríamos llamar a este tipo de lugares como “nodos”, que se reconocen como sagrados debido a que son lugares “encantados”<sup>60</sup>, a decir de los chatinos, esto es que tienen una fuerza simbólica particular debido a que se trata de concreciones territoriales que conjuntan los tres estratos del cosmos, el inframundo, el mundo terrestre y el celeste.

Para los tsotsiles y tseltales estos lugares son marcados con cruces verdes o azules (que, además por los colores hacen referencia al agua y a la vegetación) y a estos lugares se les conoce con el nombre genérico de *kalvarios*; se encuentran en poblados, en ojos de agua, en montañas,

en caminos, en cuevas. Las cruces azules se observan, también, en otras culturas, como la nahua de la Sierra Norte de Puebla, la totonaca, la nahua y tlapaneca de Guerrero. Algunos autores<sup>61</sup> dividen los santuarios en naturales (como las montañas) y construidos (como altares o iglesias), pero, para el caso de los tsotsiles, el construir un *kalvario* en la cima de una montaña no es crear una dicotomía entre lo natural y lo construido, sino un reforzamiento de la sacralidad y un acto de reciprocidad humana para con los dioses.

#### *Los habitantes sobrenaturales*

Todas las montañas tendrán un dueño, de la misma forma que todos los lugares sagrados están conectados con algún ser sobrenatural. En el caso de los “dueños de los cerros” suelen ser hombres los que ahí habitan, aunque hay casos en los que habita una mujer, ya sea porque hay una laguna en la parte alta, porque la elevación puede considerarse femenina o porque existe alguna historia o leyenda asociada en la que la protagonista es una mujer. Pero para el caso de las lagunas es generalmente una mujer quien ahí habita.

En los Altos de Chiapas existe una laguna denominada como Suyul por los tsotsiles y Ts’ajalsul por los tseltales. En ella habita una mujer a la que se le ha observado en las inmediaciones. A ella se le ofrenda, cada cuatro años, un vestido hecho por pobladores de la región<sup>62</sup>. Esta presencia femenina y acuática puede ser reconocida, en otras etnias, como una sirena, como ocurre entre los chuj<sup>63</sup> o entre los nahuas de Chicontepec al reconocer a la Apanchareh<sup>64</sup>, cuyos dominios son las cuevas y los manantiales, o la Xinanil há de los tojolabales<sup>65</sup>, entre otras figuras femeninas. Entre los wixarika se denomina al Lago de Chapala como “la canoa de la diosa Takutsi, que encalló en este lugar después de la gran inundación”<sup>66</sup>. Hay, en las culturas indígenas actuales, muchas deidades femeninas emparentadas con las aguas terrestres y con las sirenas<sup>67</sup>.

Regresando a la cultura wixarika, la comunidad de Santa Catarina reconoce que hay cinco deidades femeninas de la lluvia, en cada uno de los puntos cardinales y en el centro de su territorio<sup>68</sup>.

Pero hay otras dueñas del agua que están conectadas, también, con las ciénegas. Para los chatinos las ciénegas son lugares sagrados que se denominan de forma general, aunque se particularizan sus funciones<sup>69</sup> y son lugares privilegiados para pedir lluvia. Entre los nahuas del Estado de México existe La Clanchana, diosa del agua que vive en las ciénegas del Lerma, que suele identificarse con una serpiente<sup>70</sup> y, en este mismo sentido, hay otra diosa parecida y con los mismos atributos en Coatetelco,

<sup>55</sup> Garduño, 2017, 92.

<sup>56</sup> Murillo, 2018.

<sup>57</sup> Boege, 1998, 138.

<sup>58</sup> Demanget, 2015.

<sup>59</sup> Good, 2001.

<sup>60</sup> Barrera, 2017.

<sup>61</sup> Barabas, 2003.

<sup>62</sup> Chaves, 2016.

<sup>63</sup> Limón, 2012.

<sup>64</sup> Gómez, 2015.

<sup>65</sup> Báez-Jorge, 1992, 123.

<sup>66</sup> Neurath, 2004, 115.

<sup>67</sup> Báez-Jorge, 1992.

<sup>68</sup> Neurath, 2016.

<sup>69</sup> Barrera, 2017.

<sup>70</sup> Hernández, 2016.

Morelos<sup>71</sup>. Ambas son diosas que viajan entre varias lagunas.

Los “dueños de los cerros” son reconocidos en muchas etnias como los habitantes de las montañas que tienen poderes sobrenaturales. Ellos son los que traen la lluvia. Para los mayas de Yucatán son *kuliob-k' axo'ob*.<sup>72</sup> Para los tsotsiles se asemejan a los ladinos, es decir, a personas de piel clara y que se les llama *Anjeles*.<sup>73</sup> Como se ha mencionado, para los mazatecos el dueño del cerro se le llama genéricamente *Chikon*.<sup>74</sup> Hay *chikon* de las aguas, de las montañas, de la tierra y de las piedras y “tienen bajo su dominio, los elementos que se hallan en la superficie de la tierra (*so'nde*), animales y vegetación, y los difuntos que habitan su reverso”.<sup>75</sup>

Existe el caso de una deidad que es femenina y masculina a la vez, padre y madre; este numen andrógino se conoce como Chumaje entre los mazatecos, y es quien trae la lluvia y “le está dando chiche [pecho] a cada planta”;<sup>76</sup> en algunas ocasiones se le identifica como la esposa de *Chikon Nagui*.<sup>77</sup> La inminente llegada de Chumaje se anuncia con truenos, atributo de los dioses de la lluvia entre los indígenas mesoamericanos. Emparentados más con el trueno y con la lluvia, para los teenek está Maamlab o Junkil aab “el que acompaña a la lluvia” y es quien cuida una laguna en lo alto del cerro Dhak chook ch'een, que nunca se seca.<sup>78</sup> Para los totonacos este mismo ser es conocido como Juan Aktzín<sup>79</sup> y entre los mazatecos de Jalapa de Díaz se cuenta que en el cerro Rabón habita el rayo (*Ha Chaon*) en una laguna.<sup>80</sup>

*Las rocas, el peregrinar de los seres sobrenaturales y el territorio*

Una parte de la definición territorial de varios pueblos indígenas se debe a acciones que fueron realizadas por dioses antiguos o por santos o vírgenes, basándose, en muchos casos, en narraciones cosmogónicas. No es casual encontrar varios relatos en donde un elemento común es el peregrinar de santos y vírgenes que van escogiendo lugares en donde asentar pueblos y, así, comenzar con sus cultos locales. El peregrinar y las huellas que los santos y de seres sobrenaturales primigenios van dejando marca no sólo un movimiento que sugeriría una ruta sagrada, sino la propia tarea de moverse, de caminar, podría actualizarse al aparecer como actividad ritual de varios pueblos indígenas que hace referencia a ese peregrinar primigenio. Así, el camino las huellas de santos y otros seres se convierten en marcadores territoriales.

En varias narrativas de los tsotsiles y tseltales hallamos que los santos peregrinaban juntos y fueron escogiendo, cada uno, su lugar de asentamiento<sup>81</sup>; pero tal

peregrinar provenía e incluía lugares de Guatemala<sup>82</sup>, por lo que el peregrinar primigenio podía incluir un territorio mucho más amplio que el actual: “Un mito andresero [San Andrés Larraínzar] narra cómo los santos hermanos de las comunidades cercanas iniciaron sus intercambios de visitas durante las ocasiones festivas en un pasado mítico”<sup>83</sup>.

Pero no sólo estas visitas de santos forjaron marcas o huellas en el territorio, porque también hay narraciones que cuentan que algunas piedras del campo, en San Juan Chamula, son las que no quisieron ser parte de la iglesia del santo patrono San Juan, y ahí quedaron<sup>84</sup> y otras forman parte de la toponimia tsotsil, como marcador territorial, como el caso de Pajaltón<sup>85</sup>.

En el pensamiento mítico de los wixarika, la diosa del mar se convierte en piedra, marcando el punto del que comienza el viaje de los dioses ancestrales. Tal roca puede observarse: se le llama *Waxiewe* y se encuentra en el mar, frente a San Blas, *Nayarit*.<sup>86</sup>

Algunas rocas, para los kumiai, son masculinas y otras femeninas; algunas son personas que, en algún tiempo remoto, se convirtieron en piedra y ahí permanecen; pero también hubo una gran serpiente gigante, la *Maihaiowit*, que se movía en el territorio y llegó a convertirse en piedra<sup>87</sup>. El movimiento de la serpiente marcaba un territorio definido, incluyendo un camino bajo tierra; en un relato mítico contado por pobladores kumiai, la víbora explotó y ello dispersó a las tribus kumiai y los conocimientos<sup>88</sup>. El territorio considerado como tradicional de esta etnia incluye San Diego, Ensenada, Tecate y Mexicali<sup>89</sup>, de nuevo un territorio primigenio más extenso que el actual que ocupan los kumiai.

En algunos casos, también se reconocen las piedras en donde solían aparecerse y permanecen algunos seres sobrenaturales, como *La Clanchana*, diosa del agua entre los nahuas<sup>90</sup>. Entre los mixtecos existen lugares conocidos como “piedras de adoración”, en los que habitan seres sobrenaturales que son guardianes y que suelen llevarseles ofrendas<sup>91</sup>. Entre los chatinos de San Juan Lachao hay una piedra que se le llama “el lugar donde se miden los huaraches”, por donde pasan las almas de los difuntos que van camino hacia “el otro lugar”<sup>92</sup>, y es curioso que tal sitio mantenga una conexión con el peregrinar, pero hacia el inframundo, hacia el lugar donde habitan los muertos.

Si bien el peregrinar de santos y seres sobrenaturales ha dejado huellas en el territorio, también existe el peregrinar de los pobladores, que continúan y siguen estas huellas y que llevan a cabo actualmente, en circuitos rituales.

<sup>71</sup> Maldonado, 2005.

<sup>72</sup> Murillo y Chávez, 2016.

<sup>73</sup> Ruiz, 2007, 2016. Page-Pliego, 2012. Murillo, 2005. Köhler, 2007.

<sup>74</sup> Demanget, 2015. Boege, 1998.

<sup>75</sup> Demanget, 2015, 55.

<sup>76</sup> Boege, 1998, 151.

<sup>77</sup> Torres, 2015.

<sup>78</sup> Ochoa et al, 2016.

<sup>79</sup> Trejo, 2003.

<sup>80</sup> Boege, 1998, 179.

<sup>81</sup> Köhler, 2007. Burguete et al, 2006. Ochiai, 1985. Gossen, 2002.

<sup>82</sup> Rubio, 1993.

<sup>83</sup> Ochiai, 1985, 175.

<sup>84</sup> Gossen, 1990, 389.

<sup>85</sup> Gossen, 2002, 1047.

<sup>86</sup> Neurath, 2016, 46.

<sup>87</sup> Garduño, 2017, 97.

<sup>88</sup> Garduño, 2017.

<sup>89</sup> Garduño, 2017, 107.

<sup>90</sup> Hernández, 2016, 265 y 267.

<sup>91</sup> López, 2016.

<sup>92</sup> Barrera, 2017, 66.

*Los circuitos rituales y el dinamismo territorial*

Los circuitos rituales que se realizan por varios motivos religiosos en las etnias mexicanas pueden verse de varias maneras: para refrendar los límites territoriales<sup>93</sup>, como mecanismo de reciprocidad al hacer que los santos que se acompañan puedan visitar a sus familiares<sup>94</sup>, como refrendo, actualización y reafirmación de los nodos simbólicos en el territorio<sup>95</sup>, entre otras interpretaciones. Lo cierto es que los circuitos rituales ocurren local y regionalmente, algunos son interétnicos. Hay algunos circuitos en donde predomina la presencia de los santos y de las vírgenes y otros que están conectados con fechas rituales específicas, como el día de la Santa Cruz (3 de mayo) y el día de muertos (1 de noviembre), que demarcan el ciclo agrícola y las temporadas de lluvia y de secas en el pensamiento indígena. Lo importante a destacar en este punto es el movimiento que se realiza a través de estos circuitos rituales unido con la territorialidad.

Los santos patronos convierten a un espacio “peligroso” en uno a su cuidado, en un territorio más o menos delimitado y tales santos se convierten en cuidadores del equilibrio intercomunitario<sup>96</sup>, como ocurre entre los zoques, en Chiapas. Los santos, que son parientes, pueden visitar a sus familiares de otros pueblos y es ahí donde inicia el principio de la peregrinación y acompañamiento de los santos (acciones rituales que suelen ser multiétnicas), como las romerías tojolabales y tseltales (también de petición de lluvia) o las visitas a santuarios regionales<sup>97</sup>. En territorio nahua de Chicontepec existen siete montañas; la mayor es conocida como Postectli y es visitada por nahuas, otomíes, tepehuas y totonacos, durante la celebración de la Santa Cruz<sup>98</sup>, como parte del calendario agrícola, para pedir lluvias. Algunos santos se relacionan con el agua y cuando hay escasez, se saca al santo a pasear, como sucede con San Andrés en la sierra norte de Puebla<sup>99</sup>.

Entre los nahuas de Zitlala se realiza una procesión en la celebración de la Santa Cruz: ocurre durante varios días y comienza bajando del cerro Cruzco una cruz azul, visitando varios manantiales, recorriendo las calles del pueblo (en sentido inverso a las manecillas del reloj), haciendo paradas frente a árboles, el ascenso a otros cerros y se concluye subiendo la cruz de nuevo al cerro Cruzco<sup>100</sup>. Tal circuito procesional ocurre dentro de los límites locales, visitando los lugares más representativos y sagrados.

También durante la celebración de la Santa Cruz, en la tradición chamula (tsotsil), se lleva a cabo un circuito ritual de visitas a la iglesia de San Juan, en la cabecera municipal, a los *kalvarios* de la montaña Tsontevits, a los manantiales y a otros lugares considerados importantes, como la Laguna Suyul y a algunas iglesias situadas en

otras cabeceras municipales<sup>101</sup>. Pero los circuitos rituales de los tsotsiles varían de un paraje a otro y, aunque hay nodos simbólicos que son visitados por varios parajes, hay variaciones sustanciales que también incluyen lugares sagrados de otras etnias. Por ejemplo, pobladores tsotsiles de Las Ollas incluyen en este circuito ritual de la Santa Cruz la iglesia de Tenejapa, municipio tseltal<sup>102</sup>.

Para los descendientes de los indios Chiapa, cada año es importante la realización de una peregrinación para conseguir cierto tipo de bromelias para adornar sus cruces. Entre noviembre y diciembre de cada año se realiza esta procesión de floreros, desde Chiapa de Corzo hasta Mitzitón y de regreso, en Chiapas. En el recorrido se visitan varios santuarios en cerros y se llega a hacer una celebración especial en el Cerro Santa Cecilia o Cerro de la Flor, el lugar donde recolectan las bromelias. Esta acción reafirma, con el movimiento del caminante, un circuito ritual que nada tiene que ver con fronteras del poblado, ni con municipios ni con parteaguas de cuencas hidrográficas. Llama la atención que algunos floreros han visto a colegas ya difuntos, haciendo la misma peregrinación, lo que vuelve a reafirmar el peregrinaje de los muertos<sup>103</sup>.

Los wixarika realizan peregrinaciones y se detienen en cada “estación” o lugar sagrado que tienen raíces en sus narraciones cosmogónicas. La peregrinación incluye la visita a los cinco confines del mundo wixarika<sup>104</sup>, es decir, el peregrinar reafirma el territorio histórico de ese pueblo indígena, al visitar cerros y la laguna de Chapala<sup>105</sup>, lugares de creación que incluyen Wirikuta, uno de los confines del mundo y área natural protegida<sup>106</sup>. Durante este peregrinar se realizan los mitotes, danzas en las que se cuentan los mitos cosmogónicos, “estableciendo así, un importante vínculo entre el centro ceremonial y los lugares sagrados del paisaje”<sup>107</sup>.

Varias de estas acciones y circuitos rituales traspasan los límites municipales y los límites de cuencas hidrográficas y, en mi opinión, son otros signos de la construcción de una territorialidad distinta de identificación interétnica y tomando en cuenta los elementos del paisaje, predominantemente el agua y la montaña, y la sacralidad unida a una cosmovisión, a la memoria y a los entes sobrenaturales.

*Las fronteras que cierran y que abren*

Ya que la territorialidad indígena tiene varios niveles (desde el local hasta un supraétnico), necesariamente al hablar de las fronteras llegamos a un punto difícil de comprender. Tales fronteras pueden estar muy bien demarcadas o pueden ser lábiles, movibles, de acuerdo con el contexto o con una identificación territorial específica. Ya hemos visto en algunos territorios “cuyos límites míticos están en relación dialéctica, superpuestos o no necesariamente correlacionados, con la dimensión

<sup>93</sup> Nolasco et al, 2003.

<sup>94</sup> Velasco, 2003.

<sup>95</sup> Murillo, 2018.

<sup>96</sup> Velasco, 2003, 152.

<sup>97</sup> Nolasco et al, 2003. Cuadriello, 2006. Flores, 2006.

<sup>98</sup> Gómez, 2004, 260.

<sup>99</sup> Murillo, 2012.

<sup>100</sup> González, 2012.

<sup>101</sup> Murillo, 2018.

<sup>102</sup> Murillo, 2018.

<sup>103</sup> Palacios, 2016.

<sup>104</sup> De la Cruz, 2017.

<sup>105</sup> Neurath, 2004.

<sup>106</sup> Liffman, 2012.

<sup>107</sup> Neurath, 2004, 115.



político-administrativa”<sup>108</sup>, como en el caso de los wixarika, los tsotsiles, tseltales, nahuas de Chicontepec, chatinos, etc. En este sentido, las fronteras indígenas podrían definirse como zonas de interpenetración<sup>109</sup> con otras territorialidades.

Tres ejemplos en Chiapas, de diferente escala, pueden dar cuenta de ello y servir como ejemplo de estas zonas de interpenetración. Para el caso de una frontera intermunicipal tsotsil, el paraje Pozuelos, del municipio de Chamula, comparte un manantial con el paraje El Pinar, municipio de San Cristóbal de Las Casas<sup>110</sup>; este manantial se encuentra en la franja fronteriza entre ambos municipios y los poblados son vecinos. Tal vez para mantener una cohesión grupal, ambos parajes, junto con un tercero, Yaalhoc, comparten a San Isidro: cada año el santo vive en una de las tres localidades<sup>111</sup>.

Para el segundo ejemplo, los tsotsiles toman en cuenta varias capas territoriales<sup>112</sup>: reconocen las fronteras del territorio (*sts’akikal slumalik bats’i viniketik*) que habitan quienes hablan la misma lengua, pero reconocen un territorio que incluye a todos los tsotsiles, independientemente del municipio que habiten, y “también se trazan las fronteras territoriales con aquellos territorios de otros pueblos lingüísticos vecinos, como el de los tseltales, ch’oles, tojolabales y zoques”<sup>113</sup>.

El tercer ejemplo incluye dos espacios nacionales diferentes: México y Guatemala, aunque una sola etnia. Las localidades chuj de Tzisco (La Trinitaria) en Chiapas y la de El Quetzal en Huehuetenango, Guatemala, viven a unos quinientos metros de distancia y mantienen relaciones de parentesco, de trabajo e incluyen acuerdos de manejo del agua de manantiales<sup>114</sup>. Para los chuj de esta zona, las fronteras nacionales se borran y se establecen otras, basadas en acciones como la cotidianidad y la reciprocidad, sobre todo en el manejo intercomunitario del agua. Ello, por supuesto, no elimina los conflictos por el recurso, que son parte de la relación entre ambas localidades chuj, como ocurre también entre localidades de cualquier etnia, es decir, como decía antes, son relaciones intraétnicas, intraontológicas, que corresponden al campo del poder.

En las etnias de Oaxaca las fronteras también son espacio de disputa (un tipo de interpenetración diferente al anterior), porque “exponen relaciones étnicas contrastativas entre comunidades en *competencia* por nichos ecológicos”<sup>115</sup>, porque las fronteras hacen referencia a mitos cosmogónicos y porque los seres sobrenaturales protectores suelen actuar también en competencia con otros seres sobrenaturales<sup>116</sup>. Por ejemplo, en Ojitlán existen los brujos de la raya, que suelen marcar y defender los límites territoriales y de grupos mazatecos<sup>117</sup>, también conocidos como vigilantes

de la raya<sup>118</sup> y para los zapotecos y chinantecos de Choapan, los naguales, en forma de bolas de lumbre, cuidan las fronteras de estos pueblos y las de los mixes<sup>119</sup>.

En algunos casos, los rezadores y curanderos indígenas hacen invocaciones a un territorio muy amplio, que reconoce fronteras no muy definidas y que rebasan, también, los límites político-administrativos. Por ejemplo, los mazatecos rezan al cerro de San Andrés Tuxtla y al Pico de Orizaba (en el estado vecino de Veracruz) y al Cerro Rabón<sup>120</sup>.

Lo cierto es que las fronteras para los pueblos indígenas suelen ser amorfas y dinámicas, al contrario de las fronteras delimitadas por el pensamiento occidental. En el pensamiento indígena, por ello mismo “no es posible disociar los elementos, fragmentar el cosmos que los tzotziles, como la mayoría de las etnias mesoamericanas contemporáneas, conciben, aún, como unidad”<sup>121</sup>.

### CONCLUSIONES

En el manejo del agua en México existe, oficialmente, un solo modelo: el de las cuencas hidrográficas. Tal modelo homogéneo no reconoce las formas, dimensiones y territorialidad indígena que tiene muchos otros referentes. Es más, ha sido definido en documentos y tomando en cuenta el discurso moderno, occidental e internacional, pero no ha podido ser puesto en práctica: en la realidad se trata de un modelo que reconoce el uso del agua por sectores (agrícola, doméstico, industrial), pero de ninguna forma íntegra tales usos o logra una acción dirigida a lograr fines comunes. Para decirlo en dos palabras: es un modelo de planeación que en la práctica no se aplica. A lo largo del presente artículo se han revisado las principales conexiones entre el agua y el territorio en pueblos indígenas, para reconocer que existe una multiplicidad de relaciones al abordar la definición y la forma de habitar. Para incluir el punto de vista de los pueblos indígenas en una política hídrica habría que comenzar por reconocer la pluriculturalidad de un país como México, desde la inclusión de las formas y modos indígenas pluriculturales en la legislación mexicana, en particular en la ley de aguas nacionales. Para los indígenas hay varias capas en sus territorios y hay una multiplicidad de relaciones que no sólo se basan en las dimensiones humanas y naturales, sino también en dimensiones de lo sagrado y de la sobrenaturalidad. Existen flujos comunicativos entre estas tres esferas o dimensiones, permitiendo un dinamismo y un juego de la reciprocidad que afecta tanto a una como a otra esfera: el no celebrar u ofrendar a la montaña (en su faz natural y sobrenatural) en fechas específicas (como la de la Santa Cruz, el 3 de mayo) tiene consecuencias en la falta de lluvias o en el enojo de los seres sobrenaturales que causarán trastornos en el mundo natural y tendrán consecuencias en las actividades y en la vida humana. Ello no es sólo una interpretación indígena sobre el ambiente y las prácticas culturales, sino un posicionamiento y activismo político, que va de la mano con el movimiento indígena a nivel

<sup>108</sup> Velasco, 1993, 48.

<sup>109</sup> Ingold, 2011, 73.

<sup>110</sup> Murillo, 2005.

<sup>111</sup> Murillo, 2018.

<sup>112</sup> Murillo, 2018.

<sup>113</sup> Gutiérrez, 2013, 86.

<sup>114</sup> Mejía, 2013.

<sup>115</sup> Barabas, 2003, 103.

<sup>116</sup> Barabas, 2003.

<sup>117</sup> Boege, 1998, 167.

<sup>118</sup> Barabas, 2003.

<sup>119</sup> Barabas, 2003, 104.

<sup>120</sup> Barabas, 2003.

<sup>121</sup> Ruiz, 2016, 127.

internacional que critica el expansionismo capitalista, los modos colonialistas y en contra del modelo occidental de la llamada civilización<sup>122</sup>.

La propia creación de territorios y de territorialidades indígenas demarca una serie de dimensiones que apuntan a una multidimensionalidad, no se atengan a fronteras delimitadas, a permitir un dinamismo contrapuesto a una territorialidad occidentalizada basada en espacios definidos, homogéneos, acotados, y en fronteras bien delimitadas. La territorialidad indígena es situacional, múltiple, alterna, diversa. Aunque, por otro lado, suele centrarse en procesos interconectados, ya que la afectación a lo natural (la desecación de un manantial o la deforestación de un cerro) afectará a las esferas humana y sobrenatural, también. En las concepciones territoriales indígenas implícitamente se reconoce que el ser humano forma parte del ambiente, no está fuera de él (en parte, coincidiendo con la teoría de sistemas complejos)<sup>123</sup>.

Si bien es cierto que existen patrones de recurrencia en la territorialidad indígena, sobre todo en las fechas de celebraciones (las más importantes y generalizadas son la de la Santa Cruz y la del Día de Muertos) y en el tipo de elementos del paisaje (montañas, cuevas, cuerpos de agua, ciénegas, etc.), ello no demuestra sino un dinamismo, más que un proceso de creación de territorios estáticos. El movimiento es lo que da vida a la territorialidad indígena, y las acciones rituales, como las peregrinaciones y los circuitos rituales, reafirman la acción humana y su relación comunicativa tanto con el entorno natural como con la dimensión sobrenatural.

El reconocimiento de tales territorialidades es imprescindible para una mejor comprensión del manejo de la naturaleza y las dinámicas culturales entre la población indígena de México, que pudiera incorporar modos de ver “la naturaleza” de una forma distinta, tal vez como corredores de vida que van más allá de un espacio delimitado como las cuencas. Mientras se siga obviando esta riqueza de las relaciones, interconexiones y dinámicas indígenas, se seguirá manteniendo una dicotomía entre un México con estructuras y política hídrica-territorial y un mundo hídrico de saberes, normas y conocimientos locales. Y se seguirá ejerciendo, lamentablemente, una exclusión etnohídrica, que llevará a un mayor deterioro ambiental.

En la política hídrica y ambiental mexicana, la incorporación de las perspectivas (ontologías) indígenas sería un avance sustancial para encontrar otras formas específicas que marquen un espacio novedoso de aplicación, de acción estatal y dejar de lado las influencias modernizantes y occidentales que han probado, al menos en el caso mexicano, que permiten un avance hacia una crisis ambiental cada vez más profunda. Tal crisis ha sido definida por tratarse a la naturaleza como Gudynas menciona, una canasta de recursos y, en consecuencia, a las cuencas como fuentes del recurso hídrico. Un modelo mexicano específico de manejo del agua (y de política hídrica) podría verse alimentado y desarrollado al tomar en cuenta estas otras ontologías.

El tomar en cuenta las perspectivas y ontologías indígenas en la definición de nuevas políticas hídricas

tendría un significativo impacto en el manejo del agua en México y permitiría tender puentes entre los conocimientos tradicionales (dinámicos) y los conocimientos científicos que permitieran una conjunción para encontrar (o al menos ensayar) soluciones adecuadas, a varias escalas, a la crisis ambiental e hídrica que sufre el país. Se trataría de un nuevo modelo, aplicado al caso mexicano y no importado (desde el punto de vista occidental y moderno), recuperando la riqueza, la diversidad y los modos particulares que respondan a la multiplicidad de realidades del espacio hídrico y ambiental en México. Se trataría de un novedoso modelo incluyente, dialógico y relacional, tal vez un modelo utópico.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aboites, L. 2009: *La decadencia del agua de la nación. Estudio sobre desigualdad social y cambio político en México. Segunda mitad del siglo XX*, Distrito Federal, El Colegio de México.
- Albores, B., Broda, J. 2003: *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas en Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense, UNAM.
- Báez-Jorge, F. 1992: *Las voces del agua: el simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, México, Universidad Veracruzana.
- Barabas, A. (coord.), (2003), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Tomo I, México, Conaculta-INAH.
- Barrera, G. 2017: *Ontología del paisaje chatino: hacia “otras” geografías. La (s) geografía (s) chatina (s) de la región de San Juan Lachao, Oaxaca*, México, Instituto Mora.
- Bateson, G. 2006: *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa.
- Benedetti, A. 2011: “Territorio: concepto integrador de la geografía contemporánea”, en Souto, P. (Coord.), *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Blaser, M. 2009: “Political ontology”, *Cultural Studies* 23(5), 873-896, <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Blaser, M. 2010: *Storytelling globalization from the Chaco and Beyond*, Durham, Duke University press, <https://doi.org/10.1215/9780822391180>
- Boege, E. 1988: *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnicas en el México actual*, México, Siglo XXI.
- Broda, J.; Iwaniszewski, S. 2001: *La montaña en el paisaje ritual*, México, Conaculta-INAH-UNAM.
- Burguete, A.; Torres, J.; Álvarez, F. R. 2006: *Santiago El Pinare*, México, Conaculta Chiapas- SEPI-CELALI.
- Cadena, M. de la; Starn, O. 2009: “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”, *Tabula Rasa*, 10, 191-223, <https://doi.org/10.25058/20112742.359>
- Castellanos, A. R. 2019: “Los asentamientos: espacios pluriculturales para el estudio de asentamientos de migrantes indígenas en Sonora, México”, en Murillo-Licea (coord.) *Identidades y territorialidades. Miradas desde un crisol multidisciplinario*, ACSHEM-Ediciones Navarra.
- Chaves, N. 2016: *Cosmovisión y defensa del agua por los tsotsiles y tzeltales en la laguna Ts’ajalsul de los Altos de Chiapas*, Tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH.
- Cotler, H.; Garrido, A.; Mondragón, R.; Díaz, A. 2007: *Delimitación de las Cuencas Hidrográficas de México a escala 1:250 000*, México, INEGI-INE-Conagua.
- Cuadriello, H.; Megchún, R. 2006: *Tojolabales*, México, CDI.
- De la Cruz, S. 2017: “Recuadro 5. La Madre Tierra”, en Martínez, José Luis, Daniel Murillo, Luisa Paré (coords.), *Conflictos por el agua y alternativas en los territorios indígenas de México*, México, IMTA.

<sup>122</sup> De la Cadena et al, 2009.

<sup>123</sup> Bateson, 2006.

- De Sousa, B. 1991: "Cartografía simbólica de las representaciones sociales. Prolegómenos a una concepción posmoderna del derecho", *Nueva Sociedad*, 116, 18-38.
- Demanget, M. 2015: "Cuando llega el turismo. Geografía sagrada y construcción del paisaje en la Mazateca Alta (Oaxaca)", en Jacorzynski, W. y Rodríguez, M.T. (coords.) *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, México, CIESAS.
- Eliade, M. 1998: *Lo sagrado y lo profano*, Buenos Aires, Paidós.
- Escobar, A. 2003: "Mundos y conocimientos de otro modo, El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", en *Tabula Rasa*, 1, 51-86, <https://doi.org/10.25058/20112742.188>
- Escobar, A. 2010: *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales.
- Escobar, A. 2014: *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. 2016: "Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur", *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11-32.
- Fernández, F.; García, A. J. (coords.) 2006: *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*, México, FCE.
- Flores, D. 2012: *El sentido social y cultural de los vivos en relación con los muertos. El panteón de Romerillo, Chamula, Chiapas*, tesis de maestría en antropología social, San Cristóbal de Las Casas, México, CIESAS.
- García, G. 2017: "Entre yaquis y yoris: el acueducto Independencia y el conflicto por el agua en Sonora, México", en Martínez, José Luis, Daniel Murillo, Luisa Paré (coords.), *Conflictos por el agua y alternativas en los territorios indígenas de México*, México, IMTA.
- Garduño, E. 2017: "Cartografía simbólica sobre el territorio tradicional de los kumiai", *Desacatos* 55, 90-109, <https://doi.org/10.29340/55.1806>
- Glockner, J. 2012: "Agua, recurso natural y divino en la región de los volcanes" en Murillo-Licea, D. (coord.), *Culturas del agua y cosmovisión india en un contexto de diversidad cultural*, México, IMTA, UNESCO, Ecosur.
- Gómez, A. 2004: "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz", en J. Broda, C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Conaculta-INAH.
- Gómez, A. 2016: "El agua en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec", en Murillo-Licea, D., Martínez, J. L. (coords.) *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México, Semarnat-Conagua-IMTA.
- González, A. 2012: "Invocación de los buenos vientos y ofrecimiento de la vida para obtener buenas lluvias" en Murillo-Licea, D. (coord.), *Culturas del agua y cosmovisión india en un contexto de diversidad cultural*, México, IMTA, UNESCO, Ecosur.
- Good, C. 2001: "Ozotempan: 'el ombligo del mundo', en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, INAH.
- Gossen, G. 1990: *Los chamulas en el mundo del sol*, México, INI-Conaculta.
- Gossen, G. 2002: *Four creations. An epic story of the Chiapas Mayas*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Gudynas, E. 1999: "Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina", *Persona y Sociedad* 13(1), 101-125.
- Gutiérrez, J. 2013: *Construcciones de espacios poderes y fronteras: territorializaciones bats'i viniketik en San Cristóbal de Las Casas y tseltales en Ocosingo, Chiapas*, México, UNAM.
- Haesbaert, R. 2013: "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad", *Cultura y representaciones sociales*, 15, 9-42.
- Hernández, M. I. 2016: "La Clanchana de las ciénegas del Alto Lerma, un mito mesoamericano vigente en el valle de Toluca", en Cortés, E., Carreón, J. E. (coords.) *Los pueblos indígenas del Estado de México. Atlas etnográfico*, México, INAH, Secretaría de Cultura, Gobierno del Estado de México.
- Ingold, T. 2000: *The perceptions of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, New York, Routledge.
- Ingold, T. 2011: *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, London and New York, Routledge, <https://doi.org/10.4324/9780203818336>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2015: *Conteo de población y vivienda*, México, Inegi.
- Instituto Nacional de Lenguas indígenas 2010: *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, INALI.
- Iwaniszewski, S. 2001: "Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales de la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl", en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, INAH.
- Köhler, U. 2007: "Los dioses de los cerros entre los tsotsiles en su contexto interétnico", en VV.AA, *Estudios de Cultura Maya*, Volumen XXX, México Universidad Nacional Autónoma de México.
- Laughlin, R. M. 2007: *El Gran Diccionario Tsotsil de San Lorenzo Zinacantán*, México, Conaculta-CIESAS.
- Liffman, P. M. 2012: *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS.
- Limón, F. 2012: "Agua y subjetividad entre los Chuj. El respero al corazón del agua" en Murillo-Licea, D. (coord.), *Culturas del agua y cosmovisión india en un contexto de diversidad cultural*, México, IMTA, UNESCO, Ecosur.
- López, E. 2016: "Los Ñuu savii: los que habitan donde moran las nubes", en Murillo-Licea, D. Martínez, J. L. (coords.) *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México Semarnat-Conagua-IMTA.
- Lorente, D. 2011: *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima. Deidades del agua y graniceros en la Sierra de Texcoco*, México, CIESAS.
- Maldonado, D. 2001: "Cerros y volcanes que se invocan en el 'culto a los aires', Coatepec, Morelos", en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, INAH.
- Maldonado, D. 2005: *Religiosidad indígena. Historia y Etnografía de Coatepec, Morelos*, México, INAH.
- Mejía, L. 2013: *Reapropiación del territorio lacustre de Montebello: el caso de un pueblo fronterizo chuj en Chiapas*, tesis de doctorado en Ciencias Sociales, México, El Colegio de San Luis.
- Murillo-Licea, D. 2005: "Encima del mar está el cerro y ahí está el Anjel". *Significación del agua y cosmovisión en una comunidad tsotsil*, México IMTA.
- Murillo-Licea, D. 2012: "Lugares de origen y vínculos sagrados: agua y cultura en territorios indios en México" en Murillo-Licea, D. (coord.), *Culturas del agua y cosmovisión india en un contexto de diversidad cultural*, México, IMTA, UNESCO, Ecosur.
- Murillo-Licea, D. 2018: *El camino de los Anjeltik. Relaciones entre gobernanza del agua, cosmovisión y territorio: dos visiones del Valle de Jobel, Chiapas*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS.
- Murillo-Licea, D. y Chávez, P. 2016: "Una tradición campesina que perdura: El ritual del Ch'a Cháak en los mayas de Yucatán", en Murillo-Licea, D. Martínez, J. L. (coords.) *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México Semarnat-Conagua-IMTA.
- Navarrete, F. 2011: *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*, México, UNAM.
- Neff, F. 2001: "La Lucerna y el Volcán Negro", en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, INAH.
- Neurath, J. 2004: "Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el gran Nayar", en J. Broda, C. Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Conaculta-INAH, México, J.
- Neurath, J. 2016: "El agua en la cosmovisión wixarika", en Murillo-Licea, D. Martínez, J. L. (coords.) *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México Semarnat-Conagua-IMTA.

- Nolasco, M.; Alonso, M.; Hernández, M.; Cuadriello, H.; Megchun, R.; Pacheco, A.L. 2003: "El territorio en la Frontera Sur: espacio apropiado fáctica y simbólicamente", en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Tomo I, México, Conaculta-INAH.
- Ochiai, K. 1985: *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tsotsiles*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas.
- Ochoa, M.G., Arias, F. 2016: "Cuando Maamlaab y Junkil aab despiertan: agua, identidad y tradición oral entre los teenek de la Huasteca potosina y veracruzana", en Murillo-Licea, D. Martínez, J. L. (coords.) *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México Semarnat-Conagua-IMTA.
- Page-Pliego, J. T. 2012: *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tsotsiles de Chamula y de Chenalhó, Chiapas*, UNAM, edición digital.
- Palacios, Y. 2016: *Niluyarilo. Paisaje ritual y memoria en el viaje de los floreros*, México, CESMECA, Universidad Autónoma de Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Paoli, A. 2011: "Comunidad tseltal, ecosistema cultural y juego simbólico", *Tramas* 34, 179-203.
- Piedrasanta, R. 2009: *Los Chuj. Unidad y rupturas en su espacio*, Guatemala, ARMAR editores-Universidad Rafael Landívar-UNAM-Fundación Soros-Cedfog.
- Rubio, R. R. 1993: "La historia de Santa Isabel y San Andrés. Análisis comparativo de un mito mam y tzotzil", *Anales de la Academia de Historia y Geografía de Guatemala*, LXVIII, 249-262.
- Ruiz, O. 2007: *Tiempo de hilo. El hilado tradicional y su simbólica*, tesis de licenciatura en Artes Visuales, México, Centro Morelense de las Artes.
- Ruiz, O. 2016: "Anjel. Imaginario acuático de Pozuelos", en Murillo-Licea, D. Martínez, J. L. (coords.) *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México Semarnat-Conagua-IMTA.
- Sánchez, M. 2012: *Territorio y culturas en Huixtán, Chiapas*, México, Universidad Intercultural de Chiapas.
- Torres, B. 2015: "Chikones y comerciantes: pescadores de almas. La mitificación de las relaciones de poder en tres localidades afectadas por la Presa Miguel Alemán", en Jacorzynski, W.; y Rodríguez, M.T. (coords.), *El encanto discreto de la modernidad. Los mazatecos de ayer y hoy*, México, CIESAS.
- Trejo, L. 2003: "El trueno y el viento, mito y territorio totonaco", *Etnografía del estado de Puebla, Puebla Norte*, México, Secretaría de Cultura.
- Velasco, J. 1993: "Espacio sagrado, territorialidad e identidad en la tradición cultural indígena", *La Palabra y el Hombre*, 87, 39-54.
- Velasco, J. 2003: "Dimensión multiléctica de los espacios sagrados y la territorialidad indígena", *Estudios de Cultura Maya*, XXIII, 149-162.
- Villagómez, Y. 2012: "Sacralización del territorio y del agua en los Ayuuk ja'ay (Mixe) de Oaxaca" en Murillo-Licea, D. (coord.), *Culturas del agua y cosmovisión india en un contexto de diversidad cultural*, México, IMTA, UNESCO, Ecosur.
- Villela, S. L. 2001: "El culto a los cerros en la Montaña de Guerrero" en J. Broda, S. Iwaniszewski, A. Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, INAH, México.
- Watzlawick, P. 2003: *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, Barcelona, Herder.