



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS

CAMPUS PUEBLA

ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO AGRÍCOLA REGIONAL

KACHIKIN, DESPLIEGUE ONTOLÓGICO DE TERRITORIO TUTUNAKÚ EN UN CONTEXTO DE CONTROVERSIA: NATURALEZA Y DESARROLLO EN LA HUASTECA POBLANA

RICARDO LOZANO VALTIERRA

T E S I S
PRESENTADA COMO REQUISITO PARCIAL
PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN CIENCIAS

PUEBLA, PUEBLA, MÉXICO

2023



COLEGIO DE POSTGRADUADOS

INSTITUCIÓN DE ENSEÑANZA E INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS AGRÍCOLAS

La presente tesis titulada: ***Kachikin, despliegue ontológico de territorio tutunakú en un contexto de controversia: naturaleza y desarrollo en la huasteca poblana***, realizada por el estudiante: **Ricardo Lozano Valtierra**, bajo la dirección del Consejo Particular indicado, ha sido aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

DOCTOR EN CIENCIAS
EN ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO AGRÍCOLA REGIONAL

CONSEJO PARTICULAR

CONSEJERO

DR. JOSÉ ARTURO MENDEZ ESPINOZA

ASESOR

DR. JAVIER RAMÍREZ JUÁREZ

ASESOR

DR. NICOLAS PÉREZ RAMÍREZ

ASESOR

DR. JOSÉ ÁLVARO HERNÁNDEZ FLORES

ASESOR

DR. GUILLERMO PÁLETA PÉREZ

Puebla, Puebla, México, junio de 2023

KACHIKIN, DESPLIEGUE ONTOLÓGICO DE TERRITORIO TUTUNAKÚ EN UN CONTEXTO DE CONTROVERSA: NATURALEZA Y DESARROLLO EN LA HUASTECA POBLANA.

**Ricardo Lozano Valtierra, D.C.
Colegio de Postgraduados, 2023**

RESUMEN

La investigación tiene el propósito de conceptualizar y caracterizar los territorios indígenas que han sido impactados por las disonancias ontológicas provocadas por el pensamiento occidental moderno. El objetivo es demostrar la organización social no solo de "comunalidad" sino en comunión entre humanos y no-humanos, incluidos los "Dueños", "Ancestros" y "Antepasados" que habitan en el territorio Tutunakú de Pantepec. Los procesos de globalización, como el neoliberalismo y la ciencia occidental, han impuesto una estandarización epistemológica que divide tajantemente los conceptos de "cultura" y "naturaleza", limitando sus usos y funciones. La cultura se sobrepone a la naturaleza, dando como resultado la cosificación y mercantilización de los recursos naturales por parte del ser humano. Este fenómeno se manifiesta en las actividades de extracción de hidrocarburos, tanto convencionales como no convencionales, que afectan a las comunidades indígenas de Pantepec, en particular al ejido El Tablón, que ha denunciado recientemente afectaciones en su territorio. En este contexto, este estudio sirve como testimonio de la construcción reticular del territorio tutunakú de Pantepec, que encarna un valor no solo simbólico sino ontológico y legítimo en términos de propiedad territorial y es fundamental para comprender la vida social de los pueblos originarios. Además, se desarrollará un modelo analítico denominado como "*Territorio Relacional*" (TR) para la comprensión e interpretación de los territorios indígenas, en colaboración con los estudios contemporáneos del "giro ontológico" desde la perspectiva de la antropología.

Palabras clave: Territorio, conflicto, Ontología, despojo territorial, identidad, Estado, fracking, desarrollo.

***KACHIKIN*, ONTOLOGICAL DEPLOYMENT OF THE TUTUNAKÚ TERRITORY IN A CONTEXT OF CONTROVERSY: NATURE AND DEVELOPMENT IN THE HUASTECA POBLANA.**

**Ricardo Lozano Valtierra, D.C.
Colegio de Postgraduados, 2023**

ABSTRACT

The research aims to conceptualize and characterize Indigenous territories that have been affected by the ontological dissonances caused by the west modern thinking. The purpose is to prove the social organization not only of "communality" but also the communion between humans and non-humans, including the "Dueños," "Ancestros," and "Antepasados" that inhabit the Tutunakú territory of Pantepec. The globalization processes, such as neoliberalism and western science, have imposed an epistemological standardization that sharply divides the concepts of "culture" and "nature," limiting their uses and functions. The culture supersedes nature, resulting in the commodification and commercialization of natural resources by humans. This phenomenon is clear in hydrocarbon extraction activities, both conventional and unconventional, which affect Indigenous communities in Pantepec, particularly the El Tablón ejido, which has recently reported impacts on its territory. In this context, this study serves as a testimony to the reticular construction of the Tutunakú territory of Pantepec, which embodies not only symbolic but also ontological and legitimate value in terms of territorial ownership and is crucial for understanding the social life of Indigenous peoples. Additionally, an analytical model called "Relational Territory" (RT) will be developed for the understanding and interpretation of Indigenous territories, in collaboration with contemporary studies of the "ontological turn" from an anthropological perspective.

Keywords: Territory, conflict, Ontology, territorial dispossession, identity, State, fracking, development.

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría expresar mi más sincero agradecimiento a las siguientes personas e instituciones por su apoyo en la realización de esta tesis:

Primeramente, al Consejo Nacional de Ciencia, Humanidades y Tecnología (CONAHCYT) por brindarme el apoyo financiero para esta investigación. Al Colegio de Postgraduados Campus Puebla por brindarme un entorno estimulante y alentador para desarrollar mi investigación. Al programa de Estrategias para el Desarrollo Agrícola Regional por su orientación y apoyo en la elaboración de esta tesis.

Con especial afecto a la familia Perez Rodríguez del ejido El Tablón por su hospitalidad y confianza, a Guadalupe Perez Rodríguez por compartir sus reflexiones que me permitieron concebir ontológicamente la alteridad. A sus dos madres, Antonia y Juana Rodríguez, por las pláticas infinitas sobre lo que es *ser* en el mundo tutunakú. Al señor Joaquín Rodríguez y a su padre por compartir y complementar el cocimiento sobre las prácticas y los saberes originarios. A los pequeños y jóvenes, Ángel, Jesús y Gloria (la futura curandera del Tablón) por los recorridos que realizamos juntos.

En la cabecera de Pantepec, a la señora Natalia Ríos por su atención y hospitalidad además de compartirme su afán por la valorización de las expresiones culturales del municipio. A Valentín por relatarme sus experiencias de vida fuera y dentro del terruño. Al profesor Miguel Rodríguez por compartir su interés por difundir la tradición e historia oral tutunakú.

En la localidad de Ameluca a la señora Mari y su madre doña Dolores por el recibimiento y compañía en “el costumbre”, además de compartir su conocimiento y pensamiento tutunakú. De igual forma, a Jesús y Pati de la comunidad del Nuevo Carrizal.

A los curanderos de las localidades de Pantepec, Ameluca y Mecapalapa, quienes fueron interpretes para entender la ontología social tutunakú, agradezco las conversaciones con cada uno de ellos, así como de algunas personas de diferentes localidades del municipio que se dieron el tiempo en dialogar conmigo, a las mujeres, jóvenes y a los abuelos que me demostraron tolerancia para que lograré entender, aunque parcialmente, la

relacionalidad de su mundo. Pero también, a los “otros” de los “otros”. Es decir, a las personas y entidades no-humanas, a los ancestros, a los antepasados, a los dueños por permitirme caminar su *territorio*. Frente a esto, quiero expresar mi profunda tristeza al constatar la dolorosa "ausencia presente" de aquellos seres queridos que han sido arrebatados de forma injusta y cruel, no por elección propia ni de manera natural como parte del orden del mundo *tutunakú*. Su partida y ausencia es el resultado de una privación perpetrada por una mentalidad no-indígena que es intolerante, y que demuestra su desprecio por la libertad de organización y existencia de los pueblos originarios. Comparto la consigna, ¡Hasta encontrarles! ¡Hasta que la verdad se haga justicia!

También me gustaría agradecer a mi consejero, el Dr. José Arturo Méndez, por su apoyo a lo largo de este proyecto. Estoy agradecido por su ánimo y paciencia. También me gustaría agradecer a los miembros de mi Consejo Particular, el Dr. Nicolas, Dr. Javier y Dr. Álvaro por sus comentarios y sugerencias. Con especial atención al Dr. Guillermo Paleta por su orientación y discusión en los temas culturales en los cuales nos encontramos inmersos.

Por último, pero no menos importante, me gustaría expresar mi más sincera gratitud a mi querida familia y amigos por su cariño y apoyo inquebrantables. Su influencia perdurable me ha dado fuerza para alcanzar mis metas.

Esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo de todas estas personas e instituciones. Estoy profundamente agradecido por sus contribuciones.

DEDICATORIA

A mi padre† y madre, los quiero más que las palabras pueden decir.

A Montserrat, Anna y Chloe que son mi fuerza, mi inspiración y mi hogar.

CONTENIDO

RESUMEN	iii
ABSTRACT	iv
AGRADECIMIENTOS	v
LISTA DE CUADROS	xi
LISTA DE FIGURAS	xii
GLOSARIO	xiv
CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN	1
1.1 Construyendo el método y objeto de estudio	17
1.2 Antecedentes de la investigación	21
1.3 Planteamiento del problema	27
1.3.1 Preguntas de investigación	30
1.3.2 Objetivos de investigación	31
1.4. La etnografía y la investigación de campo en Territorio tutunakú	32
CAPÍTULO II. ENFOQUE CRÍTICO: EL TERRITORIO RELACIONAL	35
2.1 Análisis reflexivo sobre los estudios del “territorio”	38
2.1.1 El territorio en la geografía	38
2.1.2 El territorio en la sociología urbana y rural	40
2.1.3 El territorio en la antropología	41
2.1.4 El territorio como espacio de “apropiación cultural” y la “construcción social” del territorio	43
2.2 El Territorio relacional como propuesta analítica	47
CAPÍTULO III. REVISIÓN DE LITERATURA	57
3.1 Enfoques teóricos-contextualizantes	58
3.1.1 Entramados conciliables en la “Modernidad Occidental”: Estado, globalización y mercado	58
3.1.2 El Estado, más allá de sus prácticas y representaciones	61
3.1.3 La idea del desarrollismo de Estado: Un análisis desde el “territorio”	65

3.1.4 Los territorios como basamento en la ¿acumulación originaria o permanente?	68
3.2 Enfoques teóricos-interpretativos	72
3.2.1 Precisión teórica y conceptual: Ontología	73
3.2.2 Giro ontológico	75
3.2.3 Naturaleza y cultura: conciliación y desavenencia	79
3.2.4 Modelos teóricos del giro ontológico en Antropología: Modos de identificación, multinaturalismo y cosmopolítica	81
3.2.5 Componentes ontológicos y su relacionalidad	86
3.2.6 Agenciamiento y ensamblajes	88
3.2.7 Conflicto ontológico y territorio	93
3.2.8 Del conflicto social al conflicto ontológico en el territorio.....	95
CAPÍTULO IV. METODOLOGÍA	105
4.1 Proceso y fases del trabajo de campo	105
4.1.1 Primera fase (acercamiento al problema de investigación)	115
4.1.2 Segunda fase (Trabajo de campo en el espacio de estudio).....	116
4.1.3 Tercera fase (Profundización del objeto de estudio)	117
4.2 Esquema metodológico de la propuesta analítica del “territorio relacional” ..	118
4.2.1 Selección de informantes y muestra	119
4.2.2 Técnicas e instrumentos de recolección de datos.....	119
4.2.3 Trabajo de campo en localidades del municipio.....	122
4.2.4 Análisis de los datos etnográficos	125
4.2.5 Control y validez de la investigación	127
CAPÍTULO V. MARCO DE REFERENCIA Y CONTEXTO ESPACIAL.....	130
5.1 La Huasteca poblana como región cultural.....	131
5.2 Bosquejo histórico en la conformación de la dinámica regional.....	134
5.3 Kachikin: municipio de Pantepec	138
5.3.1 Economía indígena	140
5.3.2 Atakuxtu: agricultura tutunakú	141
5.3.3 Empleo no agrícola.....	146
5.3.4 Relaciones de propiedad.....	148

5.3.5 Migración.....	150
5.4 Genealogía del conflicto en la composición del territorio Tutunakú	153
5.4.1 El Caciquismo, ganaderos y terratenientes	154
5.4.2 El partidismo político	157
5.4.3 Extracción de hidrocarburos y “fracking”	159
CAPÍTULO VI. ENTRE ARMONIA Y ESTRIDENCIA: EL FRACKING COMO	
CONFLICTO ONTOLOGICO ACTUAL	160
6.1 Espacio de estudio: el territorio tutunakú del ejido “El Tablón”	168
6.2 Disputa por el reconocimiento jurídico del ejido.....	170
6.3 Fracking en El Tablón	172
6.3.1 Antecedentes de la extracción de hidrocarburos en el Tablón	172
6.3.2 La implementación de la fracturación hidráulica.....	175
6.3.3 El aparato jurídico legal en el amparo y beneficio del fracking.....	177
6.3.4 La movilización social frente al fracking en el ejido	182
CAPÍTULO VII. RELACIONALIDAD DEL TERRIOTIO TUTUNAKÚ: SU SENTIDO	
SOCIAL, ORGANIZATIVO Y RECURSIVO CON LA NATURALEZA.....	188
7.1 Ontologías ecosociales del territorio tutunakú	192
7.2 Cosmo-onto-gonía tutunakú	192
7.2.1 Kilhtamakú.....	192
7.2.2 El Costumbre.....	195
7.2.3 Los Dueños de la Vida	196
7.2.4 Los elementos de la Vida	197
7.2.5 Los Seres que estuvieron antes del amanecer	198
7.2.6 Lhawaná.....	200
7.3 El costumbre como mecanismo de relacionalidad, algunos casos: El Tawilate y el Tojomajat	203
7.3.1 Tojomajat.....	203
7.3.2 Tawilate	205
7.4 Narrativas onto-territoriales sobre el agenciamiento de los no-humanos	206
7.4.1 El nacimiento del sol y su lucha con la luna	206
7.4.2 La conformación del mundo después del amanecer	208

7.4.3 El dueño del maíz.....	209
CAPÍTULO VIII. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE RESULTADOS	213
8.1 Conflictos ontológicos y contextos políticos: una aproximación al análisis de las relaciones de poder en el territorio tutunakú	213
8.2 Desmontando los discursos de la modernidad: un análisis de los conflictos ontológicos y las relaciones de poder desde la cosmopolítica y la relacionalidad del territorio.....	218
8.3. Relacionalidad del territorio tutunakú.....	224
CAPÍTULO IX. CONCLUSIONES.....	234
CAPÍTULO X. LITERATURA CITADA	243
ANEXOS	252

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. Cambio de cobertura de suelo en la región de Xicotepec entre los años de 1995 y 2020.....	133
Cuadro 2. Caracterización del problema de investigación: “Equívocos” en el choque ontológico en territorio tutunakú afectados por el “fracking”	234
Cuadro 3. Matriz de actores en territorio tutunakú	258
Cuadro 4. Matriz de conflicto ontológico en territorio tutunakú.....	259
Cuadro 5. Sujetos/Actores sociales y su construcción ontológica del espacio.....	263
Cuadro 6. Matriz de “equívocos” en el choque ontológico en territorio tutunakú afectados por el “fracking”	264

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Territorio relacional.....	55
Figura 2. Aplicación de la propuesta teórico-metodológica del TR.....	221

GLOSARIO

Akgtsiní: Lluvia, divinidad relacionada con el agua

Atakuxtu: milpa, trabajo que tiene que ver con la labranza de la tierra

Kakiwín: Monte

Kalakchikni: Comunidad / Pueblo

Kgalha xkán: Rio

Kgestín: Cerro

Kilhtamakú: Mundo, y es en donde suceden todas las acciones entre humanos y no-humanos.

Kiwigkolo: dueño del monte

Kuxi: Maíz

Lakmakgan: Las Antiguas

Lakstakún: Costumbre de conformación de la estrella

Lhawaná: Curandero/a

Limamixit minchik: Costumbre para apagar la lumbre

Montizon: entidad que vive debajo de la tierra

Nisín: Animal, animales

Seleman: Sirena, divinidad del agua que vive en los manantiales, ríos o arroyos

Staku: Estrella

Talakgapasnín: Familia

Talhawan: Costumbre (en general)

Tamakoxamixín: conformación, es una idea que hace referencia a que debe existir un simetría en el mundo

Tawilat: Costumbre ofrenda a la tierra

Tiyat: Tierra

Tojomajat: Costumbre de los muertos

Tokgonut: Partera

Uni: viento, divinidad relacionada con los aires

Xa lakmakgan: Antepasados

Xamalana Kuxi: divinidad relacionada con el maíz

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación surge de la necesidad por conceptualizar y caracterizar aquellos territorios considerados ancestralmente indígenas que se encuentran violentados constantemente por las disonancias ontológicas que implica el pensamiento moderno occidental. Así, se tiene la finalidad de evidenciar la organización social no solo en un sentido de “comunalidad” sino de comunión entre humanos y no-humanos, considerados “Dueños”, “Ancestros” y “Antepasados”, que tejen la convivencia en el territorio tutunakú de Pantepec en los límites de la huasteca poblana.

Con los procesos de globalización, y de neoliberalismo económico, la ciencia occidental y el dominio que ha impuesto la modernidad se ha traducido en una tendencia hacia la estandarización de las nociones de “Cultura” y “Naturaleza” como dos hechos contrapuestos, por lo que las fronteras entre ellas se han delineado de forma tajante, así como se han delimitado sus usos y sus funciones. La Cultura se sobrepone a la Naturaleza, el humano aprovecha los ecosistemas; es decir, la cosificación y mercantilización de los recursos naturales por parte del hombre. Tal es el caso de las actividades extractivas de hidrocarburos convencionales y no convencionales para la producción energética en el país y que afectan a las comunidades indígenas del municipio de Pantepec, siendo el ejido del Tablón el que, recientemente, ha denunciado afectaciones en su territorio. Aunado a esta problemática, las comunidades indígenas padecen el acecho permanente de grupos ganaderos mestizos y de un partidismo político que disputan el control natural, político, económico y social del territorio.

Tras analizar este contexto me he propuesto evidenciar un testimonio en la construcción relacional del territorio tutunakú de Pantepec, el cual, encarna un valor no solo simbólico sino ontológicamente legítimo en la pertenencia territorial, además de considerarse clave en el entendimiento de la vida social en todo pueblo amerindio. De igual forma, se hará el intento en elaborar una propuesta explicativa para la comprensión e interpretación de territorios indígenas que abone a los estudios contemporáneos del llamado “giro ontológico”, desde la perspectiva de la antropología.

Fundamentos temáticos

De manera preliminar me he propuesto puntualizar ciertos tópicos que son necesarios para el entendimiento de la presente investigación. Por una parte, se hace evidente la obstinación y normalización del despojo de ciertos territorios indígenas, en este caso el tutunakú, que la modernidad ha originado a partir del capitalismo en un constante intento por justificar un sentido que solo le es propio al pensamiento occidental. Por otro lado, se busca hacer énfasis en otra manera de entender los territorios sustentado en otras formas de existir u ontologías posibles que se inscriben en un campo de prácticas mucho más amplio y por lo tanto se mantienen en disputa recurrente.

Por ello, en las líneas siguientes se describen los fundamentos temáticos que establecen la actual problemática en comunidades tutunakú, y que serán problematizados de manera precisa en el apartado teórico. En primer lugar, el territorio como concepto central y su oportuna propuesta sobre la relacionalidad desde el tamiz ontológico; enseguida, el de las economías extractivas y su vínculo con el Estado para la gestión de prácticas legales-ilegales que comienzan a caracterizar a los territorios indígenas; luego, la idea de “desarrollo” en su mal entendido bajo la consideración economicista; y, finalmente, el papel crucial de la antropología y aportes de otras disciplinas en la construcción de un entendimiento ontológico de la realidad social de estas comunidades indígenas.

Es así como se requiere repensar en los nuevos retos para el estudio de los territorios o espacios rurales e indígenas, no solo desde una perspectiva convencional de lo social y cultural sino en considerar múltiples posibilidades de abordar los diferentes y contemporáneos grupos sociales, en donde, se reconozcan las permanencias y cambios sustantivos en la relación entre aquello considerado lo humano y lo no-humano. Esto implica, que las sociedades occidentales modernas actuales están intrínsecamente determinadas por escenarios típicamente con presencia del ser humano y sus logros en el delineamiento de su evolución gracias a la ciencia y la tecnología. De la misma forma, la economía capitalista ha desbordado el entendimiento de los territorios ya no en relación con lo nacional o espacios localmente definidos sino por procesos transnacionales; en donde, inevitablemente, tiene importancia el fenómeno de la

globalización y con ello la amplificación hegemónica que conlleva la modernidad occidental. Ésta última entendida como una maquinaria ideológica sustentada en el antropocentrismo, y por consiguiente justificando todas las acciones realizadas por el hombre, incluyendo el colonialismo y el control total de su entorno, la naturaleza.

Desde una perspectiva funcionalista y estructuralista en las ciencias sociales solo se ha enfocado en analizar aquellas reglas y normatividades dentro del contexto moderno que han generado un modelo transformador en los patrones y estructuras de los llamados “sistemas sociales”, es decir, cómo toda acción humana de insignia capitalista se expresa en la ambición, entre unos y otros, de acaparar determinados recursos naturales en una idea de competitividad y subordinación económica. Esto es —de acuerdo con el marxismo, como principio rector en la lógica del capitalismo— la disputa entre contrarios (explotados y explotadores) se libra en el ámbito de lo social sobre el natural, misma que ha fundado la separación entre dos espacios de dominio, la naturaleza de la cultura. Sin embargo, la presente investigación estará haciendo énfasis que, para el pensamiento indígena tutunakú, existe una univocidad sin la separación de la naturaleza y la cultura, en donde se puede transitar en un *continuum* sin generar una ruptura ontológica que les permite crear una multiplicidad de relaciones entre sus diversos existentes humanos y no-humanos. Bajo este escenario se deben de formular y reformular estrategias en el método y la teoría hacia las exigencias que la realidad de estos grupos sociales —en un sentido amplio— demanda; el respeto no solo de aquellos bienes que le son necesarios para su subsistencia dentro de su territorio sino de aquellos entes no-humanos que son necesarios para la continuidad de la vida. La complejidad de los hechos sociales ahora se presenta ante estrictas condiciones y nuevas unidades de análisis distribuidas en una diversidad de interconexiones que han logrado situarse como factor estabilizador en la vida social.

Frente a esto, surgen inquietudes para las ciencias sociales en general y de las cuales, resultan diversas interrogantes que nos introducen en problemas prácticos. Tales como, ¿Qué aspectos de los territorios, en su condición ontológica, se trastocan o se fortalecen a partir del neoliberalismo que la modernidad ha creado? ¿Existe una reconfiguración tanto de los actores sociales en los territorios, los cuales se involucran en este proceso

llamado “modernidad” de corte eurocéntrico? ¿Cuál sería el estudio desde el enfoque del territorio ante estos desafíos? Inmediatamente, las respuestas parecen estar encaminadas hacia una frontera creada por múltiples interpretaciones que pueden ser débiles por la ausencia de estudios rigurosos que, en el campo de la antropología, se han revigorizado a partir del movimiento intelectual llamado el “giro ontológico”.

Al considerar los efectos divergentes de la modernidad occidental, y desde mi perspectiva, un reto importante es valorizar la función de los territorios que ahora se contrastan en aquellos realismos que se han menospreciado dentro de los grupos étnicos o las sociedades indígenas, como es el **carácter inmanente ontológico territorial**. Las consecuencias para estas sociedades están en relación del contenido y dirección que el agente modernizador toma parte en la clasificación única de la realidad. Las tendencias en donde las sociedades indígenas ven la imposibilidad del pensamiento moderno occidental son respecto al sentido de pertenencia cultural que se agrava en este tipo de sociedades con el intento de desvincular una **naturaleza humanizada** y no simbolizada que forma parte indispensable en la sociabilidad de estos territorios.

Por una parte, los efectos de la modernidad occidental han dejado entrever sus propósitos bajo intereses económicos y mercantilistas sobre los recursos naturales, refiriéndose a las economías extractivas. Por ello, las comunidades indígenas ahora se ven replegadas como consecuencia de los agresivos desplazamientos de capital por parte de grandes empresas transnacionales, pero también paraestatales, en una expresión de desavenencia, engendrada por las inversiones en proyectos ya sean mineros, forestales, monocultivos; y, en efecto, energéticos. Indiscutiblemente, no hago omisión de la acción y existencia de una tendencia homogeneizadora tanto ideológica como política desde una posición occidental; sin embargo, el exceso que origina este proceso son causa de la aparición de un canon resultante de un proceso en las configuraciones que tienen que ver con las relaciones sociales y el hecho cultural, pero que no se han suplantado o sustituido de manera fulminante, más bien, han mantenido una forma de vida con una ontología propia que no ha prescindido en la relación con su naturaleza, y es aquí donde tienen contenido mis sugerencias.

Todavía, las problemáticas a nivel internacional toman conciencia de su condición y declaran sus exigencias de réplica para formar parte, en un sentido correcto, dentro del proceso que conlleva el sistema de pensamiento occidental. Es aceptable que las respuestas a los inconvenientes que las sociedades indígenas ven en estas alteraciones se encuentren sobre las mismas vías por las que transita y se desplaza la modernidad occidental. La gran apuesta está en la creación de redes que se logren llegar a consolidar organizativamente sociedades en resistencia y que configuren su particularidad e identidad y, si bien, su autonomía ontológica.

En este sentido, las actividades económicas extractivas —específicamente en componentes minerales y últimamente de hidrocarburos— en el país han propiciado no solo una sucesión de crisis ecológicas, sino que a partir de una visión occidentalizada sobre el “desarrollo” que pretende devastar la cultura de los distintos grupos étnicos. Irrefutablemente, hablamos de una negación de un modo de vida que por derecho tiene todo grupo social y culturalmente establecido en determinados territorios. Y de igual forma, las nuevas formas de configuración de los territorios en México y América Latina han sido y se han mantenido como resultado de una sucesión de alteraciones sociales, políticas, económicas, biofísicas y culturales que de forma crítica han determinado su situación actual en un acontecer diacrónico, y que, finalmente, permite dilucidar y particularizar problemáticas en la práctica rural.

Ahora bien, el concepto de “desarrollo” sigue siendo una pretensión para muchas sociedades occidentales modernas contemporáneas. Sin embargo, está ausente un “modelo” que resuelva teórica y prácticamente las desigualdades sociales entre las sociedades o comunidades y pueblos en el mundo. Por ahora solo existe un conjunto divergente de ideas estrechas, cortas de visión, que han hecho un intento de explicar un contexto del “desarrollo” a partir de la idea de “progreso” y “atraso” con una enfoque netamente económico y tecnológico. La concepción del “desarrollo” deberá, entonces, proyectar una perspectiva que incluya ideas de prosperidad, bienestar social y cultural, pero no en forma exclusiva de las personas (los humanos) sino en consideración de aquellos otros considerados “más que humanos” o “no-humanos” en contextos indígenas específicos que son cruciales en la configuración del “desarrollo”.

Este documento está encaminado a precisar un marco explicativo sobre la constitución de territorios relacionales —entendidos como la multiposibilidad de ensamblajes entre los distintos seres existentes de una ontología determinada— para la defensa de los espacios rurales e indígenas ante los intereses del Estado y el capital que busca impulsar el sector de extracción de hidrocarburos pero también la ganadería extensiva por grupos mestizos, además del partidismo político que desarticula el modo de vida de los *tutunakú* de Pantepec en un intento desconsiderado e irreversible para su continuidad en la articulación con el mercado. Particularmente, el interés es no solo conocer sino reconocer las condiciones y procesos de relacionalidad que tiene el territorio entre entidades humanas, más que humanas y no-humanas con las cuales las comunidades *tutunakús* hacen un hábito para su sobrevivencia; así como idear mecanismos para su reproducción social. Por lo tanto, es necesario entender, desde la perspectiva de las subjetividades, como se logra incidir en transformar realidades que desemboquen en reivindicaciones sociales y locales como prácticas efectivas frente a malogradas estrategias que históricamente se han implementado en México en el escenario del desarrollo rural.

Finalmente, es importante destacar el papel de la antropología dentro de los estudios rurales, la cual ha considerado no sólo al campesinado sino al indigenismo como un complejo cultural del que parte y constituye la organización social en los diversos territorios; sin embargo, actualmente se han replantado estos estudios con la nueva perspectiva ontológica. Es así como la antropología se apoya del movimiento del “giro ontológico”, en donde la prioridad se vuelca en reconsiderar las distintas ontologías que determinan la vida social de grupos indígenas y, en donde, el quehacer etnográfico consiste no solo develar todo lo existente sino cómo se construyen los campos de prácticas y relaciones entre ello y, al mismo tiempo, cómo se constituyen los problemas del mundo contemporáneo, el cambio cultural y el conflicto social.

Nuevas perspectivas antropológicas-ontológicas sobre territorialidades indígenas

En la actualidad siguen persistiendo demandas políticas a nivel internacional que cada vez se recrudecen en una condición de impotencia en donde distintos grupos sociales

reclaman por sus derechos, tales son los casos por el reconocimiento a la diversidad cultural, de género, lingüística; un cumplimiento de justicia social e igualdad a minorías; la reivindicación por el reconocimiento étnico o de los territorios; así como grupos ambientalistas en protesta frente a la inminente crisis ecológica. Y esto es consecuencia directa de un Antropocentrismo que se ha desarrollado en el pensamiento moderno occidental y que se ha enquistado dentro de todos los espacios de una realidad que se considera unívoca, única y verdadera, la cual se ha valido de la ciencia, pero también bajo la idea de organización en un Estado-nación; y, de manera deliberada, en la práctica de una economía de mercado. Y este antropocentrismo, ha configurado una ontología occidental moderna, sustentado en valores eurocéntricos, colonialistas y capitalistas. En donde, se han establecido ciertas dicotomías universales, y distinciones como entre lo Occidental/No Occidental, Mente/Cuerpo, Sociedades modernas/Sociedades primitivas, Yo/Otros; y, bien Cultura/Naturaleza. En esta última escisión, lo que se ha pretendido pensar es que lo que existe son múltiples culturas y una sola naturaleza, es decir, un multiculturalismo y un mononaturalismo, este último hace referencia a una sola naturaleza que es universal y además provechosa por todos.

En el caso de la antropología y los estudios de la cultura del siglo XX emprendieron nuevos modelos de entender o explicar a la otredad a partir de las representaciones sociales con corrientes teóricas como la antropología simbólica, el materialismo y ecología cultural, así como los nuevos planteamientos teórico-metodológicos de la antropología posmoderna que tiene como principio de reflexión a la hermenéutica. No obstante, muchas de las ciencias sociales y las antropologías de fines de siglo XX, comenzaron a relegar este estudio sobre las representaciones sociales y culturales para darle paso al análisis de las formas de organización social dentro del proceso que implicaba la entonces vigente globalización y el neoliberalismo.

Bajo esta consideración, el análisis antropológico de esta relación entre Cultura/Naturaleza propuesto para los contextos rurales e indígenas, con una especialización muy acotada dentro de la propia disciplina, es la de la antropología del campesinado que ha sido, en cierto modo, somero y con categorías de análisis muy perceptibles a la mirada del investigador y la cual menciona, en un primer momento, que

la base de la estructura social del campesinado este representado en la familia y posteriormente en la idea de grupo doméstico. Tal institución social explica las relaciones laborales, económica como políticamente en un contexto social más extenso por el cual se desarrolla la vida organizativa de las comunidades campesinas. Por otra parte, el campo o el trabajo agrícola es un sector que por generaciones se considera como un asunto de seguridad alimentaria nacional, ya que la producción de alimentos es fundamental para los países del mundo. Es un sector de la producción económica, pero de igual forma producen cultura, identidad, y solidaridad. Finalmente, en este primer plano la antropología sólo ha considerado la agricultura, dentro de estos grupos campesinos, como un sector estratégico en la mayoría de los países por la función que desempeña como productor y proveedor de alimentos, empleos y fuente de divisas en relación con su Naturaleza.

Otras disciplinas han analizado la relación Naturaleza/Cultura plasmada en la configuración del territorio y la territorialidad, las cuales se han centrado en analizar el papel que ha desempeñado, de manera casi exclusiva, el humano en la devastación y actual crisis ecológica, como por ejemplo lo han sido los estudios ambientalistas, éstos han evidenciado los daños ocasionados a los componentes de la naturaleza por medio de economías extractivas que ponen en jaque su utilización. Otros estudios, más críticos, demuestran la insostenibilidad económica, ambiental y social de la actividad capitalista como lo hace la perspectiva de la ecología política. Otros más han advertido la reestructuración socioproductiva local de los territorios a partir de la presencia de actividades económicas no agrícolas y de corte transnacional, así como identificar a los actores que intervienen en estos procesos de reconfiguración de los espacios como lo propone la sociología rural o la geografía crítica. Por otra parte, los estudios culturales han identificado los procesos ocasionados por actividades no rurales, además de los mecanismos que las comunidades indígenas han dispuesto para su resistencia. Sin embargo, no habría que olvidar que, a la par de estos estudios, se encuentran realizando trabajos desde el ámbito de lo jurídico y lo antropológico que abre otras posibilidades para la defensa de territorios ancestralmente habitados por grupos indígenas.

Ante estos nuevos cuestionamientos, los estudios antropológicos desde la perspectiva ontológica le dan una relectura a la sensibilidad de la naturaleza como índices de una **ontología ecológica** o bien el **perspectivismo y multinaturalismo** (Viveiros de Castro, 2012) que abre un gradiente de posibilidades de convivencia, en tanto los animales, las plantas, los muertos y lo climático como los humanos mantienen una humanidad compartida. Otra vertiente de estos nuevos estudios, son aquellos que permiten analizar y considerar tanto a los sueños, a las enfermedades y curaciones como a las relaciones entre modalidades de ser y existir (Scott, 2007; Holbraad, 2012). Y por último está la propuesta del estudio a partir de supuestos ontológicos en conflicto que pueden recrearse en escenarios interculturales.

Otra posibilidad de análisis es el que refiere al estudio de la relación entre ontología y política (De la Cadena, 2015) en territorios indígenas que presta mayor atención no a las formas sino a los contenidos en donde nuestros conceptos pueden no ser los suficientes y correctos para describir los mundos en los que habitan nuestros interlocutores. Hay que pensar que estas ontologías están disponibles a nuestra vista, para la observación etnográfica. Del mismo modo, esta renovada antropología advierte sobre la importancia de las teorías del animismo contrapuestas a una clasificación dual entre naturaleza y cultura, desde la perspectiva occidental (Viveiros, 2012; Descola, 2013; Kohn, 2015).

Con ello, es necesario plantear algunas consideraciones metodológicas que considero en esta nueva forma de abordaje de las territorialidades, en las cuales debe asumirse que el precepto social para la reproducción de territorios en comunidades indígenas tutunakú está constituida por un **basamento ontológico-territorial** que está destinada de manera fundamental no solo en la producción de alimentos, sino en la relacionalidad que implica la existencia misma entre entidades, espíritus, ancestros, muertos, humanos y no humanos; en donde, sin duda alguna, entonces la disputa por el territorio se mimetiza en la disputa por la vida.

Esta *Gran Dicotomía* moderna entre Naturaleza y Cultura es herencia de un proceso histórico que representó la Ilustración y el nacimiento de la filosofía, la ciencia y la forma de entender el mundo moderno, el cual definió una concepción y conceptualización de la

naturaleza, como algo fuera de la constitución del hombre, separado de lo social. Y, en consecuencia, tanto el liberalismo como una racionalidad burguesa aprovechó esta nueva concepción de la realidad social como algo necesario para el progreso, de la cual los individuos pueden obtener provecho de la naturaleza, la cual es propensa a ser mecanizada, mercantilizada, y apropiada a los designios de los humanos, pero también de una economía de mercado. Por lo tanto, bajo nuevas evidencias que permiten el giro ontológico en el trabajo etnográfico, la modernidad occidental que tiende a ser hegemónica y la conceptualización que ha hecho de la naturaleza es imposible considerarla universal para todos, siendo los tutunakú de Pantepec ejemplo de ello.

En esta coyuntura, la antropología se ha robustecido de la perspectiva teórica denominada “giro ontológico” como un auténtico punto de partida para el análisis y entendimiento de sociedades amerindias, en nuestro caso grupos étnicos o indígenas. Este enfoque permite repensar y reformular las categorías de análisis como lo es el de “territorio” y “territorialidades” que se considera como el lienzo en el que se inscribe una forma de vida de este pueblo originario, explicando la continuidad y resistencia de un legado inconmensurable para la manutención de la vida de estas comunidades indígenas.

Organización de la tesis

La presente tesis está dividida en diez capítulos. El primer capítulo hace referencia a la introducción del trabajo de investigación que explica la idea general, así como los propósitos y alcances que se plantean en la investigación; además, se hace hincapié en las características y condiciones por las cuales se construyó el objeto de estudio, así como el método en como pensarlo y entenderlo. Para ello, se consideró la revisión de los antecedentes de la investigación respecto al objeto de estudio y el consecuente planteamiento del problema, así como el diseño y enfoque crítico-interpretativo de la metodología de la investigación. La metodología parte de considerar el método etnográfico como propio de la antropología y que —estrictamente, bajo el programa de investigación del giro ontológico— ha requerido un replanteamiento en su diseño y aplicación. De esta forma se hace hincapié en las propuestas metodológicas de la

“recursividad” y la “equivocación controlada” planteadas por los precursores del enfoque ontológico en la antropología contemporánea (ver en Viveiros de Castro, 1998; Hoolbrard, 2012).

Por otra parte, el conocimiento y aprehensión del objeto de estudio en plenitud se conseguiría a partir de la interlocución con los sujetos de estudio. De acuerdo con las características de la problemática y su complejidad de este fenómeno social, es importante privilegiar la aplicación de métodos y técnicas cualitativas como la etnografía, grupos de discusión y la entrevista a profundidad. Principalmente, los quehaceres del método etnográfico nos *“presentan un retrato vivido de los más variados aspectos de una cultura: economía, organización social y política, sistema religioso y de creencias médicas, formas de socialización de los jóvenes, tratamiento de los ancianos, vínculos con la naturaleza, relaciones con otros grupos culturales, arte, tecnología, etcétera”* (Guber, 2005:26). Siendo así que, la etnografía, se propone demostrar los valores, creencias o motivaciones que los individuos interpretan en su particular modo de vida. En relación con la utilidad de los sujetos de estudio para el manejo e interpretación de datos de campo representa una situación de interacción dentro de un grupo sobre tópicos provistos por el investigador (Morgan, 1988) siendo una técnica útil tanto para la recolección de datos como para integrar otros métodos cualitativos.

El capítulo dos es el referente a la propuesta teórico-metodológico denominada como *“Territorio Relacional”* parte del análisis de territorios ocupados ancestralmente por grupos indígenas que ahora se ven acechados por prácticas extractivas permitirá precisar un marco analítico sobre la construcción de territorios ontológicos como medios que justifican la defensa de estos *espacios* ante los intereses del Estado en vínculo con actividades productivas-extractivas encaminadas en impulsar el sector industrial que desarticula y atenta en contra del modo de vida de estos espacios rurales e indígenas.

Para ello, se elaboró una sistematización de las propuestas en el estudio del territorio a partir de dos consideraciones. La primera es en la que se discute sobre cómo resolver la dicotomía naturaleza y cultura que se considera en las disciplinas de la geografía, la sociología o la antropología. Y, segundo, para mapear aquellos enfoques que han

trabajado bajo la perspectiva del territorio para el análisis de comunidades rurales e indígenas, en donde, la propuesta teórico-metodológica del “*Territorio Relacional*” aportaría sustancialmente en la reflexión de estos espacios habitados por grupos indígenas. Se problematiza sobre aquellas propuestas conceptuales que han caracterizado al *territorio* desde un enfoque mayormente social, humano y cultural; en donde, el carácter simbólico es determinante en la construcción de los *espacios*, pero también los posibles conflictos y estrategias resolutorias entre los antagónicos. Sin embargo, la propuesta del *Territorio Relacional* busca expandir estos marcos analíticos para enfatizar aquellas agencias no-humanas que son determinantes en la producción relacional del territorio y por lo tanto fundamental para entender el papel de la identidad, la historia y la cultura de las comunidades tutunakú.

El capítulo tres que corresponde al apartado teórico, soslayando los horizontes conceptuales del “giro ontológico”, así como referentes teóricos dentro de la antropología y estudios partidarios de las ciencias sociales.

Primeramente, se mencionan las teorías utilizadas para la “contextualización” del objeto de estudio, las cuales parten de explicar parte de los intereses de las economías extractivas actuales, mismas que pueden rastrearse sobre la polémica entre la acumulación originaria del capital y el carácter transhistórico que representa la reproducción del capitalismo. También se recurre a develar los vínculos necesarios para la consecución de expansión de políticas neoliberales en la actualidad a partir de las consecuencias que evidencia la globalización y el mercado en el ámbito social, económico y ambiental. De igual forma se puntualizan planteamientos sobre la teoría del Estado desde la antropología considerado como un sistema ideológico que cumple funciones específicas para la subordinación de los ciudadanos. En este aspecto, se precisan críticas a los políticas públicas encaminadas al desarrollo rural que han quedado cortas en las necesidades primordiales de comunidades indígenas, y solo se han impuesto “modelos” que no tienen relación alguna con los intereses de la población; o bien, como las grandes transnacionales solo buscan ganancias a partir de la explotación de sus recursos.

En un segundo momento se presentan teorías para la “interpretación” del objeto de estudio en las que se apoya en “el giro ontológico” en la antropología del siglo XXI, en donde la prioridad se vuelca en reconsiderar y revisar las distintas ontologías y su vínculo con la experiencia, pero también con el cambio cultural y el conflicto social. Se hace mención sobre los principales postulados y propuestas teóricas que explican la relación estrecha que muchas comunidades amerindias mantienen con su entorno natural. De forma paralela se presentan algunas estrategias metodológicas que se han propuesto desde el método etnográfico en la antropología, que, en última instancia, busca es revertir la forma en la que se ha intentado explicar estas formas de vida no occidentales. Esto tiene que ver directamente con crear nuevas categorías de análisis que parten necesariamente de las conceptualizaciones y narrativas orales que explican una forma de convivencia o sociabilidad que no incluye exclusivamente lo humano sino todo existente no-humano que de forma conjunta permiten la recreación del mundo y su territorio.

El cuarto capítulo tiene que ver con la propuesta metodológica abre con una historia en la trayectoria por la cual se construyó el método de estudio a partir de considerar el análisis ontológico del territorio, y se evidencia como el objeto de estudio pone a prueba nuestros principios teóricos y metodológicos previos a nuestra estancia en campo, mismos que terminan por redefinir el recorrido metodológico de nuestra investigación. De tal forma, se propusieron y diseñaron algunos materiales para la recolección de datos durante la estancia y trabajo en campo que permitirán hilar una conexión teórica-metodológica, como se ha expuesto anteriormente, en la búsqueda relacional del objeto de estudio. También, se mencionan los instrumentos utilizados para la sistematización y clasificación de los actores sociales, así como los informantes clave para la descripción e interpretación del fenómeno social. Para ello, se diseñó una matriz de actores para identificar todo componente social que se predispone en este tipo de conflictos; además, nos permitirá conocer sus motivaciones e intereses de cada uno de éstos. A la par, se diseñó otro modelo que se le ha denominado como matriz de conflicto que dé cuenta sobre aquellos “equivocos” en relación con los recursos naturales que están en controversia.

La parte central de la tesis corresponde a los resultados obtenidos en trabajo de campo además de su discusión e interpretación. Así, el capítulo quinto expone el conflicto territorial que presentan las comunidades indígenas tutunakú del municipio de Pantepec, el cual puede evidenciarse a partir de ciertos agentes sociales, políticos y económicos que se han convertido en factores que irrumpen una sociabilidad propia que se entretiene entre la población indígena y su entorno natural. Este apartado parte de caracterizar al municipio de Pantepec como espacio de estudio, así como los orígenes y causas por las cuales históricamente existe la inconformidad por las acciones que se han llevado en contra de las comunidades tutunakú de Pantepec y la región. Se describirán los principales periodos históricos por los cuales se han establecido los actuales conflictos territoriales. Estos consideran una temporalidad que va desde el período prehispánico hasta la actualidad. Con esto se pone en evidencia la tríada estado-fracking-grupos mestizos como actores implicados en el conflicto por el territorio, con ello se intenta elaborar un análisis de la categoría de “territorio” distante de los enfoques de la geografía física y humana, la sociología y la antropología, pero también alejado del análisis clásico del conflicto territorial por las propuestas de la ecología política, la economía política, el enfoque de los sistemas complejos o la geografía marxista y crítica para, finalmente hacer un preámbulo para explicar el conflicto territorial desde una mirada ontológica, propuesta por el *“Territorio Relacional”*.

En el capítulo sexto se hace mención sobre los hechos ordenados cronológicamente por los cuales se implementó la fracturación hidráulica o fracking en el municipio de Pantepec, así como hacer mención sobre todas las normativas y amparos constitucionales por los cuales puede operar esta actividad extractiva.

De igual forma se pone énfasis en los choques ontológicos existentes a partir de la relación que los diferentes agentes o actores implicados en el conflicto por el territorio sostienen con los diferentes recursos naturales. A partir de esto, se puede identificar dos ontologías encontradas en la relación con la naturaleza. Por una parte, se identifica a la tríada estado-fracking-grupos mestizos, mismas que se pueden corroborar con datos etnográficos y relatos de los informantes en donde mencionan que estos actores se han entremezclado en sus actividades y por lo tanto que comparten una ontología que parte

de la cosificación y mercantilización respecto a la naturaleza y otra ontología tutunakú, la cual mantiene una relación íntima con el entorno natural que le permite la permanencia de su existencia, de su mundo. En este capítulo se intenta plantear una propuesta en el análisis de las relaciones de poder que se focalizan entre el estado y los territorios indígenas a partir de considerar que aquellas asimetrías no solo pueden leer desde una perspectiva social, política o simbólica sino desde una consideración ontológica en donde se logran identificar por medio de determinados “equivocos” como resultantes de considerar la construcción epistemológica, que refiere un pensamiento moderno occidental, sobre determinados referentes socio naturales en un sentido de objetivación que, dentro de una ontología tutunakú, son entidades anímicas con una importante participación en la vida pública y social del territorio. Asimismo, se hace referencia a lo que los infamantes consideran con distinción entre lo político y la política, lo que representa el estado, lo económico, el progreso, la civilización, el desarrollo, así como acciones que realizan en dos sentidos: en lo público e institucional y en lo ontológico. De esta forma, la capacidad que estas comunidades tienen para relacionarse con otros mundos o realidades es pertinente explicarlas desde la propuesta de la cosmopolítica.

El capítulo siete hace aborda la acción relacional del territorio tutunakú. Aquí se presentan datos etnográficos sobre la vitalidad, voluntad, pensamiento, espíritu y responsables de tomar decisiones sobre el territorio. Por lo tanto, se definen y describen aquellas entidades consideradas como dueños del mundo, los elementos de la vida, los seres que estuvieron antes del amanecer, así como los antepasados y ancestros que son cruciales en el entendimiento del funcionamiento del territorio indígena. De igual forma, se enuncia la importancia del ritual y la oralidad como fundamentos verídicos que explican la historia de su existencia. Finalmente, se menciona el papel de los especialistas rituales que son poseedores de conocimiento ancestral que permite generar los vínculos necesarios para la convivencia entre ese ámbito entre lo humano y lo no humano, es decir entre sociedad y naturaleza.

En el capítulo ocho se discuten los resultados del trabajo de campo con la finalidad de darles una coherencia metodológica basada en la propuesta y enfoque de la “antropología ontológica”. Se llevo a cabo la aplicación del modelo analítico del “territorio

relacional”, que diera evidencia sobre las relaciones múltiples y emergentes entre los diferentes actantes, humanos y no-humanos, en la conformación del territorio tutunakú. Es decir, toda entidad que posee un mecanismo anímico pero distinta corporalidad los define en una relación de horizontalidad que les permite convivir de forma estrecha y darle dinamismo al territorio. También, se hace referencia al análisis de las relaciones de poder a partir de los conflictos ontológicos que surgen al disputar no las visiones sobre el mundo sino sobre lo que es el mundo para cada una de las ontologías contrapuestas, asimismo se exhiben los discursos por parte de los grupos mestizos y los agentes estatales para justificar una intervención a través de políticas de desarrollo y gestión de los recursos del territorio que en realidad son estructuras de dominio y subordinación a una epistemología hegemónica de estructurar la realidad.

El capítulo nueve plantea las conclusiones del trabajo de investigación y se reflexiona sobre lo que implica sobreponer no solo categorías conceptuales sino prácticas que desconocen la forma de existir o ser en un determinado territorio. Por otra parte, se destaca la condición reticular que caracterizan a este tipo de territorios indígenas que desbordan la forma en que se consideran epistemológicamente estas sociedades desde otras realidades u otros mundos. Además de romper con las cadenas epistemológicas que clasifican dicotómicamente la realidad y que es propio de las grandes metrópolis, la industrialización, el pensamiento occidental y la cosificación de la naturaleza basado en un principio ontológico que se ha codificado históricamente en la episteme occidental moderna. También se mencionan los límites y las posibilidades de la propuesta analítica del Territorio Relacional, así como algunas recomendaciones para futuras investigaciones y acciones en el análisis y gestión del territorio en el municipio de Pantepec.

Finalmente, se incluye la literatura citada en el trabajo de investigación, además en los anexos se pone a disposición parte del material etnográfico que fue ocupado en la fase operacional para la aplicación y análisis del “territorio relacional” entre las comunidades tutunakú de Pantepec.

1.1 Construyendo el método y objeto de estudio

Bajo los criterios que contextualizan el objeto y problema de estudio encontrados en trabajo de campo, considero que las ciencias sociales y las humanidades se ven obligadas a repensar la existencia de una determinada realidad más allá de la condición de lo humano como factor que determina la vida social, en donde esta realidad social humana se caracteriza por el dominio de la capacidad del lenguaje (Searle, 1997; Hernández, 2014; Cid, 2010) que es exclusivo del hombre. Y este repensar la realidad, implica repensar los cimientos de la ciencia como el medio para generar conocimiento de aquellas formas de vida fuera del marco ontológico eurocéntrico moderno.

Es en este sentido que las ciencias sociales se han caracterizado por un análisis cualitativo en la búsqueda de métodos que capten la complejidad de la vida social en nuestra contemporaneidad. Es por ello por lo que los procesos metodológicos cualitativos requieren una constante actualización (Martínez, 2004) que, en este caso, explique y capte las dinámicas de sociabilidad en territorios indígenas que poseen un componente ontológico particular, los cuales desbordan un tradicional análisis social y aplicación de un método científico habitual, en donde el mundo deja de ser objetivado y dar paso a la fluidez, el caos o la incertidumbre como relaciones de los nuevos procesos racionales que cuestionan la concepción de linealidad (Velásquez, 2009). Y lo que esto implica es *“una metodología adecuada para descubrir las estructuras teóricas no puede consistir en un procedimiento típicamente lineal, sino que sigue básicamente un movimiento en espiral, del todo a las partes y de las partes al todo, aumentando en cada vuelta el nivel de profundidad de comprensión”* (Martínez, 2012; 101).

En este capítulo se dialogará respecto a especificar el método, técnica y herramientas por las cuales se constituyó el análisis del objeto de estudio, esto es la relacionalidad socio-ontológica del territorio indígena tutunakú y la explicación del conflicto actual a partir del fracking, esto último respaldado por el estado y grupos mestizos caciquiles.

Los planteamientos desde la perspectiva ontológica exigen una posición metodológica distinta que intenta alejarse y diferenciarse, en primer lugar, del paradigma explicativo o positivista; y, seguido de una postura tradicional del paradigma interpretativo en su

consideración constructivista. Esto implica que, para algunos autores, el giro ontológico dentro de la antropología es más que un supuesto teórico, y que es “en esencia una intervención metodológica (en oposición a, digamos, una intervención metafísica o filosófica)”. [Holbraad, 2015: 131]

De esta forma, la propuesta metodológica busca redefinir algunas herramientas analíticas en el quehacer etnográfico sin necesidad de reducir toda articulación de experiencias del mundo fuera de la ontología occidental a “criterios” de orden simbólico, mítico o a estrictas representaciones sociales. Y, específicamente, dentro de la antropología es transitar de la interpretación de estos “criterios” hacia un terreno de la reflexión, conceptualización y la experimentación (Holbraad, 2015). En donde, por una parte, se debe reflexionar la posibilidad del conocimiento antropológico en último término como ontológico más que como social, cultural o político, porque denotaría las condiciones que pertenecen a lo que las cosas pueden *ser*. Con ello dejaríamos de lado la pregunta clásica dentro de las ciencias sociales sobre el por qué la gente hace lo que hace para entender qué es lo que hacen, dejando de lado los conceptos que le son propios del antropólogo o investigador y, finalmente, el cuestionamiento de los supuestos ontológicos del antropólogo de manera individual, pero además en consideración de los sujetos que conforman el campo etnográfico, generando categorías de forma permanente en la generación de conocimiento de esas alteridades.

Para ello, se elaborará una presentación sobre cómo se ha abordado el problema de los conflictos ontológicos en distintos contextos indígenas o “amerindios” como algunos autores lo han referido. Esto permitirá vislumbrar el bagaje teórico y metodológico que ha dado cuenta sobre como estudiar y considerar lo social desde la ontología indígena. Posteriormente, se presenta el problema de investigación en el espacio de estudio, dentro de la región de la huasteca poblana, acompañado de los objetivos propios de la investigación; así como su importancia dentro de los estudios del territorio; y, finalmente, se presenta la metodología, en donde se especifica el método y la técnica a utilizar a partir de las características del objeto de estudio, además de que se refieren las fases por las cuales se realizaron las estancias en campo así como la descripción de los primeros acercamientos con sus implicaciones metodológicas; y, finalmente se hace

referencia sobre los instrumentos para la obtención de los datos etnográficos en la investigación.

Dentro del estudio de fenómenos sociales resulta difícil obtener objetividad de los hechos observados. Para esto podemos valernos de la vigilancia y ruptura epistemológica (Bourdieu y Chamboredon, 2002); es decir, por una parte, el investigador no debe construir los conceptos a partir de la carga cultural propia o ajena a la realidad estudiada. Asimismo, está impulsado a apartar el sentido común de las manifestaciones sociales analizadas sin dar cuenta de las realidades que llevan a cabo nuestros sujetos sociales, siendo como lo propone Ragin (2007) la investigación social es el medio para construir representaciones sociales.

Por otra parte, una larga tradición filosófica ha permeado la estructuración de una teoría del conocimiento; sin embargo, se inaugura como una disciplina moderna e independiente en sus reflexiones con el ideólogo John Locke y su “Ensayo sobre el entendimiento humano” en el año de 1690, en el cual su propósito fue un intento por demostrar el origen del conocimiento. A partir de ello, pensamientos como los de David Hume hasta Emmanuel Kant dialogaron en proporcionar una mayor cantidad de pistas sobre las fuentes del conocimiento humano. Otros más recientes, se han abocado por determinar los fundamentos que sustentan la verdad de tal conocimiento. De acuerdo con esta postura, la verdad implica necesariamente un razonamiento y, en consecuencia, un proceso cognitivo; siendo que, entonces, la razón se alcanza por medio de la intuición. Para el filósofo alemán Johannes Hassen, la fuente principal en la producción de conocimiento parte del sujeto pensante o cognoscente y no de la praxis, es decir, la experiencia.

De acuerdo con ciertos enfoques filosóficos contrapuestos, la producción de conocimiento de la realidad se construye racionalmente a partir de ideas que son independientes a la experiencia, ya que ésta última tan solo proporciona materiales necesarios pero que demuestran imprecisión. Así, las ideas son innatas al entendimiento sin considerar un contenido propio de la praxis. En este sentido, para Hassen la construcción del conocimiento tiene como conclusión el aprehender el objeto mediante

una profunda correlación y reflexión. Y, es así, como su teoría de conocimiento, el fenómeno u objeto no adquiere legitimidad en tanto solo es un referente que puede existir o no pero que la veracidad radica en la razón de lo que es el objeto como idea.

Las condiciones metodológicas han apuntado que, al considerar esta relación cognitiva, se predispone en la búsqueda de conocer lo tangible y lo objetivo; y esta forma de conocimiento determinan a la fenomenología como método científico. La fenomenología sería entendida como la capacidad en la percepción del fenómeno u objeto como representación en relación de cómo se piensa por lo que esta congruencia permite determinar la verdad de las cosas. No obstante, esta perspectiva metodológica resulta ser insuficiente en la posibilidad de una apreciación y valoración integral del fenómeno u objeto. Para la fenomenología la fuente de la verdad parte de la experiencia mutua, exclusivamente, entre objeto-sujeto. En donde, aun con el señalamiento que no necesariamente el conocimiento no debe enmarcarse en la conciencia cultural como lo propone el construccionismo social o el interpretacionismo, se es posible ir más allá en nuestra experiencia y conocimiento de la realidad.

La contrapuesta epistemológica es la que dentro de la antropología contemporánea de principio de siglo XXI ha denominado como “nuevo realismo”, “realismo especulativo” o “realismo ontológico”; o bien, dentro de las ciencias antropológicas por el llamado “giro ontológico” iniciado a finales del siglo XX. Estos enfoques, permiten la abstracción misma que significa la realidad social. Específicamente para esta corriente de pensamiento:

“[...] en la fenomenología [se tiene] [...] la primacía de la experiencia (humana) como vía privilegiada para aprehender lo real. Más bien, esta aprehensión sólo es consistente si se lleva a cabo desde un reposicionamiento de la razón pura, del pensamiento especulativo —apoyado en la lógica y en la capacidad conceptual de la filosofía— De esta manera, el nuevo realismo efectúa un retorno a la ontología en cuanto filosofía primera. Para conocer algo necesito presuponer que existe. La existencia, y no el “yo pienso” o el “yo conozco” (incluso el “nosotros conocemos”), es la primera evidencia del pensamiento.” (Ramírez, 2019)

Por ello, es importante recabar la multiplicidad de las percepciones de los actores poniendo énfasis en aquellos que sus intereses se ven rebasados por otros de manera autoritaria y poder justificar toda acción colectiva en la demanda por sus derechos como grupos minoritarios que, finalmente, buscan rebatir visiones ajenas a las propias y conservar su vida comunal, una memoria cultural.

La existencia humana al crearse y recrearse se define directamente como complejidad social, en donde el comportamiento humano como abstracción y realidad tiene influencia en situaciones dinámicas que gradualmente tienden a expandirse y complejizarse no solo a nivel individual sino colectivo.

1.2 Antecedentes de la investigación

Los referentes teóricos que me han permitido visibilizar y describir las características de estos territorios a partir de considerar la relacionalidad que tienen entidades tanto humanas como no humanas presentes en la producción del territorio tutunakú, están relacionados en dos niveles de reflexión. Por una parte, aquel que se ha denominado como “giro ontológico” en ciencias sociales; y, por otra, la discusión y propuesta teórica del estudio del territorio desde la aplicabilidad de este “giro ontológico” como parte de la disciplina de la antropología.

El llamado “giro ontológico” en las ciencias sociales ha sido muy amplio y se ha caracterizado por una variedad de propuestas que contemplan, por ejemplo, los estudios sociales de ciencia y tecnología, la etnología y la antropología además de un repunte reflexivo en las entrañas mismas de la filosofía occidental. Habría que considerar sus alcances hacia otras disciplinas como la ecología, el derecho y la arqueología. En general estas nuevas perspectivas teórico-metodológicas comparten puntos críticos. Uno de ellos es la presencia desmedida del denominado “Antropoceno”, como nueva era geológica que fue propuesta fuera de las ciencias sociales por Paul J. Crutzen y Eugene F. Stoermer, la cual fue formulada, pero que inauguraba el inicio del siglo XXI como una resonancia teorizante en las ciencias sociales y humanas. Otro punto en común es el advenimiento en considerar un mundo posthumanista, quitarle protagonismo al “Hombre” en la construcción de la realidad, asimismo una apuesta por parte de la filosofía a los

nuevos realismos como lo es la ontología orientada a los objetos (OOO) (Hartman, 2018), el materialismo especulativo (Meillassoux, 2015), el nuevo realismo o la teoría de los ensamblajes (De Landa, 2006). En este panorama teórico-reflexivo, destaco los planteamientos de la antropología, especialmente, el perspectivismo y multinaturalismo, la ontología política y la ecología de las prácticas o cosmopolítica; y, estas, sugerencias que de común acuerdo buscan una reconceptualización del binomio Naturaleza-Cultura, y, muy particularmente, contrarrestar la mirada occidental moderna respecto a la desvalorización y cosificación de la Naturaleza, en donde su función última, es satisfacer las necesidades humanas. Este pensamiento occidental ha dejado fuera de toda realidad aquellos seres existentes tales como entidades no-humanas que tienen presencia física y moral, y además toman decisiones a nivel comunitario

Parte de la producción etnográfica que ha sido significativa y que se ha llevado a cabo en países de América Latina y en México, recientemente, desde la propuesta ontológica tiene referentes importantes que van desde los precursores e intelectuales del llamado “giro antropológico” en antropología, tales como lo son los trabajos de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, hasta antropólogos con una tradición de estudios indigenistas (ver en Dávila, 2018, *Dossier: El giro ontológico: un diálogo (posible) con la etnografía mesoamericanista*: ver en Perez, 2016; ver en Martínez y Neurath, 2021) que han enmarcado sus trabajos en este enfoque. Será importante enfatizar aquellos aspectos teórico-metodológicos por los cuales esos trabajos etnográficos resultan ser relevantes para el entendimiento de una realidad característica de las comunidades o sociedades amerindias.

El criterio común que comparten estos trabajos antropológicos radica en la disputa por los llamados “recursos naturales” y “elementos del paisaje”, o bien, por la organización y ordenamiento del territorio por parte del Estado y, otros, por problemáticas consideradas comúnmente como socio- ambientales en contextos indígenas. Estas situaciones han detonado en esta reciente forma de comprender la vida y realidad de estos grupos sociales que tiene que ver con la importancia de su entorno natural no simbolizado sino con capacidad de agencia a través de entidades que colaboran en el sostenimiento de la vida en sociedad. Las comunidades indígenas o amerindias que consideran estos

estudios son los grupos qom en el Gran Chaco en el sur de Argentina, sociedades amazónicas en los Andes, los pueblos Yshiro o Yakyé Axa del Paraguay, y los casos de los wixaritari y rarámuri de México, entre otros.

Para el caso de los *qom* del Chaco argentino y otras comunidades andinas se ha presentado de forma recurrente el despojo de sus territorios y violentados sistemáticamente por el aparato del Estado y empresas privadas (Tóla, 2020) pero también en donde estos grupos se enfrentan a una planificación del territorio desde la perspectiva gubernamental (Robledo, 2020). Teóricamente, hacen uso del concepto de ontología política retomado de Mario Blaser (2009, 2013, 2016 citado en Tóla, 2020), quien considera a la ontología como un inventario de tipos de seres y sus relaciones posibles que involucran a humanos y no humanos por lo que habría que interesarse por las narraciones de sus informantes, pues son ellos quienes identifican todo lo que existe, así como sus relaciones. Así, el interés radica en abordar este pluralismo ontológico desde conflictos medioambientales, los cuales son interpretados según el autor como conflictos ontológicos (Blaser 2013 en Tola, 2020). También se requiere una consideración de estas disputas a partir de la noción y práctica cosmopolítica que está presente en la sociabilidad de los qom o tobas en relación con sus dueños del bosque. El recurso metodológico parte del propuesto por Viveiros de Castro sobre aquellas traducciones y comparaciones en la “equivocación” desde el punto de vista qom. Y aquellos “equivocos” son las que se refieren a las nociones homónimas como el monte, persona o sociedad que están en disputa o conflicto ontológico (Robledo, 2020).

En el otro grupo de investigaciones etnográficas andinas parten de considerar la relación entre humanos y no humanos que están provistas dentro de lo que los autores llaman cosmologías locales. Para ello, realizan sus consideraciones teóricas desde el enfoque del perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro (1992) para problematizar sobre el concepto de humanidad y los tipos de ontología de Descolá (2006) para argumentar el concepto de animismo; enseguida, hacen uso del concepto de agenciamiento pero desde la propuesta de Bruno Latour (2008), en donde todas las entidades tanto humanas y no humanas están en asociación que cuando se entrecruzan crean lo social, dejando de considerarlo exclusivamente al ámbito de lo humano (Kimberley, 2020). La metodología

de estos trabajos etnográficos consiste en identificar estas ontologías provistas en las prácticas cotidianas. Se propone “llevar a cabo una ‘etnografía de los espacios pequeños’, la cual consiste en enfocarse en las prácticas diarias y en los lugares íntimos de la vida donde se produce la identidad y se desarrollan las relaciones entre estos seres humanos y no humanos” (Canessa 2012, 2020 citado en Kimberley, 2020).

En el caso del Paraguay, se presentan dos encuentros ontológicos. En el primer escenario interviene el Estado y la comunidad Yshiro respecto a la ‘caza sostenible’ propuesta por el gobierno paraguayo definiendo las distintas causas del por qué ciertas especies animales son permisibles para la cacería, mientras que los Yshiro consideran la prohibición total de la caza de todo animal en tanto comparten una condición de humanidad; y, el segundo caso, surge del problema en la delimitación de tierras que para la comunidad Yakye Axa son ancestrales y por lo tanto no pueden ser determinadas en consideración de un uso para la subsistencia meramente material, siendo que los nativos alegan que esas tierras están habitadas por entidades no humanas y, consecuentemente, se consideran sagradas. Estas referencias etnográficas las registra São (2017) bajo el concepto de conflicto ontológico de Blaser, que el autor denomina conflictos ambientales ontológicos (CAO). Asimismo, menciona que el conflicto ontológico surge cuando una de las partes constituye su mundo de forma distinta al establecer relaciones inusuales con un determinado elemento natural. Metodológicamente, el investigador debe asumir el conflicto apelando a los entes no observables para la ciencia occidental moderna. Además, sugiere que los conflictos ambientales ontológicos deben seguir ciertos criterios hermenéuticos en donde se considera lo siguiente:

A) No vaciar de contenido los enunciados descriptivos de las partes [...] reducida a aspectos culturales [...]; B) Garantizar que las partes puedan enunciar el conflicto del modo en el que lo experimentan [...]; C) El objetivo de la solución de un conflicto no debe ser llegar a un consenso sobre qué es la realidad misma [...] más bien el objetivo de la ontología política es crear condiciones para que los diferentes mundos puedan mantenerse vigentes. (Ibid., 2017: 23)

En el caso de los grupos indígenas de México, los wixaritari han resistido al asedio por parte de mineras extranjeras, y respaldado por el Estado, para la extracción de oro y plata que se encuentra en una demarcación empalmada con una de sus más importantes regiones ceremoniales: Wirikuta. Así, para estos estudios antropológicos el enfoque del multinaturalismo y la cosmopolítica es crucial para el entendimiento de los “recursos naturales” que están en disputa. Las dos ontologías en conflicto son el naturalismo científico y el animismo huichol, en donde, *“las prácticas de grupos como los indígenas ya no se entienden como un actuar simbólico sobre el entorno [...] la naturaleza en un principio no está dada, sino que es producto de la actividad humana”* (Neurath, 2018: 179). Por otra parte, esto ha acentuado un modelo indigenista de desarrollo alternativo en términos cosmopolíticos al incluir actores ancestrales y procesos rituales (Liffman, 2014:525).

Metodológicamente, el planteamiento es considerar a ciertos actores, como lo son las ONGs, miembros de movimientos neo-indios o mestizos, que permiten construir en un sentido amplio, o incluso que son determinantes en estas asociaciones para la defensa del mundo wixarika. De tal modo, concluye el antropólogo que la cosmopolítica puede provenir de diferentes direcciones y no es necesariamente indígena por naturaleza (ibidem., 546)

Sin pasar por alto, se debería mencionar que la antropología en México ha tenido toda una tradición en estudios etnográficos que han evidenciado, aunque no a través de la mirada del giro ontológico, las formas de vida en las comunidades indígenas. Muchas de ellas, podríamos rastrearlas en los primeros estudios de corte mesoamericanista que datan de la segunda mitad del siglo XX, en aras de generar un cúmulo de conocimiento para su posterior aplicación en políticas indigenistas en el país; de igual forma, se han renovado estos estudios bajo la dirección del Programa Nacional Etnografía de las Regiones indígenas de México entre los años de 1998 y 1999 con el objetivo de evidenciar transformación de la relación entre los pueblos originarios y el Estado de cara al siglo XXI, todas ellas con la aplicación del concepto de “cosmovisión”. Este último ha sido debatido fuertemente en años recientes. No obstante, la productividad etnográfica en el estudio de las cosmologías indígenas sigue teniendo presencia, y con mayor

impulso por esta nueva oleada de trabajos ontológicos en la antropología, como el caso de la selva lacandona, en donde se evidencia como un espacio habitado por entes no-humanos entre los *jach winik* (ver Balsanelli, 2018); de igual forma, los efectos agresivos e invasores que propicia la minería a cielo abierto en las montañas que forman parte del cosmopaisaje de los masewal en la Sierra Norte de Puebla (ver Questa, 2018).

De tal manera, que el estudio del territorio tutunakú resulta importante por la necesidad de conceptualizar y caracterizarlo desde un enfoque ontológico, abonando como alternativa a los análisis hasta ahora propuesto desde las ciencias sociales, algunos de corte estructuralista como lo es la geografía marxista y crítica; otros, más cercanos a lo medioambiental como la ecología política y los conflictos socioambientales; otros más próximos a lo cultural como las epistemologías del sur y el pensamiento decolonial, el buen vivir, o la agroecología.

Otra razón que hace importante la aplicación de la tesis ontológica es que aportaría en extender la noción de conflicto, que va desde enfoques de relaciones de dominio en la confrontación y manifestación de la violencia pasando por el enfoque de las violencias estructurales hasta los movimientos sociales y antagonismos culturales. Aquí el enfoque ontológico se hace útil en el caso dado que el territorio tutunakú se encuentra violentado de manera permanente por disonancias ontológicas que implica la presencia de un pensamiento occidental moderno provisto en el estado y sus proyectos de desarrollo en materia energética, así como de grupos ganaderos. Un motivo último que hace importante esta investigación es el esfuerzo reflexivo y mínima aportación en el estudio de los territorios desde un enfoque ontológico, que hasta ahora es incipiente, dado que se han generado planteamientos mucho más generales que incluyen el análisis de comunidades o sociedades indígenas. La apuesta es abrir nuevas vetas de aplicación de la perspectiva ontológica hacia otros conceptos sociológicos que sean de utilidad para el entendimiento de otras realidades y mundos sociales posibles.

1.3 Planteamiento del problema

El espacio territorial de la Huasteca poblana se ha visto liado en disputas por el patrimonio natural en el que se encuentran asentados grupos indígenas tutunakú en

convivencia con otras comunidades étnicas. Esta región que, históricamente, ha sido cuestionada por tensiones sociales por el control de la tierra por parte de población mestiza, en particular por grupos ganaderos y caciquiles, así como por la instalación de plataformas y pozos petroleros; actualmente, se ha sumado otro hecho problemático con la presencia de actividades extractivas de hidrocarburos no convencionales a través de la implementación de la técnica por fracturación hidráulica o “fracking” —una técnica por demás agresiva— que ha sido respaldada por el aparato jurídico y político del Estado.

La irrupción de proyectos extractivos de hidrocarburos no convencionales en la huasteca ha registrado impactos ambientales significativos que conjuntamente han afectado a poblaciones indígenas. Esto ha representado una dinámica del modelo civilizatorio de occidente basado en un esquema de producción y consumo ilimitado e insostenible que persiste por medio del despojo, acaparamiento y satisfacción de necesidades económicas que le son propias a un sector poblacional del país.

La extracción de hidrocarburos por fracturación hidráulica o fracking, de acuerdo, a los datos e información obtenidos por la Comisión Nacional de Hidrocarburos en 2015, mencionan los estados en el país que presentan actividades extractivas de recursos y materiales pétreos, catalogados como no convencionales, distribuidos en al menos siete estados del país, mismos que están categorizados por sectores o provincias petroleras. Dentro de estas regiones se incluye la sierra norte de Puebla, el cual está localizada dentro del sector o provincia petrolera denominada Tampico-Misantla.

En el municipio Pantepec como parte de la huasteca poblana, se han perforado cincuenta y dos pozos de gas y aceite desde los años 60’s del siglo pasado, en donde el último y más reciente ha sido explorado en un yacimiento de tipo no convencional y se ha recurrido a la técnica de la fracturación hidráulica para la extracción de aceite como tipo de hidrocarburo con una alta rentabilidad a nivel internacional. Así, el fracking se ha implementado en el ejido “El Tablón”, una comunidad indígena del municipio de Pantepec, la cual se ha visto afectada en materia de salud pública además de su entorno natural.

Otra problemática que se engarza a la del fracking, es la presencia de grupos ganaderos en el municipio que han mantenido las rencillas por el control económico y político regional. Como se ha mencionado en líneas precedentes, la presencia de la ganadería extensiva es paralelo a la conformación de las comunidades indígenas porque son consecuencia mutua de un proceso histórico compartido. A pesar de ello, las comunidades tutunakú de Pantepec no expresan aversión alguna por su presencia; de hecho, lo entienden y aceptan por la coexistencia con otras culturas, incluyendo la hegemonía histórica de mexicas en la región en tiempos precortesianos y después como parte de un gobierno colonial.

Finalmente, el partidismo político resulta ser un tercer elemento de agravio para el sostenimiento del mundo totonaca que ha funcionado como un instrumento de anulación de su derecho a la vida. La administración pública instaurada después de la conquista ha sido también una constante entre los pueblos totonacos que se ha sometido a la voluntad ideológica de un limitado sector gobernante. Con la conformación del Estado-nación, las prácticas de dominación y control sobre comunidades indígenas ahora tomaron un carácter legal y se formalizaron, nuevamente, en la noción del multiculturalismo; sin duda, es la continuidad de viejas prácticas de poder que trataron de “disimular” bajo una coyuntura histórica que representaba el liberalismo como doctrina política. En la actualidad, el llamado sistema de partidos es el supuesto mecanismo que promueve la democracia participativa en el país, pero con un trasfondo esencialmente homogeneizante, que esgrima una idea única de nación, y que además se acompaña de un discurso de modernización y civilización como hito último para sus ciudadanos.

El actual territorio en conflicto se establece en el municipio de Pantepec —Kachikin, para los tutunakú— dentro de la huasteca poblana, en donde las comunidades indígenas han resistido la imposición de la idea hegemónica de progreso, desarrollo y civilización por parte del Estado y grupos mestizos que, en realidad, lo que se encuentra en disputa no son distintos proyectos de desarrollo o “visiones” diferentes de progreso sino dos ontologías disímiles y que se relacionan de manera asimétrica.

El recuento y revisión de los antecedentes del fracking, la ganadería extensiva y el partidismo político es considerado como fenómeno causal en la definición del objeto de estudio de la presente investigación. En un primer momento, el propósito de la literatura revisada se ha considerado como un estudio exploratorio, propiamente, descriptivo y con un carácter informativo del diagnóstico y actual estado que caracteriza a estas actividades económicas en un contexto nacional y con una trascendencia internacional. Estos trabajos parten de una información técnica, evidencias y referentes documentales en la modificación de materia legislativa, así como la descripción de las consecuencias desfavorables en un contexto ambiental y el infortunio que representa para las comunidades indígenas. Por consiguiente, la presente investigación pretende diseñar un marco teórico y metodológico conforme a las características propias del objeto de estudio para su abordaje, entendimiento del territorio y su conflicto en territorio tutunakú.

Entre tanto, México está experimentando un nuevo régimen político, que presupone una ideología política distinta, el cual ha enaltecido una idea de cambio en la forma de gobernar. El Estado mexicano ha propuesto nuevos procedimientos y prácticas ideológico-políticas, sociales, ambientales y económicas que prometen no solo un cambio de régimen sino un cambio en la condición de vida de los habitantes en el país. Sin embargo, en el ámbito económico aún está presente propiciar un contexto en la expansión de megaproyectos, los cuales han sido denunciados con evidencias irrefutables y puestas a debate ante la opinión pública por sus consecuencias ecológicas y sociales. Pese a ello, lo que me ocupa en esta investigación es el tema referente al discurso oficial del gobierno actual, que es conseguir una mayor producción de hidrocarburos bajo el cobijo de un modelo de desarrollo basado no en la soberanía energética sino la autosuficiencia energética. Hoy en día, la investigación parte del estatus que mantiene esta problemática, justificada en las decisiones políticas de los anteriores gobiernos neoliberales; no obstante, el presente gobierno no ha demostrado revertir las condiciones apremiantes que este modelo de desarrollo energético repercute en territorios indígenas. Y, por otro lado, las viejas prácticas caciquiles no se han logrado dismantelar, siendo un problema recurrente en los cuales se ven enfrentadas las

comunidades tutunakús que no les permite preservar, libremente, su modo de vida social con su entorno natural.

1.3.1 Preguntas de investigación

También se tiene consideración que, en tanto es un territorio con población indígena, mantienen una relación particular con su entorno, el cual es nombrado a partir de las características y condición que posee cada uno de estos elementos que conforman su naturaleza, lo que en esta investigación se ha definido como una ontología social. A partir de ello, se tienen las siguientes preguntas:

¿Cómo se constituye la ontología del territorio tutunakú ante la intervención de actores externos representativos del poder económico, político y social y su impacto de la actividad extractiva de hidrocarburos por medio del fracking? Y ¿Cómo se puede entender la relación entre seres humanos y no-humanos en el territorio tutunakú a través de la lente de la “ontología social” y sus implicaciones para la comprensión de la ontología territorial tutunakú?

Y de manera particular,

- ✚ ¿Cómo se ha dado el proceso histórico de disputa territorial entre los tutunakú y los grupos no indígenas en el municipio de Pantepec dentro de la región de la huasteca poblana, en función de las diferentes ontologías respecto a la naturaleza que sostiene cada uno de ellos?
- ✚ ¿Cuáles son las relaciones de poder ontológico-discursivas que se manifiestan por parte del Estado en torno al argumento de extracción y producción energética en territorio indígena, y cómo influyen en la ontología del territorio tutunakú?
- ✚ ¿De qué manera se relacionan las prácticas culturales de la comunidad tutunakú con su ontología territorial y su relación con su entorno natural?

1.3.2 Objetivos de investigación

A partir de las preguntas de investigaciones, se han determinado los siguientes objetivos teniendo de manera general:

Comprender como se constituye la ontología del territorio tutunakú ante la intervención de actores externos representativos del poder económico, político y social, así como su impacto de la actividad extractiva de hidrocarburos por medio del fracking. Además de Explorar como se puede entender la relación entre seres humanos y no-humanos en el territorio tutunakú a través de la lente de la “ontología social” y sus implicaciones para la comprensión de la ontología territorial tutunakú.

Específicamente:

- ✚ Analizar el proceso histórico de disputa territorial entre los tutunakú y los grupos no indígenas en el municipio de Pantepec dentro de la región de la huasteca poblana, en función de las diferentes ontologías respecto a la “Naturaleza” que sostiene cada uno de los actores sociales.
- ✚ Identificar las relaciones de poder ontológico-discursivas que se manifiestan por parte del Estado en torno al argumento de extracción y producción energética en territorio indígena, y como influyen en la ontología del territorio tutunakú.
- ✚ Analizar cómo se relacionan las prácticas culturales de los tutunakú con su ontología territorial y la relación con su entorno natural.

1.4. La etnografía y la investigación de campo en Territorio tutunakú

Previamente, he de mencionar que los datos colectados en campo en la presente investigación están estrictamente resguardados con toda consideración respecto al enfoque de la antropología ontológica como marco teórico-epistemológico bajo un entendimiento desde la investigación cualitativa. Por una parte, es de igual importancia señalar que de acuerdo con las características y propuesta del enfoque de la ontología social no hay pertinencia en la definición y aplicación del concepto de “variable” de investigación que es propio entre las posiciones del positivismo y el constructivismo. En principio porque el método a utilizar será el etnográfico, que se considera un planteamiento “holístico” que considera la complejidad del fenómeno que no puede ser acotada a variables o simplificaciones artificiales por parte del investigador (Falomir, 1991 citado en Apud, 2013), siendo su objetivo inmediato crear una imagen realista y fiel

del grupo estudiado, y de manera mediata contribuir en la comprensión de sectores o grupos poblacionales más amplios que tienen características similares (Martínez, 2005).

Un segundo argumento es que, al considerar a los dos métodos basados en un epistemología positivista y métodos sustentados en la interpretación, se demarca división en las ciencias sociales entre los que usan variables y los que usan estudios de casos (Hatim, 2021). Esto es, los marcos epistemológicos “positivistas” hacen uso de las llamadas variables de investigación y los marcos “interpretativistas” lo hacen con otros métodos cualitativos. Finalmente, resulta complejo considerar cualquier tipo de variables desde el enfoque de las ontologías sociales porque al intentar medirla resulta que carece de indicadores concretos, el cual se convierte en un desafío en las ciencias sociales (Bernard, 1995/2006), dado que los indicadores de cualquier variable pueden transfigurar e invertirse dependiendo la cultura y por lo tanto no debe depender del investigador.

Por otra parte, el sentido y comprensión del fenómeno ontológico social manifestado en el territorio tutunakú, se ha concretado a partir de basarse en la oralidad, esto es, las narrativas relacionadas no solo con el complejo mitológico sino con las relaciones establecidas en su vida diaria con todas las entidades anímicas que le dan existencia a su territorio. Esto fue posible a partir de la aplicación del método etnográfico desde la renovación metodológica que ha propuesto el giro ontológico en antropología, en donde ya no basta en sumergirse en la vida de la gente sino enfocarse en la multiplicidad de seres que componen un determinado lugar, de igual forma ya no solo es entender las relaciones que la gente establece con entidades no-humanas sino cómo estas entidades modelan y dan sentido a las prácticas de la gente, finalmente la etnografía debe dar cuenta de la multitud de complejas conexiones y relaciones de doble influjo que los humanos mantienen con el mundo natural. (Kohn, 2007, 2014).

En este sentido, el método del giro ontológico en antropología, de acuerdo con Florencia Tola (2016), consiste en *“la inversión de los términos entre la etnografía y la teoría a la hora de construir el conocimiento antropológico”*. Con esto ya no se trata de aplicar conceptos analíticos a los datos etnográficos, en donde reducimos ese "mundo otro" al nuestro; por el contrario, consiste en dejar que los datos etnográficos transformen

nuestras herramientas analíticas (Ibidem, 2016). En última instancia, el trabajo etnográfico apuesta por el método de “equivocación controlada” que en palabras de Viveiros de Castro (2004) *“no es una falla en el entendimiento sino una falla al entender que los entendimientos no son los mismos y que no están relacionados con modos imaginarios de ‘ver el mundo’ sino con los mundos reales que están siendo vistos”* (2004: 11)

De igual forma, me adentro en las relaciones entre ontología y territorio en comunidades indígenas tutunakú en el municipio de Pantepec que se mantienen en resistencia y defensa de proyectos extractivos de hidrocarburos por parte de empresas transnacionales y paraestatales, así como de forma de vida urbana no indígena o mestizos representados en los grupos ganaderos de la región. De forma paralela, realice una revisión bibliográfica de etnografías clásicas de la región para contrastar las continuidades de algunos aspectos en la noción de su *multinaturalismo* actual que ha permanecido como un medio de identidad indígena tutunakú. Con ello, los tutunakú de Pantepec, a partir de lo que he llamado Cosmo-onto-gonía es inmanente a todo su entorno, la corporalidad de la naturaleza, organismos vivos, ideas y al territorio que se constituye.

En un primer momento, y siguiendo la propuesta metodológica planteada por Viveiros de Castro, se hizo una identificación sobre aquellos “equivocos” que dieran cuenta de lo que en realidad se estaba hablando cuando se hacía referencia a ciertas voluntades de entidades específicas que componen su entorno natural, entre ellos, la tierra, el maíz, el agua, la lluvia y el viento, particularmente, siendo estos los que se ven amenazados por factores externos a su estado socio-ontológico, como lo es la creciente injerencia de la urbanización, grupos caciquiles y ganaderos y la presencia de actividades extractivas que intentan desarticular la comunión que mantienen con su entorno. Teniendo esto en cuenta, se dio paso a indagar sobre la evidencia de estas aseveraciones, las cuales fueron corroboradas a partir de una suma de narrativas mitológicas por parte de los informantes, que daba cuenta sobre la presencia y manifestación de un animismo entre su naturaleza, de la cual ellos han sido partícipes en esa historia.

Se constituyeron dos grupos de discusión, uno en la comunidad de Ameluca y otro en la cabecera municipal de Pantepec, en los que se reunieron a los abuelos por familia de la comunidad con el motivo de entablar diálogo respecto a aquellas cuestiones que tienen que ver con las características y cualidades de las entidades que habitan sus componentes dentro de su “naturaleza” y por lo tanto de su territorio. Estas entidades son nombradas “dueños de la vida o del mundo” que mantienen todo un orden cosmológico en función de las conductas humanas.

La fase operativa del proyecto consistió en, y una vez precisado las categorías de análisis, elaborar distintas matrices que pudieran sintetizar la problemática del fenómeno social de acuerdo con los datos etnográficos recogidos en campo. Así, se hizo uso de instrumentos para la sistematización y organización de los actores o, retomando a Bruno Latour, actantes sociales que son clave para la descripción y entendimiento del conflicto respecto al territorio tutunakú. De la misma forma se diseñó una matriz de actores para identificar todo componente social que se predisponen en este tipo de conflictos lo que me permitió conocer sus motivaciones e intereses de cada uno de éstos. A la par, se diseñó otro modelo, que le he denominado como matriz de conflicto ontológico, en el cual se pretendió comparar y relacionar los puntos de encuentro y desencuentro de los distintos seres humanos y no-humanos que conforman un ensamblaje social.

También, se elaboró otra matriz que permitiera evidenciar los “equivocos” por los cuales se mantiene un conflicto ontológico. Por un lado, aquella ontología occidental orientada a la industrialización que está provista en la presencia del fracking como una actividad extractiva agresiva en el territorio; pero, también de grupos ganaderos, caciques y mestizos que acechan la vida comunitaria de esa “otra” ontología, que es la tutunakú, que se caracteriza por el ensamblaje y unidad que representan la naturaleza y la cultura.

CAPÍTULO II. ENFOQUE CRÍTICO: EL TERRITORIO RELACIONAL

Este capítulo tiene como objetivo principal desarrollar una propuesta teórico-metodológica sobre el territorio desde un enfoque ontológico, considerando la trayectoria historiográfica en su conceptualización y perspectiva de disciplinas como la geografía, la sociología y la antropología, que mantienen la preocupación en comprender sus dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que se desarrollan en relación con el espacio geográfico. La propuesta busca repensar el territorio a partir de su basamento ontológico que reconoce la realidad originada en el territorio y su manifestación en la territorialidad. Se propone la noción de *Territorio Relacional (TR)*, el cual se constituye a partir de la *Cosmo-onto-gonía* indígena o una ontología social. Este enfoque permite analizar las interacciones y conflictos que surgen en torno al territorio, con posibilidad de abordar cuestiones de poder, desigualdad, identidad, medio ambiente, desarrollo y procesos de territorialización. La ontología social y el *Territorio Relacional (TR)* son necesarios para comprender y valorar las perspectivas indígenas en estos territorios, así como para atender consideraciones más justas y sostenibles.

En el actual siglo XXI, como paradoja, gran parte de los territorios habitados por pueblos originarios han sido sometidos a menudo a la imposición de proyectos de “desarrollo” y visiones occidentales en nombre del “progreso” o “civilización”. En realidad, lo que se encuentra en disputa no son distintos proyectos de “desarrollo” o “visiones” diferentes sobre el territorio, sino dos ontologías disímiles que se relacionan de manera asimétrica.

Considerando la problemática en estos contextos indígenas, este capítulo pretende proponer un enfoque para analizar el territorio desde las subjetividades animadas de todas las entidades presentes en el espacio social. Es importante entender el territorio como un espacio construido por prácticas culturales y ontológicas tanto de humanos como de no-humanos. Esto reconoce la importancia de las ontologías indígenas y evita imponer visiones occidentales a estas comunidades. Al considerar subjetividades animadas en el análisis del territorio, reconoce la agencia de los seres no-humanos en la construcción de territorios relacionales. Este enfoque permite una comprensión más integral de la relación entre los seres humanos y sus entornos naturales y culturales,

promoviendo el respeto por la diversidad cultural y natural en las comunidades indígenas. No obstante, esta propuesta se basa a partir de considerar los modelos analíticos previamente desarrollados en algunas disciplinas de las ciencias sociales, como lo ha sido en la geografía, que intenta “*explicar de una manera racional, los elementos y fenómenos naturales y sociales que se encuentran o se producen en esa superficie terrestre [espacio geográfico-territorio]*” (Ruiz-Almar, 2018); o desde la antropología que implica [...] *reconocer el entrecruzamiento del tiempo con el espacio a partir de memorias e imaginarios territoriales; desde aquí se abren posibilidades investigativas para tratar abiertamente el juego simultáneo de distintas formas y modos de vivir y habitar* (Ther-Ríos, 2012); asimismo, se toma en cuenta la perspectiva sociológica, donde *la noción de territorio incluye la dimensión social como un espacio en que los actores construyen procesos sociales que permiten a su vez cuestionar determinadas relaciones de poder* (Martínez, 2012) y, por lo tanto, sus posibles conflictos.

Grosso modo, las consideraciones analíticas mencionadas en estas disciplinas pueden considerarse como propósitos básicos fundamentales para el estudio del territorio y el entendimiento de los conflictos que afectan a las distintas poblaciones indígenas. Sin embargo, la finalidad de esta propuesta es profundizar en la reflexión en sus distintos ápices epistemológicos del concepto de *territorio* que han configurado su diseño teórico y metodológico. Entre ellos, podemos mencionar el binomio *Cultura-Naturaleza*, y la noción de *espacio* y *lugar* y sus vínculos teóricos con la idea de *región* o *paisaje*. En el caso del binomio *Cultura-Naturaleza* me estaré refiriendo a la relación entre los humanos y su entorno natural, mientras que la noción de *espacio* y *lugar* me referiré a cómo los humanos perciben, experimentan e intervienen en el *espacio* a través de sus prácticas ontológicas. De este modo, comprender ontológicamente estos vértices es importante para un entendimiento profundo de cómo los seres humanos y otras entidades construyen e influyen en el territorio. Este conocimiento también puede contribuir a una mayor valoración y respeto por la diversidad cultural y ambiental presente en las diferentes comunidades indígenas.

La importancia de la ontología en la antropología del territorio se estaría enfocando en comprender las ontologías indígenas y cómo estas influyen en la construcción del

territorio. Este enfoque reconoce que las ontologías indígenas son diferentes de las ontologías occidentales y que estas diferencias tienen implicaciones importantes sobre cómo se construye el territorio. Por lo tanto, este conocimiento puede contribuir a una mayor apreciación y respeto por la diversidad cultural en las diferentes comunidades indígenas.

2.1 Análisis reflexivo sobre los estudios del “territorio”

Una revisión crítica de los estudios de territorio es crucial para ampliar perspectivas, evitar sesgos y reflexionar sobre supuestos subyacentes. El territorio, estrechamente ligado al poder, identidad y conflictos sociales, desempeña un papel central en las ciencias sociales. Al examinar críticamente los estudios existentes, profundizamos nuestra comprensión de las dinámicas territoriales y exploramos nuevas perspectivas. Por ello, valorar las ontologías culturales promueve la diversidad. Además, la revisión crítica fomenta el diálogo interdisciplinario al integrar contribuciones de otras disciplinas para una comprensión integral del territorio.

A continuación, se menciona a manera de escrutinio sobre aquellos planteamientos teóricos que han considerado el análisis del territorio desde el campo de las ciencias sociales, específicamente, en la geografía física y humana, la sociología urbana y rural y la antropología social del siglo XX con el propósito de problematizar sus referentes epistemológicos en torno al territorio y generar algunos distintivos con la propuesta analítica del *Territorio Relacional (TR)*.

2.1.1 El territorio en la geografía

Considerando la Geografía como la ciencia que estudia las diferentes manifestaciones espaciales (Buzai, 2016; Montañés, 1999), ha sido fundamental en el desarrollo del concepto de “espacio geográfico”. Este concepto ha sido objeto de debate por su relación intrínseca con el concepto de territorio. Algunos argumentan que ambos conceptos no son sinónimos, sino que se complementan y se explican mutuamente (Cabeza, s/f); mientras que otros sostienen que son equivalentes (Santos, 1996 citado en Haesbert, 2013). Desde la perspectiva de la geografía crítica, ambos términos estarían haciendo referencia a una relación directa entre sociedad y naturaleza y se definen como un

conjunto indisociable de objetos y de sistemas de acciones (Santos en Montañez y Delgado, 1998; en Manzano, 2009; y, en Haesbert, 2013)- Esta consideración, está en función de poder resolver (actualmente) una diferenciación (históricamente) al interior de la disciplina entre la geografía física y la geografía humana.

En la geografía, el factor determinante en esta relación dinámica entre lo natural y lo social es la presencia de las actividades humanas (relaciones sociales) que tienen lugar en el medio físico para asegurar la subsistencia, y a través del tiempo es posible visualizar sus cambios, transformaciones y adaptaciones. Para la geografía crítica, una de las líneas de investigación más importantes en el estudio del espacio en el siglo XX, es fundamental centrarse en las relaciones económicas, políticas y culturales desiguales que resultan del conflicto y uso del territorio.

Manzano (2009) sostiene que esta relación entre sociedad y naturaleza, en consonancia con la perspectiva de Milton Santos, que:

Por sistemas de objetos se comprenden los elementos naturales y los objetos sociales, o los objetos producidos por mediación de las relaciones sociales, que modifican y transforman la naturaleza, lo que explica su indivisibilidad. La indivisibilidad es una palabra clave porque une los sistemas de objetos con los sistemas de acciones de modo contradictorio y solidario, lo que se expresa por los conflictos generados por las diferentes intencionalidades. (Manzano, Óp. cit.,)

En efecto, para el autor, la indivisibilidad de ambos ámbitos tiene una razón de ser: explicar a los territorios en la medida que son interdependientes para la dinámica territorial; sin embargo, lo indivisible no implica una agencia que le es intrínseco y propio a esos objetos o elementos naturales y que se desempeñan en las relaciones sociales, es decir, la indivisibilidad que se menciona está en función de usufructo, en donde la sociedad se provee de la naturaleza y la naturaleza, es indispensable para que funcione ese sistema de indivisibilidad, como proveedor de la sociedad.

Por otra parte, Haesbert (2013) también destaca, en la discusión sobre la diferenciación entre espacio y territorio, la preeminencia de lo social sobre la natural, refiriendo que:

[La dimensión natural] En efecto, esta última no puede olvidarse, ya que el espacio (sobre todo el geográfico) resulta de una apropiación y/o una dominación de la naturaleza, aunque sea imposible separar lo que es natural de lo que es social. No podemos pasar por alto que un día ese espacio fue una naturaleza primera, como diría Marx, y después se fue transformando en una naturaleza segunda, humanizada. (Haesbert, 2013)

En este pasaje, se hace notorio la influencia del ser humano sobre el componente natural del territorio como una tendencia generalizada en todo espacio geográfico. Siendo así, la geografía enfatiza la relación entre sociedad y naturaleza en el estudio del territorio. Además, considera que ambos aspectos son indisociables y se influyen mutuamente, siendo la sociedad la que ejerce una dominación sobre la naturaleza. Sin embargo, esta perspectiva crítica busca comprender las relaciones de poder presentes en el uso y disputa del territorio.

2.1.2 El territorio en la sociología urbana y rural

Según Almeida (2003) aunque la sociología no es una ciencia claramente espacial, tiene mayor aplicación y utilidad en comparación a la economía cuando se trata de planificar el territorio. Desde la perspectiva sociológica, el territorio se considera como contenedor de fenómenos o relaciones sociales (Capel, 2016). De este modo, la sociología entiende que el territorio es una construcción social que surge de la interacción entre los seres humanos y su entorno natural. Tanto la ecología humana como la sociología han abordado al territorio como el estudio de los espacios transformados por el hombre para reproducir su propio ecosistema en la ciudad; sin embargo, la naciente “sociología territorial” ha complementado este enfoque al incorporar los aportes de la sociología rural y estudios medioambientales (Almeida, 2003).

Mazurek (2009) afirma que el estudio del territorio en las ciencias sociales implica la apropiación y la acción social que ha significado y simbolizado de su hábitat. Este hábitat se compone por una diversidad de paisajes que mantienen un valor simbólico que refleja la acción humana en el territorio. Específicamente, el autor menciona que el análisis del “paisaje” ha desarrollado dos vertientes: *el paisaje como objeto* y *el paisaje como valor*.

En la primera vertiente, se incluyen disciplinas como la geomorfología, la arqueología, la agronomía y la geografía; mientras que en la segunda vertiente la han abordado tanto la antropología como la sociología, precisando que:

Este estudio considera que el paisaje es una abstracción basada en referencias culturales y construcciones mentales. El científico, en este caso, busca interpretar los elementos de la construcción del paisaje. El primer valor que atribuimos al paisaje es su existencia misma. La lectura de un paisaje es subjetiva, es decir, pasa por el filtro del observador que lo visualiza, lo interpreta y lo transcribe en una forma accesible para los demás. Es importante reconocer este proceso en el estudio del paisaje como forma de territorio; la multitud de paisajes y la multitud de interpretaciones diferentes es, a la vez, una riqueza y un limitante para la concepción de una disciplina científica. (Mazurek, 2009: 67)

El pasaje citado tiene varias implicaciones teóricas. En primer lugar, afirma que el *paisaje* es una abstracción construida culturalmente y en la mente de las personas. Esto implica que el paisaje no es una entidad objetiva, sino que su interpretación está influenciada por referencias culturales y construcciones mentales de quienes lo observan. En segundo lugar, se destaca el carácter subjetivo de la lectura del paisaje, pues cada observador lo interpreta y transcribe de manera única y accesible a los demás. En definitiva, desde la perspectiva sociológica, el abordaje del territorio contempla algunas categorías para considerarlo como una construcción social. Una de ellas se refiere a la praxis de los actores colectivamente organizados; y, otra importante, la construcción histórica del territorio, pero incorporado de forma constante al presente.

2.1.3 El territorio en la antropología

Al igual que el enfoque sociológico, la antropología también define el territorio como un producto social. Uno de los principales objetivos de la disciplina es comprender el significado simbólico y sus complejas influencias en el comportamiento humano. Las primeras reflexiones antropológicas concebían el territorio como un espacio socializado y culturizado, donde su significado sociocultural incide en el campo semántico de la espacialidad (García, 1976). Mas recientemente, la reflexión es similar, al afirmar que el

territorio es una significación cultural con implicaciones sociales diversas (Nates, 2011); esta postura resalta el papel de la globalización y el capitalismo, que intervienen en la producción social del espacio y del tiempo como un proceso desigual en la estructura espacial, siendo un proceso histórico de formación, reproducción y transformación de estructuras espaciales.

Otras conceptualizaciones han extremado la presencia e incidencia del hombre en el espacio, considerándolo como el elemento substancial para comprender e interpretar cualquier realidad, ya sea económica, política o cultural. En este sentido Ther Ríos (2012) advierte que:

El territorio es espacio construido por y en el tiempo. De esta manera, cualquier espacio habitado por el hombre es producto del tiempo de la naturaleza, del tiempo de los humanos, de las distintas formas de organización, y de la concepción cosmogónica del tiempo. Es decir, en lo fundamental, el territorio viene a ser producto del conjunto de relaciones que a diario el hombre entretejió entre todos los suyos con la naturaleza y con los otros. (Ibid.; 497)

Continuando con esta idea, el autor menciona:

Esta noción tiene la ventaja de incluir también una dimensión política del territorio. Es decir, en la relación con lo ambiental y con su alteridad el hombre se apropia de espacios, determina rutas, hace señalamientos y escribe en la naturaleza su firma. Influye, afecta y controla acciones mediante el establecimiento de un dominio en un área geográfica específica. (Ibid.; 497)

En otras palabras, para la antropología, el territorio es una construcción social y cultural que evoluciona a través del tiempo y está influenciado por las relaciones que los humanos establecen entre sí y con la naturaleza. Además, desde este enfoque se considera el territorio como una realidad compleja y multifacética que incluye dimensiones políticas y simbólicas, así como dimensiones naturales y geográficas. Todas dependientes del consenso cultural humano.

Los antropólogos también utilizan la noción de “sentido de pertenencia” para comprender la íntima relación que existe entre grupos humanos y su territorio. Esto involucra experiencias sociales que incluyen conexiones fuertes en los procesos de construcción de identidad. (Tizon, 1996) Finalmente, la antropología ha buscado la posibilidad de aportar nuevos conocimientos al estudio del territorio, teniendo en cuenta la expresión y ejercicio de la construcción humana, específicamente su dimensión cultural. Al privilegiar esta dinámica, las perspectivas de análisis de los fenómenos en el espacio geográfico quedan relegadas a un sentido meramente antropocéntrico.

2.1.4 El territorio como espacio de “apropiación cultural” y la “construcción social” del territorio

Es importante considerar que el concepto de *espacio* ha sido definido tradicionalmente como una categoría de análisis en la conformación de los territorios, los cuales se consideran escenarios socialmente construidos. La naturaleza del espacio como principio epistemológico, tanto desde una perspectiva sociológica, geográfica como antropológica, nos da muestra del dinamismo social por el cual se constituye el territorio. Efectivamente, el concepto de espacio revela la apropiación del lugar o lugares que implican la participación del sujeto con su entorno ecológico y cultural.

Desde esta perspectiva teórica, el territorio permite analizar las prácticas por las cuales los sujetos sociales —en este caso en el medio rural e indígena— utilizan los espacios que viven y experimentan. Esto genera una relación entre sociedad y naturaleza en el que se desenvuelven, en donde, la identidad, relaciones sociales y actividades productivas se derivan de su entorno natural. Sin embargo, los nuevos procesos de producción —como lo es la industria— han configurado el estilo de vida de las comunidades campesinas e indígenas, generando relaciones desiguales en el uso del *espacio* entre las lógicas rurales y las urbanas. Esta disputa por el uso del *espacio* conlleva relaciones de poder entre dos espacios interconectados, articulando los procesos de cambio y/o resistencia cultural como económico-productivas. Es así como los territorios deben ser concebidos como *espacios* creados social y culturalmente,

donde intervienen relaciones de poder y fronteras culturales que determinan el sentido de pertenencia de grupos o comunidades específicas.

Asimismo, la apropiación cultural de estos *espacios* implica atribuir significados y sentidos a las experiencias vividas en relación con otros grupos o comunidades y territorios, incluyendo aquellos con estilos de vida contrastantes, como la urbanidad o los grupos mestizos que detentan el poder en una región. Además, esta apropiación cultural puede ser observada en escenarios emergentes que combinan lo rural con lo urbano, generando una *nueva ruralidad*. Según De Certeau (1996), los lugares adquieren identidad a través de su práctica; es decir, los referentes y símbolos contenidos en el espacio intervienen en la construcción del lugar (De Certeau, Giard y Mayol [1980] 1984). En este sentido, habría que tener en consideración que el *espacio* geográfico se constituye por una multiplicidad de lugares con relación a los grupos sociales y formas de vida que habitan dichos espacios. Otro aporte al estudio del *espacio* con un sentido social es el propuesto por Lefebvre (1974), quien lo considera como un lugar donde interactúan los individuos y su entorno físico, a través de prácticas espaciales, representaciones y, finalmente, como espacios de resistencia, que los inscriben, se comparten y se defienden.

Muy pocas veces el *espacio* se considera como un “todo” interrelacionado e interdependiente. En un análisis crítico, la conveniencia de considerar el *espacio* es utilizar el concepto de “territorio vivido”, es decir, aquel que se constituye como un todo complejo donde se teje una trama de relaciones complementarias, conflictivas, mutuamente dependientes y en continuo movimiento, conforme con las leyes de la dialéctica (Milton Santos citado en Segrelles, 2004). En síntesis, el *espacio* es el soporte de una sociedad y de una economía y como tal es objeto de apropiación y lugar donde se desarrollan las estrategias y conflictos de intereses de los grupos sociales. En este aspecto, se considera que el espacio capitalista puede manifestarse desorganizado, incluso caótico y contradictorio, pero detrás de la simple apariencia ocular se esconde un territorio muy bien organizado en el que cada elemento, y sus relaciones con los demás fenómenos y procesos, tiene una función específica dentro del sistema con el fin último de generar beneficios y acumular y reproducir el capital.

Esto cobra mayor relevancia si se considera que el espacio geográfico no se reduce al paisaje observable, pues los fenómenos y relaciones menos visibles también permiten comprender la organización del territorio, y quizás con mayor intensidad y precisión (Segrelles, 2004). Hablar de la recomposición de los espacios es advertir la mediación de aspectos globales en el momento de concebir la forma en que se están situando las referencias territoriales con relación a los acontecimientos y coyunturas de los diferentes Estados nacionales. De esta forma, es importante puntualizar cuáles han sido las prácticas y sobre todo el método por el que se ha conceptualizado el concepto de “espacio”; en donde, se establecen antecedentes teóricos que han llegado a ser parte importante para el estudio de los espacios geográficos como “espacios vividos”. Sin embargo, hay que considerar que estas primeras referencias provienen de nociones de las ciencias naturales, específicamente de la tradición de la geografía física, y que posteriormente comienzan a reformularse en un ámbito más humanista —incluso dentro de la misma disciplina de la geografía— así como desde las perspectivas sociológicas y antropológicas con un mayor contenido social y cultural.

Por otra parte, la relación que se establece entre *espacio* y *región* es totalmente intrínseca. Siendo, que la región como concepto geográfico debe interpretarse a partir de ser considerado un *espacio* en donde se desarrolla la vida humana, además de que es un espacio transformado por la vida del hombre. Es decir, un dinamismo que implica la relación entre el individuo y su medio. En términos generales la geografía humana considera a la región como una región natural pero también como una región histórica. Ambos conceptos complementarios para generar una explicación integral en la conformación de los Estados o territorios. La región natural se equipará en la descripción literal de los paisajes; mientras que la región histórica se formaliza a partir de la influencia histórica de contactos culturales y políticos.

Finalmente, Manzano Fernández (s/f citado en Toro 2012), menciona que tanto el “*territorio*” como el “*espacio*” son creados originalmente por la *Naturaleza* y transformado continuamente por las relaciones sociales. De tal forma que el territorio no es físico, material y objetivo ya que la intervención de los seres humanos lo convierte en una construcción social, cultural, política y económica que se define según los intereses y

subjetividades de aquellos que lo producen; y, se hace a partir de una relación de poder. En este sentido, el lugar es definido como un dominio con un grado de enraizamiento, conexión, aunque su identidad sea construida y nunca fija. (Escobar 2000 citado en Toro, 2012); sin embargo, el espacio toma presencia cuando éste se llena de significados y funciones por parte de los grupos sociales, y es aquí donde tiene cabida la relación entre cultura y territorio. Así, el territorio constituye por sí mismo un “espacio de inscripción” de la cultura; espacios “tatuados” por las huellas de la historia, de la cultura y del trabajo (Giménez, 1996). Esta conceptualización que hace el autor es de mucha similitud con la que propone la geografía cultural. Otra consideración es que los *territorios* y los *espacios* en el contexto neoliberal dotan a los individuos de un determinado estatus económico, mismos que están respaldados por un sistema jurídico que les permite actuar en los límites de la ley. En este sentido, los espacios no solo son lugares delineados física, económica y jurisdiccionalmente, sino además son espacios que se delimitan simbólicamente, construidos constantemente de acuerdo con las necesidades de los individuos que ocupan dichos espacios físicos.

Respecto a la noción de *lugar* en vínculo con el de *espacio* y *territorio*, la antropología lo ha desarrollado analíticamente con implicaciones teóricas de ubicar la *cultura* en el *espacio*. Marc Augé bosquejó la idea de “*lugar antropológico*” con propósitos metodológicos, definiéndolo como un espacio compartido entre el antropólogo y los sujetos de estudio en el que se crea e interpreta el significado a través de una lente cultural; sin embargo, desde la experiencia de los sujetos, enfatiza la importancia de la historia, la invención y la interpretación en la construcción del *lugar*, y con ello contrapone dicotómicamente el concepto de “*no-lugar*”, los cuales son creados por la sobre modernidad (Auge, 1992); sin embargo, este último concepto puede volverse problemático¹ para el abordaje del estudio del territorio (Nates, 2011). Así, el *lugar* el

¹ Según Nates (2011) el “no-lugar” no puede adscribirse de manera físicamente establecida, y su principal característica es la enajenación de lugar, producto de procesos circunstanciales de territorialización. Además, enfatiza que el “no-lugar” no se limita a lugares específicos como aeropuertos, autopistas o centros comerciales, sino que puede presentarse en una variedad de escenarios y situaciones. Como resultado, expande la idea de no-lugar más allá de los lugares físicos y establecidos, relacionándolo con el tiempo, las prácticas sociales y la experiencia vivida. Esta mirada difiere de las consideración

lugar es una construcción social y culturalmente relativa, defendiendo el empoderamiento de los habitantes en la creación de sentido (Rodman, 1992 citado en Low y Lawrence-Zuniga, 2003).

Hasta ahora, esta revisión bibliográfica sobre cómo se ha construido el concepto de *territorio* permite considerar lo siguiente: 1) el territorio, así como el espacio, se construye social y culturalmente a través de su interacción real con el paisaje, la naturaleza; 2) el territorio se construye históricamente y es incorporado al presente; 3) los territorios son eje primordial de análisis que reflejan los modos de sustento y producción local; y, finalmente 4) los territorios deben ser concebidos como un “todo”, más allá del aspecto económico, ecológico o geográfico, como un espacio socialmente construido y reproducido culturalmente.

Sin duda, estas propuestas están dirigidas en realizar una comprensión amplia del territorio, a partir de la noción de *espacio*, como *lugar* de "apropiación cultural" y "construcción social", centrándose en las interacciones entre la sociedad y el medio natural. Sin embargo, considerando el giro ontológico en antropología, es necesario cuestionar la noción de territorio como una construcción puramente social y cultural que provenga de los sujetos. Esta perspectiva ontológica enfatiza la agencia y la existencia de entidades distintas a los humanos, reconociendo que las fuerzas y los procesos que trascienden el ámbito humano también contribuyen a la creación del territorio.

2.2 El Territorio relacional como propuesta analítica

Esta propuesta analítica, plantea que el concepto de “construcción” y, específicamente, el de “construcción social” tiene que ser desmontado analíticamente en cada uno de sus elementos que conforman su estructura conceptual y que, en la propuesta teórica del *Territorio Relacional (TR)*, está alejado de aquello por el cual se ha definido sentenciosamente. Este concepto ha sido fijado por principios epistemológicos propios de la ciencia moderna occidental, mayormente, por las corrientes sociológicas y

convencional que han asociado el “no-lugar” con espacios anónimos y transitorios, con un enfoque de modernidad y posmodernidad.

antropológicas clásicas de mediados del siglo XX. Estas corrientes sostienen que todo “lo social” está mediado por el lenguaje y por lo tanto por lo simbólico. A partir de ello, considero que el territorio no “se construye”, sino que “se interviene” y “se actúa” por todas las subjetividades que lo conforman, trascendiendo la noción exclusivamente humana y revelando una constitución de lo no-humano. Esta perspectiva resume parte de la propuesta teórica.

Pretender avalar un solo *conocimiento del mundo* que habitamos nos ha reducido a explicar que, desde una configuración científica-occidental, la realidad parte de toda acción y presencia exclusivamente humana. Otras disciplinas en las ciencias sociales, de una u otra forma, reafirman esta concepción al dar prioridad al ámbito de las representaciones sociales. Es decir, la producción y certeza del conocimiento del mundo tiene su origen en lo “racional” e interpretado en lo simbólico y fuera de esos límites la realidad, desde la perspectiva de la modernidad, es inconcebible. Esta visión ha establecido un sistema clasificatorio basado en una realidad unívoca y vigente, y lo que existe —en última instancia— es una diversidad de interpretaciones de esa realidad, consideradas además como erróneas. Como resultado, estos sistemas clasificatorios ignoran otras realidades o mundos cuyas explicaciones no se basan en oposiciones binarias, como el binomio Naturaleza-Cultura provisto en el territorio.

El llamado “giro ontológico”² ha abierto nuevas perspectivas en los estudios indigenistas o amerindios en la antropología contemporánea. Este giro se ha realizado en distintos

² El “giro ontológico” se presenta como una oportunidad para superar el antropocentrismo colonial y explorar nuevos campos de investigación. Dentro de este movimiento, destacan obras clave que inauguraron los estudios antropológicos en esta área, como *“Más allá de la Naturaleza y la Cultura”* (2012) de Philippe Descola, *“Metafísicas Caníbales”* (2010) de E. Viveiros de Castro y trabajos sobre “Ontología y política” de M. De la Cadena (2010, 2012), M. Blaser (2009, 2013) y Arturo Escobar (2013, 2015). Este panorama diverso refleja las distintas perspectivas y contribuciones que conforman el giro ontológico en antropología. Esta renovada antropología advierte sobre la importancia de las teorías del animismo contrapuestas a una clasificación dual entre naturaleza y cultura, desde la perspectiva occidental (Kohn, 2013; Descola, 2012). Otra posibilidad de análisis en la que ha desembocado el giro ontológico es al considerar tanto a los sueños, enfermedades y curaciones como relaciones entre modalidades de ser y existir (Scott, 2007; Holbraad, 2012).

campos de trabajo emergentes³ como una necesidad de superar el antropocentrismo colonial que ha caracterizado a la epistemología occidental eurocéntrica y por lo tanto a la ciencia. Este enfoque es oportuno y necesario en el estudio del territorio, ya que permite una transición que va de la interpretación hacia un terreno de la reflexión, la conceptualización y la experimentación (ver Holbraad, 2014).

Como resultado, tanto las perspectivas como las prácticas ontológicas en el *Territorio Relacional (TR)*, como enfoque espacial están delimitadas por diversos actores, “actantes” según la terminología de Bruno Latour (1999, 2004), que pueden ser agentes, sujetos, o bien, entidades o seres, humanos y no-humanos. Estos actores se correlacionan y generan multiplicidades, agenciamientos o ensamblajes que darían forma y armonizarían el territorio. Esto implica replantear la noción de “realidad social” tanto teórica como metodológicamente, y reconsiderar la comprensión del territorio como parte de una realidad más amplia. Es así como lo ontológico u ontología, desde la propuesta antropológica, no se ocupa de aquello que “realmente” existe en el mundo, como buscando una “verdad” única o “verdades” relativas que se acerquen a la naturaleza y existencia trascendental de las cosas u objetos. Mas bien, se busca reconocer que todo existente adquiere legitimidad en tanto son parte de una sociabilidad que sustenta una realidad específica o a “un mundo” particular, de acuerdo con el planteamiento de Eduardo Viveiros de Castro (2004).

El estudio del territorio desde este enfoque ontológico ofrece discusiones fértiles, especialmente en contraste con los enfoques tradicionales de la geografía, la antropología y la sociología. Estas disciplinas han tendido a abordar el territorio desde enfoques deterministas, ya sea enfatizando lo físico-natural o lo social-cultural, de

³ Las ciencias sociales han generado una gran cantidad de propuestas que se han extendido a campos como los estudios de las ciencias sociales y la tecnología, la etnología, la antropología y la filosofía occidental. Sin embargo, es fundamental ampliar su alcance para incluir disciplinas como la ecología, el derecho y la arqueología. Estas perspectivas teórico-metodológicas comparten críticas, como un énfasis excesivo en la idea de "Antropoceno" y la necesidad de trascender el enfoque en el ser humano. Además, aboga por nuevas realidades como la ontología orientada a objetos (OOO) (Hartman, 2018), el materialismo especulativo (Meillassoux, 2015), el nuevo realismo y la teoría del ensamblaje (De Landa, 2016).

acuerdo con los marcos epistemológicos de las ciencias sociales. Es decir, lo que ha imperado —si quisiéramos considerarlo desde una historiografía teórica de estas disciplinas— como un determinismo natural por parte de una geografía física o antropogeografía (Ratzel, 1909 [1891]; Semple, 1911; Huntington, 1915, 1929), y un determinismo ambiental menos radical y con mayor énfasis en lo social enunciado desde el “posibilismo” geográfico (Vidal de Blanche, 1977; Febvre, 1925; Relph, 1981; Sauer, 1925) o desde el estudio de áreas culturales y naturales (Kroeber, 1992 [1939]) en la antropología norteamericana; ambas posturas con el objetivo de explicar la relación Cultura-Naturaleza en la conformación del espacio y el territorio. Sin embargo, como sucede en estas discusiones teóricas tan radicalizadas siempre suele intervenir una tercera postura que intenta mediar ambas posiciones y que propone resolver estos debates a partir de un encuentro dialéctico, en donde, lo social determina a lo natural, pero también lo natural determina a lo social, relaciones que se generan en el espacio, sin embargo predominantemente social, como lo es la geografía radical (Harvey, 1977, 1983; Santos, 1990, 1996; Lacoste, 1982; Capel, 1981) y la geografía humanística (Yi-Fu Tuan, 1976; Relph, 1981). Respecto a las propuestas antropológicas se puede considerar a la ecología cultural (Steward, 1955) y el materialismo cultural (Harris, 1982 [1979]). Finalmente, algunas propuestas de la geografía contemporánea retoman la noción de metabolismo social (Galafassi, 2020) y teorías sistémicas para explicar la dialéctica entre estos dos ámbitos.

Las conclusiones en estas últimas propuestas, a mi parecer, dejan irresuelta la problemática porque esta posición dialéctica seguirá estando intercedida por el *Hombre*⁴ —es decir, lo social— ya que, si suprimiéramos “lo social” entonces, súbitamente “lo natural” perdería su razón de ser, y por ende esta relación dialéctica sería inexistente.

⁴ El antropocentrismo ha configurado una ontología propia de occidente, donde la división entre Naturaleza y Cultura establece la existencia de múltiples culturas y una única naturaleza universal. Esta división esencialista se originó en el Renacimiento, donde Descartes en su célebre obra *Meditaciones metafísicas* (2011 [1641]), definió la naturaleza como algo separado del ser humano y coloca la razón (*res cogitans*) como la única fuente de conocimiento, relegando lo corpóreo (*res extensa*) a un estado de instrumentalización o cosificación. De este modo, el pensamiento occidental moderno posiciona al ser humano como el centro del universo, impactando en la ciencia, la sociedad y la política.

Sin embargo, desde la postura ontológica —puntualmente desde las ontologías indígenas— puede resolverse este dilema porque aún con ausencia del *Hombre*, —lo humano— la *naturaleza* continuaría su existencia porque no depende de la construcción cognitiva del *hombre*, no es una representación mental, ni simbólica sino “acto” mismo por parte de entidades anímicas que son consideradas como seres no-humanos primigenios que dieron orden al mundo.

La propuesta del *Territorio Relacional* se ha diseñado en considerar la producción etnográfica⁵ reciente en América del sur y México desde una perspectiva ontológica. Estos estudios son fundamentales para comprender la realidad de las comunidades indígenas, ya que se centran en temas de investigación comunes, como las disputas por los recursos naturales, la planificación territorial estatal y los problemas socioambientales. Algunos ejemplos notables incluyen las tribus *qom* del Gran Chaco de Argentina (ver Robledo, 2020) y sociedades amazónicas, los *pueblos Yshiro* y *Yakye Axa* de Paraguay (ver Brasilio São, 2017) y las comunidades *Wixaritari* y *Rarámuri* de México (ver Neurath, 2018 y Liffman, 2017). Para comprender completamente estos conflictos sobre los "recursos naturales", se requiere un enfoque multinaturalista y cosmopolítico. Estos conflictos incluyen dos ontologías opuestas: el naturalismo científico y el animismo indígena. A través de estos estudios antropológicos, podemos conocer que las prácticas de los pueblos indígenas no se limitan a lo meramente simbólico, sino que también reconocen la existencia de otras entidades y realidades que influyen en la creación de la naturaleza.

Es crucial señalar que la antropología en México tiene una larga tradición de estudios etnográficos que revelan las forma particular de vida de las comunidades indígenas, aunque no siempre desde una perspectiva ontológica. Estos estudios van desde mediados del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, y han utilizado términos

⁵ Los trabajos más significativos son los realizados por los precursores del enfoque ontológico en la Antropología como lo son Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro en contextos amazónicos, hasta antropólogos con una tradición de estudios indigenistas en México (ver *Dossier: El giro ontológico: un diálogo (posible) con la etnografía mesoamericanista* por Carlos Arturo Hernández Dávila [Coordinador])

como "*Mesoamérica*"⁶ y "*Cosmovisión*"⁷, el primero con un enfoque geohistórico y el segundo con una orientación teórica, ambos con fines metodológicos en producir un mayor conocimiento de las lenguas indígenas o políticas de integración indígena en el país; y, recientemente para el análisis en las interacciones cambiantes entre los pueblos indígenas y el Estado en el siglo XXI⁸. A pesar de los últimos debates que ha generado este enfoque de tradición mesoamericanista, las investigaciones etnográficas sobre la organización del mundo indígena siguen siendo fructíferas, pero impulsadas por una nueva generación de trabajos ontológicos en antropología. Por ejemplo, en la Selva Lacandona se evidencia cómo entes no-humanos habitan entre los *jach winik* (ver Balsanelli, 2018); además, se ha investigado la influencia agresiva e intrusiva de la minería a cielo abierto en las montañas que forman parte del *cosmopaisaje masewal* en la Sierra Norte de Puebla (ver Questa, 2018).

⁶ En los últimos años, ha habido una acalorada discusión sobre la metodología utilizada en el mapeo de Mesoamérica. Este debate pone en tela de juicio la existencia de una región cultural creada arbitrariamente sobre la base de un nacionalismo recurrente por parte del Estado-nación desde el siglo XIX (ver en Jáuregui, 2008) y presentado posteriormente en una conferencia magistral en el año 2017 en la Escuela Nacional de Antropología e Historia con el título de "*La noción de Mesoamérica impedimento epistemológico de la antropología mexicana*" disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-KAs3OC0708>. De igual forma, otros autores consideran que la forma en que se llevó a cabo el estudio antropológico de Mesoamérica y sus pueblos influyó en la concepción del pensamiento mesoamericano. Como resultado, examinan críticamente este marco teórico y ofrecen perspectivas alternativas sobre temas clásicos como el Estado, el Cosmos y el Arte indígena. Los estudios amplían el marco especulativo y desafían las interpretaciones convencionales, destacando las limitaciones de los conceptos de custodia y la teoría convencional en la investigación antropológica. (ver en Pitarch, et al., 2020)

⁷ Otro concepto controvertido, muy discutido en la antropología mexicana. Para algunos autores se critica la visión sustentada por el paradigma de la cosmovisión en tanto la unidad y la coherencia que se le ha otorgado a estos sistemas culturales proporcionan una fuerte tendencia hacia la estabilidad a lo largo del tiempo. En su lugar, se propone reconocer la significación de las diferencias y contrastes entre temporalidades y las sociedades indígenas, así como reconocer que los sistemas de conocimientos y prácticas existentes en estas sociedades son inherentemente múltiples y cambiantes. (Ver en Navarrete, 2018). Algunos otros analizan críticamente la visión omnicomprendensiva de la "cosmovisión mesoamericana" y argumenta que fue una elección deliberada de López Austin, que cerró otras posibilidades de desarrollo. Se sugiere que el rechazo del "perspectivismo" amerindio de Viveiros de Castro se debió a la incompatibilidad entre estructuralismo y postestructuralismo. Finalmente, se menciona que es posible reconsiderar de la "cosmovisión mesoamericana" y a la exploración del diálogo con otras perspectivas teóricas. (ver en Kruehl, 2021)

⁸ Estos estudios se han llevado a cabo bajo la dirección del Programa Nacional Etnografía de las Regiones indígenas de México (PNERIM) entre los años de 1998 y 1999. A partir del año 2021, se rediseñó este programa y se crea el Programa Nacional de Etnografía (PRONE), pero con un enfoque interdisciplinario en el estudio etnográfico de los distintos grupos socioculturales de México.

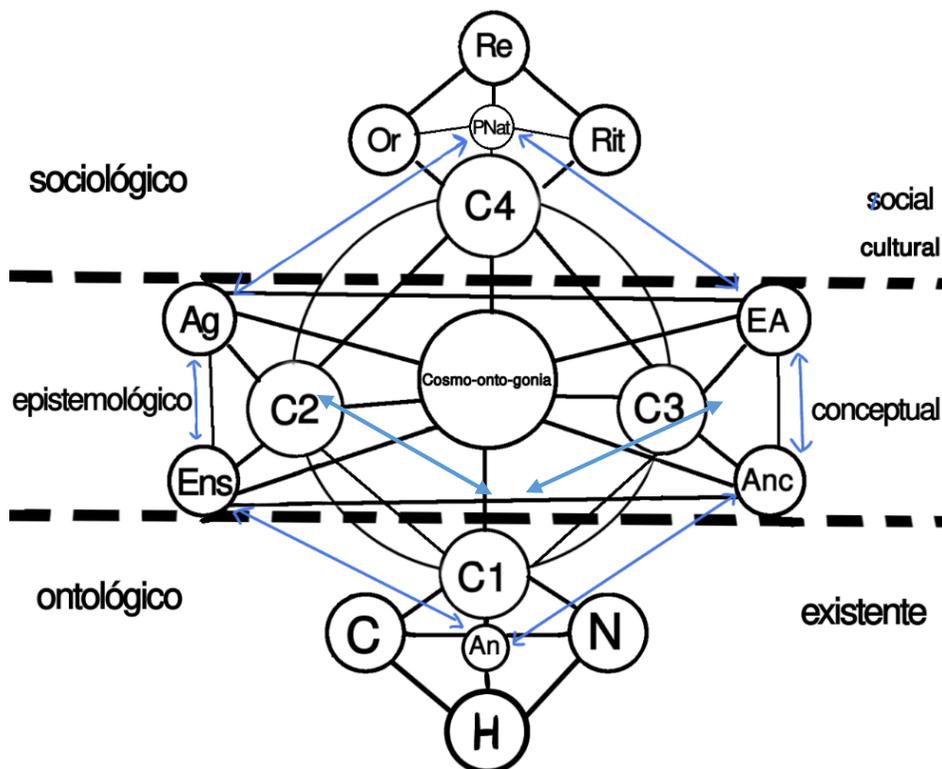
En lo particular, la propuesta analítica se consolidó al realizar una investigación etnográfica y trabajo de campo entre los *tutunakú* de Pantepec, una región de la Huasteca Poblana. En este territorio, las comunidades indígenas continúan bajo la presión de las actividades de extracción de hidrocarburos convencionales y no convencionales apoyadas por el Estado, así como las actividades ganaderas de grupos mestizos. En este contexto, la ontología *tutunakú* se basa en las intersecciones y conexiones entre distintas entidades, como animales, plantas, ancestros y cuerpos celestes, definiendo relaciones convergentes indefinidamente. En los casos del *maíz*, el *agua*, el *viento* y la *tierra* no son solo recursos naturales o fenómenos atmosféricos para los *tutunakú*, sino entidades dotadas de potencialidades y vida propia, que sufren las consecuencias de actividades que van en contra del orden *Cosmo-onto-gónico* de su territorio. Uno de los principales desafíos en los territorios habitados por estos grupos indígenas es el conflicto ontológico. Este conflicto surge debido a la concepción epistemológica de la realidad basada en la acumulación, la mercantilización y la ganancia antropocéntrica, que sustenta la ontología del Estado y los grupos no indígenas o mestizos en las sociedades modernas, urbanas e industriales.

Bajo estas consideraciones, surge la propuesta del *territorio relacional (TR)* (ver Figura 1) para el estudio de estas realidades indígenas, que se caracteriza por un basamento ontológico. Y este basamento ontológico, se corporaliza en un criterio de *Cosmo-ontogonía*; es decir, la relacionalidad de distintos ámbitos en un mismo plano de la realidad definidos por el origen de las entidades en el mundo. Un mundo que es diferenciado por sus *repertorios epistemoculturales* constituidos a partir de toda clase de existentes que no son estáticos, sino que devienen en múltiples agenciamientos y son indispensables para el sostenimiento del mundo, su mundo. El *repertorio epistemocultural* se refiere a una gama diversa de conocimientos, narrativas, prácticas y expresiones culturales presentes dentro de un territorio relacional. Este repertorio abarca no solo experiencias y conocimientos humanos, sino que también reconoce la interconexión y reciprocidad entre entidades humanas y no-humanas. Abarca diversas formas de entender y experimentar la realidad, que pueden ser divergentes o incluso parecer contradictorias. El repertorio comprende conocimientos sobre los ecosistemas del territorio, técnicas y

prácticas agrícolas, formas de organización social y política, así como concepciones sobre la salud y la enfermedad. Estos elementos son esenciales para la vida cotidiana de las comunidades indígenas y reflejan su profunda conexión con su entorno.

Figura 1. Territorio Relacional.

TERRITORIO RELACIONAL



Fuente: Elaboración propia.

El TR es un modelo analítico espacial en contextos indígenas, que intenta ser una aproximación teórica-metodológica en consideración de una ruptura epistemológica en su argumentación convencional, soslayando que el territorio no puede considerarse bajo una relación sujeto-objeto (Cultura-Naturaleza) sino en una correlación sujeto-sujeto. Esto es debido a que lo que se considera naturaleza para occidente para los mundos indígenas sigue considerándose cultura. Explicando el diagrama del TR, en un primer momento, tiene su fundamento en lo que se ha denominado *Cosmo-onto-gonía* (C1, C2, C3, C4), como basamento ontológico, entendida en su sentido etimológico como “*el origen de los seres en el mundo*”, y por ello el primer horizonte en el que se ubica es en el ontológico. Ahí se definen las nociones de Cultura (C) y Naturaleza (N) y no existe

distinción entre ambas, y por lo tanto en todo *ser*, en tanto existente, humano y no-humano. En este horizonte se origina el mundo, dado que lo humano y no-humano comparte una condición de Animismo (A) lo que permite esa relación de sujeto-sujeto. En el segundo horizonte interpretativo, se encuentra el epistemológico, en donde se conceptualiza a toda entidad anímica (EA) y ancestros (A) que definen su relacionalidad a partir de sus capacidades de agenciamiento (Ag) y ensamblaje (En) para producir el territorio. Finalmente, el tercer horizonte corresponde al análisis sociológico, que es el ámbito de lo sociocultural, en donde prolifera la relacionalidad del territorio comenzando con prácticas propias de la cotidianidad como es la reciprocidad (Re), la oralidad (Or) y la ritualidad (Rit) en esos ensamblajes y relación con lo que se considera como patrimonio natural (PNat). En este último horizonte se manifiesta el *repertorio epistemocultural*, el cual es viable metodológicamente para el investigador y poder acceder a la fluidez ontológica y al entendimiento del *territorio relacional*.

Este acceso se debe dar a partir de una *traducción cultural*, la cual implica asumir que existe una *equivocación*; y la comunicación entre el investigador y los actores sociales debe ocurrir a través de las diferencias, y no por la univocidad entre el hablante y el oyente (Viveiros de Castro, 2004). Con ello hay que evitar la falsa solución de la propuesta clásica de la traducción, que degrada la distribución del mundo indígena en metáforas. Entonces, la traducción no se trata de encontrar similitudes, sino de crear y conectar diferencias entre culturas. Pongo por caso que, para los tutunakú de Pantepec, *territorio* y *naturaleza* se entrelazan de forma coherente a través de una variedad de seres que participan en prácticas rituales y están presentes en la interacción cotidiana y sus narrativas. Esta interconexión demuestra la íntima relación entre todas las cosas y asegura la preservación y el equilibrio del territorio. El principio ontológico básico del "espíritu", conocido como *Líkstakni* en *tutunakú*, está en el centro de esta red de relaciones. Aunque no existe una traducción literal para este término, *Líkstakni* es una idea crítica que establece una conexión esencial entre las personas y su entorno, tanto a nivel individual como colectivo. Además, el *Líkstakni* es la fuerza impulsora detrás de la existencia misma y reconoce que todos los seres, sean humanos, animales, plantas o

espirituales, tienen una esencia vital y son un componente importante en la relacionalidad del territorio.

En este sentido, comparto la idea de ampliar la comprensión del territorio no solo en su discurso exclusivamente político, sino su articulación con lo ontológico, y lo que ello implica en las relaciones de conflicto y poder en torno a la Naturaleza. Es decir, la apuesta es considerar que el estudio de las ontologías podrá evidenciar aquellos “equivocos” (Viveiros de Castro, 2004) que circundan sobre lo que se considera como *Patrimonio Natural* y, por lo tanto, problematizar sobre nociones de “lo social”, el “territorio”, la “política”, el “desarrollo” y la “Naturaleza”, que desde el pensamiento moderno occidental —que incluye al Estado, a empresas transnacionales o grupos no indígenas— no corresponde con las alteridades u “otredad” que constituye la metafísica social nativa. De esta forma, el *conflicto ontológico* surge cuando chocan diferentes formas de producir el territorio, trascendiendo lo meramente epistemológico. Mario Blaser (2013) propone abordar estos conflictos desde una ontología política, reconociendo las consecuencias de enmarcarlos como cuestiones culturales o epistemológicas. De acuerdo con su propuesta, los conflictos ontológicos se extienden más allá de la política racional, involucrando posiciones culturales y epistemológicas que desafían los supuestos actuales. La ontología política requiere cautela al definir el conflicto y explorar los mundos reales y sus narrativas además de que busca abrir caminos de compromiso con la pluralidad (Blaser, 2013). Así, una disputa ontológica implica un profundo desacuerdo sobre la naturaleza de la existencia y su relación con todo lo demás (Blaser, 2013a). Por ello, esta propuesta considera que es fundamental entender estos desacuerdos para comprender la realidad de un territorio.

A mi entender, desde una mirada antropológica, la ontología —y lo ontológico— debe entenderse como aquello que es consecuente a todo existente; en consecuencia, eso que es y que existe, es objeto de estudio para conocer cómo se producen determinados campos de prácticas y relaciones que caracterizan el mundo o mundos contemporáneos y sus problemas.

CAPÍTULO III. REVISIÓN DE LITERATURA

Es necesario señalar que el marco teórico juega un papel crucial en toda investigación al proporcionar los conocimientos necesarios para apoyar el estudio correspondiente. La dirección de la investigación quedará claramente definida por este conjunto de teorías, en consonancia con los objetivos reflexivos planteados tanto por el investigador como, en mi opinión, por el contexto en el que se sitúa el objeto de estudio. Dicho de otro modo, se basa en las observaciones realizadas en trabajo de campo durante la recogida de datos. Recientemente se ha producido una cantidad significativa de trabajos académicos sobre el estudio del territorio a nivel global, lo que sugiere que su análisis debe abordarse desde una variedad de ángulos. Esto, en mi opinión, transforma la noción de territorio en un trabajo transdisciplinario que, sin embargo, exige un abordaje interdisciplinario en su análisis. Partiendo de estas premisas, el conflicto territorial tutunakú se destaca como un factor distintivo en el análisis de los conflictos territoriales. Este estudio se basa en la idea de que una de las principales razones de los conflictos en esta región es la diversidad ontológica entre las comunidades.

La revisión teórica de este estudio parte de una distinción ontológica que intenta caracterizar la modernidad occidental y sus implicaciones, como el proyecto ideológico del Estado, la globalización y el desarrollismo. Por otro lado, se explorará el programa de investigación "giro ontológico", que busca comprender los modos de vida y existencia de las comunidades indígenas fuera de los límites de la epistemología occidental moderna. En este apartado se hará referencia a las fuentes bibliográficas que respaldan la evidencia etnográfica, así como referentes teórico-contextualizantes y posiciones teórico-interpretativos que abordan la pregunta de investigación. Esto no implica una disociación entre marcos conceptuales y enfoques teóricos, sino que permite establecer las profundidades analíticas requeridas para comprender la lucha ontológica en el área de estudio. Pero el principal pilar teórico de este proyecto se encuentra en las categorías conceptuales del "giro ontológico" y sus contrapartes teóricas relacionadas con la antropología, que serán abordadas en la tercera sección del texto.

3.1 Enfoques teóricos-contextualizantes

Las bases teóricas presentadas a continuación brindarán herramientas analíticas para el entendimiento de los datos etnográficos respecto al conflicto ontológico territorial que es propuesto en esta investigación. Específicamente, el propósito de esta primera sección es definir las categorías teóricas que se relacionan de manera dual en el estudio del espacio, como unidad analítica. El primero es el que tiene que ver con el estudio del Territorio-Estado; y, el segundo con el de Territorio-Desarrollo. Ambas combinaciones, así como otros conceptos-satélite a ellos, permitirán dar cuenta sobre otras formas que enriquezcan en el entendimiento de los conflictos territoriales. Del mismo modo, esto permite identificar aquellos alcances de estos enfoques y ofrecer otras alternativas teóricas para comprender y caracterizar los datos en futuras investigaciones.

3.1.1 Entramados conciliables en la “Modernidad Occidental”: Estado, globalización y mercado

Hablar de una teoría del Estado, desde una lectura sociológica e histórica, nos remite necesariamente a vincularlo con procesos que la modernidad —en términos económicos y políticos— ha trastocado la globalización y el neoliberalismo; específicamente, referirse a los procesos y categorías por los cuales toda sociedad o sociedades contemporáneas han de ser analizadas en un contexto integral, en donde, se requieren bases teóricas y, mayoritariamente, metodológicas que den respuesta al fenómeno de la globalización de la economía como elemento “reformador” de las sociedades en sus distintos ámbitos.

Bajo esta premisa, y en primera instancia, algunos autores analizan este hecho a partir de coincidencias compartidas al considerar al fenómeno de la globalización como esencia transformadora en un nivel multidireccional, sea en lo político, económico o cultural, así como sus manifestaciones específicas dentro de cada uno de estos ámbitos.

Ulrich Beck ha contribuido con su teoría sociológica sobre el discurso de la globalización, en el sentido de que lo considera un proceso de articulación y “multiplicidad de conexiones” entre Estados y sociedades, o bien, entre espacios sociales que reconoce como “transnacionales”. Así, enfatiza que la relación entre lo económico y lo político se ha tornado complejo en tanto el papel del Estado-nación se ha establecido ampliamente

liberal y por lo cual ha tenido una modificación en materia de regulación exclusiva generando cambios económicos, escasamente, de su aprobación. Este argumento intenta dejar en claro una transición progresiva, en la cual se ha pasado de una “primera modernidad” que tiene que ver como una fraternidad entre economía y política, previsto en un “sistema lineal”, pasando a una “segunda modernidad”, en donde existe una ruptura de esa sociedad consolidada, la cual es sustituida ahora por un “sistema no lineal”. En este sistema último es donde se encuentra la modernidad actual, o bien llamada posmodernidad. Es decir, una sociedad abierta donde los actores e instituciones ya no se reproducen, sino que están en un cambio constantemente.

Por otra parte, tanto Zygmunt Bauman como Pierre Bourdieu exponen que la globalización se caracteriza por la ausencia del papel del Estado-nación. Bauman (1999) explica que el poder normativo del Estado ha declinado en tanto existen nuevas formas de desplazamiento y libertad económica, específicamente del capital. La desmedida concentración de capital, en manos de las grandes empresas transnacionales, ha creado sus propios flujos y “reglas” sin la necesidad de réplica de los Estados-nación, esto gracias también a la creciente masificación y globalización de vías tecnológicas. Este proceso trae consigo una polarización de la condición social entre naciones, creando desigualdades; sin embargo, cree que es posible una “distribución equitativa de los beneficios” que sería la verdadera parte “efectiva” de la globalización. En la misma línea Bourdieu (2000) confirma que el fenómeno de globalización se refiere a una “mundialización” de la economía, y que tanto la democracia como el Estado se diluyen, en la relación directa y exclusiva con los mercados financieros nacionales y por lo tanto se valdrá de múltiples normas jurídico-políticas para llevar a cabo su misión unificadora entre el ámbito económico, político, social y cultural.

En última instancia, la propuesta de Ellen M. Wood tiene una contraparte interesante. Para la autora los principios del capitalismo de “libre mercado” dispuestos en la globalización pareciera ser que han logrado estremecer las bases de la soberanía del Estado-nación. No obstante, pensar esto sería un error, es así como las estrategias por las cuales ahora se identifica las relaciones e imposición de la globalización ya no es a través de la relación entre subordinados, pues ahora esa imposición global,

específicamente el capitalismo, ha reaparecido por medio de escenarios económicos más que políticos; pero menciona que para que este método funcione debe seguir ciertos patrones de lógica. De igual manera, considera que el Estado mantiene un poder coercitivo sobre todo el contexto nacional, donde se incluye lo económico, por ello la práctica de la globalización se debe condicionar de esta coerción, que el Estado ostenta, para poder establecer su ideología capitalista. Remite la idea de legalidad e institucional a los quehaceres del Estado, por lo que la única vía de expansión del capitalismo sería con autorización de estas prescripciones del Estado (Meiksins, 1998).

Tomando en cuenta la importancia del Estado en las relaciones nacionales como internacionales, ve en éste la posible obstaculización y poder, en última instancia, “bloquear” los efectos de la globalización. Con esto se deben originar “políticas de identidad” que en conjunto con el Estado mismo de cada nación logre frenar la expansión económica y globalizada del mundo a consecuencia de una competencia, y aflictiva, capitalista.

De igual forma, Ulrich Beck (1998) reseña cuales han sido las perspectivas de análisis que explican una lógica dominante y no dominante para definir la globalización. Primeramente, se encuentran los teóricos que afirman que es una lógica dominante la que hace que continúe el proceso de la globalización. Entre estos destacan principalmente Wallerstein (citado en Beck, 1998) quien sostiene que el motor de la globalización es el capitalismo. Para esto, plantea su teoría de sistema-mundo donde explica que el surgimiento de formas de vida y acción se explica a partir de la capacidad inventiva con la que los individuos crean y mantienen mundos de la vida social y relaciones de intercambio “sin medir distancias” en un sentido diacrónico. Además, se logra evitar la permanencia de sociedades aisladas en aras de una configuración de un solo sistema-mundo. En consecuencia, la globalización se estará determinando meramente en tanto se institucionalice el mercado mundial, consolidándose como un ente dominante transnacional.

Para Beck (1998), esta teoría es un tanto incierta pues considera que existen dificultades analíticas para dar explicación a hechos que resultan ser solo históricos, en tanto son

empíricamente realizables. Pues para crear un marco conceptual se relativiza lo que se considera históricamente reciente respecto a lo transnacional. En esta idea de historicidad que plantea Wallerstein, se produce un proceso secuencial o lineal. Por ello, prevé una acción que imposibilita las consecuencias que los diversos conflictos que acontecen en el mercado mundial, así como el establecimiento de las identidades no sea explicado en el momento de su expresión espontánea y muchas veces no previstas, dentro de la linealidad que inspira Wallerstein.

3.1.2 El Estado, más allá de sus prácticas y representaciones

En buena medida, las oposiciones o desacuerdos entre el Estado y los distintos grupos sociales en múltiples escenarios, sea de espacialidad y temporalidad, han creado enfrentamientos constantes a partir no solo del sometimiento de estos grupos sino de anular toda manifestación de diversidad cultural, de pensamiento, interacción, convivencia, hábitos, educación, conductas, ideologías, significación de los territorios, en fin, epistemologías y ontologías.

Bajo esta consigna, una larga tradición teórica ha acompañado los estudios sobre el “Estado”; y, estos innumerables estudios han sido perspectivas desde las distintas disciplinas dentro de las ciencias sociales pero que han concedido un debate profundo para establecer un enfoque sobre lo que hoy podríamos concebir como Estado. De acuerdo con ello, podemos afirmar que el intento por definir al Estado resulta ser complicado en tanto es un criterio polisémico de acuerdo con distintos contextos y circunstancias históricas en su conceptualización; sin embargo, se logra aseverar que es una noción inherente a la etapa que corresponde a la modernidad.

Está de manifiesto que, en la edad media, la espiritualidad ligada a la religión conformó la consigna más representativa de la sociedad y cultura de la época; que, de manera resultante a partir de sus mismas entrañas de la moral y dogma del medievo, no sólo surgirían nuevas formas de conocimiento y pensamiento dando origen a nuevas estructuras en la organización social. Dentro de este nuevo orden social se hace presente una forma distinta de interpretar el mundo cimentado en la razón. Asimismo, se logra un reconocimiento de la ciencia como fuente de progreso humano, en donde, a

partir del conocimiento particular de cada individuo se interpreta el mundo. Una oleada de estudios inaugurados del análisis social del siglo XIX por Marx y multiplicados por el positivismo como método científico lograron expandir el conocimiento en gran parte de la realidad de la sociedad en términos generales a principios del siglo XX. Una parte de estudios se abocaron a conceptualizar al Estado como principio rector de la entonces actual organización social, desde las ciencias políticas, el derecho, la sociología, principalmente.

Llegando a este punto, el abordaje del Estado se ha centrado ya no en develar su origen ni composición o labor administrativa, sino en cómo adquiere legitimidad a partir de considerarlo un proyecto ideológico. Con ello, nos permite reservar la caracterización del Estado como un conjunto de ordenamientos y funciones, o bien, caracterizarlo como una institución y régimen de reminiscencia feudal o esclavista; además, tal como lo menciona Philip Abrams (2015) se debe superar el análisis en la tradición marxista y la sociología política en los cuales se manifiesta una cosificación del Estado, sea objetivado en una condición material u ontológica. Es decir, se ha considerado como una especie de ente con preexistencia real con una congruencia y capacidad propia que circunda a la sociedad civil. El mismo autor, menciona que dentro de la escuela clásica de la antropología funcionalista se hizo patente la omisión de estudio del estado en tanto representaba, a juicio de Radcliffe Brown (citado en Abrams, 2015), un modelo ideológico, una especie de elaboración mental que es de carácter sobrehumano y por lo tanto es ficticio y carece de realidad, y que el principio que rige a los grupos sociales es la organización social (Abrams, 2015: p.51), sin olvidar que en esa época la antropología estaba abocada en el estudio de “sociedades sin estado” o “sociedades preestatales”. A partir de ello, Abrams considera una oportunidad para revirar los estudios del Estado, en donde, aun cuando consiente la apreciación de los trabajos antropológicos, considera que no habría que desechar la idea-estado, ya que es útil para el análisis de la legitimación de la sujeción a lo estatal.

En este sentido, la aparente segmentación del sistema-estado, que corresponde a las instituciones de orden social y político de una sociedad, no es más que la presencia invariable de mecanismos de subordinación social. Al respecto, y de forma semejante,

Michel Foucault apuntaba que, si bien, existe un poder de manera vertical no solo éste se mantiene concentrado, por el contrario, se ha difuminado en todo lugar y espacio en los cuales se reproducen sus dispositivos de control, pero en una forma horizontal y microscópica. Sin embargo, Timothy Mitchell en su ensayo *Sociedad, economía y el efecto del Estado* (2015), incluso en un ensayo previo titulado *El efecto del Estado*, arguye que en análisis foucaultiano ha sido muy perspicaz en el análisis del micropoder -sin olvidar que Foucault reviró en sus últimos años el interés por evidenciar que la sociedad contemporánea está determinada por una configuración espacial en el que interviene el poder en una escala mayor que incluye al estado y al Gobierno- del cual retoma la idea de disciplina, la cual le permitirá tener un alcance mayor en el entendimiento del estado. De este modo, Mitchell asume que este concepto permite entender que el poder dentro del estado no como un repertorio de órdenes al amparo de la fuerza, ni como un operante que influye desde el exterior; al contrario, el poder disciplinario trabaja al interior y que, en efecto, se cristaliza en “la base territorial y en el orden institucionalmente estructurado del orden moderno” (Mitchell, 2015: p.167).

Por lo tanto, Mitchell (2015) considera de igual forma que el Estado no puede considerarse un objeto por sí mismo ni separado de la sociedad, y las fronteras entre sociedad y estado no pueden ser delimitadas de manera perceptible si no se configuran, producen a partir de las relaciones y mecanismos entre sociedad y las agencias institucionales de control social y político. Es decir, Mitchell sostiene que el estado es necesariamente parte de la sociedad, de tal forma que el estado está intrínsecamente entrelazado con los individuos.

Con esto, es claro que el estado se convierte en un engranaje que está asociado al ejercicio de dominio, tal como lo ha expresado anteriormente Abrams, en donde se trata de legitimar el dominio, legitimando lo ilegítimo. Esta legitimidad también debe ser vista en consideración, ya no solo en el componente control poder ideológico o coercitivo desde la perspectiva marxista como una función en la producción capitalista, sino en el reconocimiento de manifestaciones culturales que involucran la regulación por parte del estado. De acuerdo con Corrigan y Sayer (2007) tanto las acciones como las subjetividades de los individuos están normados bajo esquemas que contrastan

expresiones culturales como propias e impropias a juicio de las sociedades capitalistas, enfatizando que es resultado de un proceso histórico con expresiones asimétricas. Estas prácticas diferenciadas son marcadas aún más con el neoliberalismo pero que tienen su antecedente en la posguerra ejerciendo un fetichismo por la ley en los estados del sur global o llamadas poscolonias. (Camaroff y Camaroff, 2009). Con ello se ha creado todo un aparato normativo y judicial en amparo de los derechos civiles y políticos dentro de las sociedades. Sin embargo, han sido elaboradas para salvaguardar los intereses de los ricos y opresores frente al desorden social que caracteriza estas naciones poscoloniales. Esto es, que se ha instituido una cultura de legalidad en beneficio de una minoría privilegiada. Aunado a ello, la creciente violencia, ilegalidad y criminalidad han trastocado el estado, en donde, no solo un gobierno indirectamente privatizado, ha dejado de cumplir tareas esenciales para su población, convirtiendo la corrupción en una de sus particularidades y que ha dado lugar a que el crimen organizado usurpe sus funciones de carácter político y social.

Entonces, estaríamos frente a la consideración de un estado con toda una caracterización que va desde una idealización que fortalece un sistema de clases y, que no muestra neutralidad frente a su población, convirtiéndose no solo en un agente opresor y corrupto, sino como agente legitimador de dominio y poder. Esta reducción de poder se produce de forma homogénea a través de sus distintos dispositivos y mecanismos a través de relaciones sociales con sus ciudadanos. Bajo estas consideraciones el objetivo es preguntarnos si existen alternativas y proponerlas como respuesta al eufemismo que propone el estado.

3.1.3 La idea del desarrollismo de Estado: Un análisis desde el “territorio”

Es importante considerar que, las grandes transformaciones socioeconómicas en Occidente y Oriente a partir del siglo XIX, en un contexto actual, se encuentran en declive. Específicamente, la idea de “desarrollo”, inaugurada y conceptualizada en el contexto de la posguerra a finales de los años 40's del siglo XX, sigue asumiendo y confrontando bajo la consigna de condiciones políticas y demandas de los sectores populares bajo una idea en común, que a mi consideración es, el “cambio”.

En principio el análisis del desarrollo parte no solo de las teorías estructuralistas, transitando por el neoliberalismo y el neoestructuralismo hasta posturas alternativas y contemporáneas como lo es el desarrollo sustentable, el desarrollo humano o enfatizando la libertad y las capacidades humanas. Siendo así, el “desarrollo” ha sido apuntalado, satanizado, pero también canonizado con diversos calificativos que han servido para enunciar la esencia del concepto de acuerdo con su devenir histórico. Algunos de ellos, en su contra por sus postulados economicistas son, el aumento de riqueza, evolución económica, progreso, crecimiento económico, modernización técnica y tecnológica; en contraparte, posturas a favor por la disociación del enfoque económico y mayor proximidad con un enfoque social, se considera la equidad, mejora de calidad de vida y bienestar, la libertad, incluso podríamos contemplar la felicidad colectiva.

Esto revela un agotamiento y cambio en el paradigma del “desarrollo” decimonónico; siempre, en búsqueda de la satisfacción de las necesidades humanas y el bien común, en consideración a la mejora en las condiciones de vida de toda sociedad y alejado de designios reducidos a lo financiero, monetario, acumulativo, es decir, desde una perspectiva meramente cuantitativa.

La postura es clara, una construcción social del “desarrollo” que tenga como eje principal a la sociedad y la cultura, pues son los individuos los responsables de orientar el camino para la satisfacción de sus necesidades; y, por lo tanto, se exige un nuevo modo, o bien, un modo propio de interpretar la realidad. Y ello, nos obliga como especialistas en “desarrollo” a ver y evaluar el mundo, así como a las personas y sus procesos de una manera distinta a la convencional. Es importante elaborar una génesis por la cual se ha constituido una nueva forma de comprender y conferir adecuadamente un modo de vida no solo sostenible sino autogestivo, dentro de los territorios indígenas que albergan una nación.

El concepto de “desarrollo” frecuentemente se ha confundido en dos connotaciones diferentes: por un lado, el proceso histórico de la acumulación del capital para viabilizar la “revolución industrial” europea, y, en consecuencia, el surgimiento de la sociedad capitalista, moderna, industrial, el surgimiento de la Europa imperialista y sus colonias;

por otro lado, un proceso de cambio para aumentar la calidad de vida, la erradicación de la pobreza y un crecimiento económico permanente dirigido hacia países del Tercer Mundo. Pero queda cada vez más evidente, de que ambos fenómenos no coinciden, porque la evidencia histórica demuestra claramente que el proceso de modernización aplicado durante los últimos setenta años, el Tercer Mundo no ha eliminado la pobreza, la exclusión social, el etnocidio, sino las ha extendido hasta alcanzar una magnitud sin precedentes.

El concepto del desarrollo es un concepto intrínsecamente eurocéntrico y economicista y ha moldeado un enfoque subjetivo en la visión del mundo contemporáneo, identificando el “desarrollo” antes que nada con crecimiento económico que es útil para occidente como parámetro universal para medir el “atraso” del resto de la humanidad. La ideología del “desarrollo” constituye toda una visión del mundo que marginaliza la mayor parte de los habitantes dentro y fuera de una nación.

La crisis del concepto de desarrollo comienza a partir del límite del crecimiento, el surgimiento del movimiento ambiental y la articulación de movimientos indígenas y campesinos en América Latina que, en el paso del tiempo y bajo las consideraciones de organismos internacionales, ya no disponen como reclamo de conformidad un “desarrollo alternativo” sino una “alternativa al desarrollo” (Viola, 2000) inscrito a un proceso de descolonización y liberación. Ya no se acepta que el problema sean las deficiencias de “los pobres”, “marginados” y de “los indios”, sino la desigualdad, la injusticia social y el racismo que impedía un “desarrollo humano” verdadero a las necesidades de los pueblos y autogestionado por ellos mismos.

Con esto tenemos que la relación mutua entre biodiversidad y diversidad cultural vistas en las diversas formas de organización y cooperación reafirman la necesidad de un apoyo institucional firme a los pueblos indígenas en la generación de sus conceptos de desarrollo, al uso culturalmente adecuado y económicamente sostenible de los recursos naturales y a la sistematización y tradición de sus conocimientos y prácticas sociales y culturales para la defensa de la biodiversidad. Desde esta perspectiva lo “cultural” ya no es un obstáculo a la implementación de las supuestas “estrategias globales del

desarrollo”, sino parte constitutiva de la identidad humana y base para la búsqueda de convergencias para construir una avenencia pacífica.

Ahora bien, la repercusión en la implementación de modelos desarrollistas, fincados en principios económicos y “modernidad” sobre el devenir de las sociedades, han tenido efectos desfavorables propiciando no solo una crisis ambiental sino también social, y en mayor profundidad, cultural. Estas crisis motivaron, durante los años sesenta y setenta del siglo XX, un impetuoso descontento y movilización de distintos sectores, no solo en las llamadas sociedades industriales sino también en aquellas que se han considerado en contraposición, de acuerdo con los parámetros eurocéntricos, como sociedades subdesarrolladas. La composición de estas sociedades últimas ha sido un estigma “imaginado” por el nuevo orden mundial, sin embargo, éstas tienen características “reales”; dicha composición, es una heterogeneidad de modos de vida reconocidos en una ideología, sistemas de creencias, formas de organización y convivencia, gustos y afectos, cosmovisiones e identidades que demandan respeto y autonomía para cada uno de sus estilos de vida.

Los espacios rurales han sufrido una crisis en los territorios rurales e indígenas de carácter socioeconómico; mismos, que se han convertido en espacios vulnerables frente a los designios de las sociedades industriales y las grandes urbes, socavando los recursos naturales que conforman los paisajes, además de los conocimientos tradicionales en el manejo de la productividad de la tierra y otros beneficios propios de la naturaleza.

En esta desigual relación por el uso y consumo de los bienes naturales, los gobiernos de los distintos estados-nacionales, a través de recomendaciones de los organismos internacionales, han contemplado el manejo de políticas públicas para un “equitativo” desarrollo entre estos dos ámbitos social y culturalmente contrapuestos. Bajo esta idea se anuncia un medio oficial e institucionalizado desde el aparato del Estado como un servicio no solo para la difusión y enseñanza de nuevos conocimientos e implementación para la mejora de técnicas agropecuarias, como sucedió en México a mediados del siglo pasado, sino ahora con la ejecución de proyectos ajenos a estas prácticas agrícolas

enfocadas en la extracción de otro tipo de recursos naturales y minerales en los distintos espacios rurales.

3.1.4 Los territorios como basamento en la ¿acumulación originaria o permanente?

Menospreciar a la historia solamente como un medio para la recreación de hechos sociales pasados que -junto a otras ciencias- más bien son un hito, y por tanto debe pensarse como un continuum en el sentido no solo de concientización, sino de reconocimiento de una específica forma y organización de vida en permanente cambio en múltiples territorios, que evidentemente resulta ser indispensable para el entendimiento en la relación del hombre con la naturaleza en distintas épocas de la humanidad.

Siendo así, es importante considerar que la “Naturaleza” es y ha sido el factor sustancial por el cual el “hombre” se ha apropiado y explotado, reproduciendo una interacción recíproca entre ambas entidades. Esta reciprocidad hombre-naturaleza, dentro de su condición dialéctica, le otorga sentido a su evolución histórica en aras de conseguir su sobrevivencia. Pero, esa búsqueda de sobrevivencia ha generado una constante acción transformadora que afecta y determina la vida cultural de toda sociedad. Siendo que, dicha transformación o modificación permanente de la naturaleza, origina cambios en la condición de la vida del hombre y en las relaciones sociales con los integrantes de su colectividad. Además, es importante precisar, los traslapes de escenarios campesinos e indígenas con los límites de entornos urbanísticos tiende a aminorar las condiciones de los recursos naturales que son necesarios también para su subsistencia.

El hombre moderno, refiriéndonos al “homo sapiens” y de acuerdo con los informes arqueológicos e históricos, tiene presencia en la tierra hace aproximadamente ciento veinte mil años, siendo África el lugar de origen; mismos datos forman parte de postulados teóricos que explican su antropogénesis. Al igual que sus antecesores, estos hombres se adaptaron al medio en donde comenzaban a asentarse; ciertamente, estableciéndose en sociedades comenzaron a generar conciencia de su contexto, generando autorregulación de sus ecosistemas para la composición de su dieta con base en tecnología eficiente que ponían a su disposición.

Estos pueblos agricultores caracterizados por su integración con la naturaleza comprendieron el ritmo de vida que los rodeaba y lo transmiten generacionalmente que se adaptan, pero también se superan. Sin embargo, esta consideración, ha permitido generar una percepción peyorativa que se ha legitimado una concepción “desarrollista” de la historia de las sociedades. El conocimiento del hombre adiestró y domesticó muchos de los recursos que le proporcionaba la naturaleza permitiéndole adquirir un conocimiento profundo para modificar gran parte de las tecnologías a lo largo de la época medieval, pero con un mayor grado de significancia en la edad moderna con la llamada “fase industrial”, que propició el consumo excesivo de materias primas, en detrimento a la pérdida y destrucción provocado a los recursos naturales, muchos de ellos, no renovables en un sentido involuntario, indiscriminado e inhumano.

A partir de este hecho, fundamentalmente, el cambio estructural de las sociedades fue inaudito con secuelas de largo alcance; y, en el que, muchas de ellas aún se padecen en la actualidad. No sin percatarnos que, los orígenes inherentes a este cambio paradigmático implican la mercantilización y el proceso acelerado de industrialización de todo componente natural de los territorios conquistados. En este punto, el análisis que nos permite el marxismo como corriente de pensamiento en este parteaguas histórico, hace referencia a un proceso de acumulación originaria (Marx, [1867] 1976) de capital en el cual existe una desconexión de los medios de producción con los productores — ya sean agricultores, campesinos, labradores, etc.— como propietarios (in)directos dentro del sistema feudal para su subsistencia y por medio de la expoliación de sus tierras de carácter colectivo por parte de una naciente ascendencia burguesa e instituidos como dueños de los medios producción, estos últimos manteniendo un rendimiento constante y gradual dispuesto en un sistema económico capitalista o capitalismo.

En este punto, existen controversias entre posturas ortodoxas y perspectivas radicales sobre la “llamada acumulación originaria”; en donde, no es el interés tomar partida en presencia de ambas posiciones teóricas ni alentar una mayor dispersión en el análisis de las leyes que rigen al sistema económico capitalista. Sin embargo, es oportuno ilustrar algunas de ellas.

En un principio, el mismo Karl Marx, tanto en sus incipientes reflexiones conocidos como Grundrisse (2007) reunidos entre los años 1857 y 1858 y publicados hasta 1953 en Berlín, Alemania y que son previos a su obra cumbre Das Kapital (1867) deja entrever que esa llamada acumulación originaria tiene que ver con una reconstrucción histórica para explicar la conformación del capitalismo naciente y prevaleciente en su época; a pesar de esta aseveración, también deja entrever es sus escritos primeros es que esta disociación entre trabajadores y medios de producción puede expresar una dinámica constante. A partir de ello, tenemos algunas concepciones entre las posiciones interpretativas teóricas antes mencionadas. Primeramente, uno de los estudios fieles de la teoría marxista, que lo representa V.I. Lenin en su ensayo El imperialismo, fase superior del capitalismo (1975) es que, en efecto, la acumulación originaria obedece a un supuesto histórico dado, es decir, la separación entre trabajador y medios ocurre de manera irrepetible; sin embargo, la variante se expresa cuando explica que, no obstante, la explotación del trabajo si es periódico, constante y ampliado.

Otra interpretación proviene de una revolucionaria, coetánea a Lenin, entregada en cuerpo y alma a la causa obrera alemana, que además consiguió teorizar respecto a las consecuencias inmediatas del capitalismo en los albores y postrimerías del siglo XX, de la cual Rosa Luxemburgo logró concebir y que actualmente se ha conseguido reconocer. Respecto a la acumulación originaria Luxemburgo (1967) en su obra escribe que, dentro de la lógica capitalista, es de una acumulación plétora, la demanda de esta acumulación voraz, no puede ser autosuficiente si se mantiene en un sistema cerrado, como lo fue en caso de ciertas regiones europeas, por lo tanto, esta acumulación tiende a salir y por tanto a buscar nuevos territorios para su expansión y organismo natural. Por lo tanto, Luxemburgo asume que esta acumulación es colonizadora, constante y cíclica que concluye enfatizando el traslado a una condición última del capitalismo que es lo que el mismo Lenin consideró como imperialismo, fase superior del capitalismo.

Actualmente, la teoría que abona a esta discusión es la propuesta de D. Harvey que ha denominado como “acumulación por desposesión” (2004), en donde, el autor plantea que en tanto la acumulación originaria propuesta por Marx implicó violencia, despojo y explotación de fuerza de trabajo, resulta bastante inusual en contextos contemporáneos,

en donde, y concluye, necesario recapitalizar un concepto octogenario por uno moderno que sintetice el cataclismo producido de la acumulación del capital.

Tal como se mencionó anteriormente, no es el interés tomar partido o engrosar más la idea de catequesis frente a este debate. Sin embargo, es importante reivindicar las coincidencias de elementos intrínsecos al planteamiento original de Marx y que en estas que son útiles para el análisis de los actuales conflictos sociales en territorios periféricos. Por ello, en este trabajo se asume una postura teórica en donde la acumulación de capital es única e iterativa, bajo su concepción lógica-racional y en su fundamento materialista como el mismo Marx lo concibe a que estará sobre viniendo a lo largo de toda la historia humana, es decir, una acumulación que ha permanecido en periodos pasados, presentes y un posible futuro. Una posibilidad que se destituye en el momento que se revierte el acaparamiento por dispersión, y consiguiendo, finalmente, no solo su carácter emancipatorio sino en la autogestión de los medios de trabajo, subsistencia o producción. Siendo, entonces, que esa “acumulación originaria del capital” en contextos actuales estriba en crear las condiciones imprescindibles para la perpetración del sistema económico capitalista.

3.2 Enfoques teóricos-interpretativos

En el presente apartado se reflexiona y discute —aunque no de manera exhaustiva pues no es el interés de la investigación— las principales perspectivas teóricas y postulados que se han gestado dentro del llamado “giro ontológico” en los estudios sociales, específicamente en la antropología contemporánea. De igual forma se hará hincapié en las aportaciones teórico-metodológicas útiles en ajuste respecto al objeto de estudio, de acuerdo con las particularidades sociales y culturales que presenta. Asimismo, se propone como un enfoque o modelo, más que analítico, sintético que sea aplicable en el estudio del territorio o de los territorios indígenas para entender y explicar los contextos en disputa a los que están sujetos estos espacios construidos ontológicamente. Si bien, estos conflictos demuestran no estar tan solo demarcados por las crisis socio ambientales que provocan las actividades extractivas como lo es el “fracking”, se amplían hacia un modo específico de vivir el mundo (ontología indígena tutunakú) que está en

constante acecho por parte de todo un pensamiento modernista, el cual es contrapuesto (ontología occidental moderna); y, siendo este último el que ha reducido al primero a un “imaginario colectivo” y por lo tanto carente de legitimidad.

Contrario a esta idea, los argumentos que me permitirían hablar de una soberanía legítima de estos territorios, parte de considerar no sólo el análisis por la disputa física por los recursos del territorio, sino por el estudio en la composición de un proceso de política ontológica que subyace bajo la idea de ciertas ontologías dominantes sobre otras consideradas dominadas. Es así como el quehacer ontológico me accede a vislumbrar los procesos de territorialidad indígena frente a una territorialización del Estado y de las empresas extractivas y su implicación en las relaciones de poder, así como la imposición de una realidad hegemónica.

Bajo este argumento es importante resaltar que uno de los propósitos importantes de esta investigación es problematizar sobre la preocupación que parte de la articulación entre ontología y el territorio, es decir, una discusión en donde consideremos que el territorio se concibe a partir de lo ontológico. En donde, el territorio cumple con ciertas características como lo es un paisaje que es proactivo en coexistencia con un grupo indígena, que es depositario de identidad y que es poseedora de un núcleo mítico-ontológico que explica su condición de relacionalidad, esto es, una multiposibilidad de ensamblajes emergentes, la cual se comprende desde la noción de cosmopolítica, misma que sugiere la infinitud de articulaciones entre los ámbitos de lo humano y no-humano.

De tal forma, se esbozan las principales categorías y propuestas teóricas dentro del giro ontológico, así como los debates que se han polemizado dentro de las Ciencias Sociales y específicamente en la disciplina antropológica. Esta última ha reformulado sus tradiciones teóricas, pero también ha reforzado el trabajo etnográfico con nuevas perspectivas metodológicas en trabajo de campo para la comprensión de la organización social dentro de la cultura y el territorio.

3.2.1 Precisión teórica y conceptual: Ontología

Primeramente, aclarar que los términos de “ontología” —como sustantivo— y “ontológico” —como adjetivo— en esta investigación se definen y entienden en oposición a toda la tradición de pensamiento filosófico occidental, ya que no es el objetivo problematizar sobre la realidad en términos teológicos o abstractos en esa búsqueda de las verdades que trascienden la existencia propia; más bien, es situar la discusión sobre interrogantes de carácter socio-cultural y preguntarnos sobre qué existe y, a partir de eso qué existe, comprender cómo se determinan ciertos campos de prácticas y la construcción de relaciones entre todos aquellos existentes en un determinado mundo. Respecto a ello, Holbraad, citado en González (2015) —al igual que otros autores— han sido específicos al estudiar el concepto de ontología desde la antropología y no desde la filosofía, considerando que su objeto de estudio no es saber cómo los sujetos conocen el mundo sino indagar de qué mundo se habla respecto con los sujetos.

Particularmente, comparto la aclaración cuando se hace referencia a la noción de “ontología” como el estudio de la ‘realidad’, una que abarca, pero no se limita a mundos contruidos por humanos” (Kohn, 2015: 312). De tal modo, que ese tipo de ontología hace referencia no de manera general a la realidad sino “es la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación” que las personas establecen entre ellas y los otros. (Descola citado en Dos Santos y Tola 2017).

En definitiva, cuando se aluda a la “ontología” me estaré refiriendo, en una idea general, como el medio por el cual se accede al entendimiento sobre todo aquel agente(s) o ser(es) existente(s) que componen un determinado mundo; y, de manera particular, en contextos indígenas, me remito a la forma de ordenar y relacionarse en el mundo con aquellas entidades o entes existentes, los cuales incluyen a procesos o entes no-humanos, que determinan en su conjunto a la vida social. Es importante mencionar que, recientemente, la literatura antropológica ha señalado una relación directa entre ontología y cosmología con el objetivo de superar el concepto de cosmovisión —es decir,

una visión o visiones particulares sobre un mismo mundo— para explicar el *modus vivendi* de sociedades o grupos indígenas; sin embargo, propongo, en última instancia, de acuerdo con mis hallazgos de campo, justificar la idea de ontología social con la noción de “Cosmo-onto-gonía”.

El término de Cosmo-onto-gonía, más que considerarlo un concepto, lo he diseñado para hacer referencia a un principio en el que se relacionan tres campos en una misma realidad: el mundo (Cosmos), los seres (Onto) y el origen (Gonía). Es así como para los tutunakú, la convivencia con animales, plantas, fenómenos atmosféricos y otras entidades —considerándose como potencias en un mismo plano— generan la constitución de su mundo. Bajo esta idea, la vida social indígena tutunakú se expresa como una realidad innegable, coherente y auténtica que le permite su permanencia en un devenir constante. Esta idea de Cosmo-onto-gonía es probablemente compartida entre distintos grupos indígenas pero que se definen y se especifican cuando se tiene como referente la vida en comunión con otros seres o procesos fuera de la esfera de lo humano en la conformación de su realidad, y por lo tanto estaríamos hablando en plural, frente a la multiplicidad, de Cosmo-onto-gonías.

En definitiva, bajo las características que evidencia la presente investigación, la ontología se puede definir en términos generales como el estudio de la realidad, tal y como la perciben las culturas humanas, además de examinar cómo las personas se relacionan con el mundo que les rodea (Kohn, 2015).

3.2.2 Giro ontológico

El encargo de las ciencias sociales y las humanidades ha sido el develar y manifestar el substrato que permite y comparte toda sociedad en un determinado momento histórico. Y ese substrato es que, a partir de que somos seres humanos y una vez conformados como un conjunto de individuos, toda nuestra existencia la “construimos socialmente”, a través del lenguaje y la razón. Tan pronto, tenemos explícito el funcionamiento de las sociedades a través de esta aseveración, estas disciplinas han ampliado su interés por explicar cuáles han sido las “relaciones sociales” de poder y los mecanismos de dominio

que se establecen no solo al exterior de toda sociedad sino al interior de estas, y a partir de esto definir su aplicabilidad en la resolución de problemas.

En el caso de la antropología, el interés por la alteridad ha sido crucial dentro de su quehacer teórico-metodológico. Ese interés por el “otro” permitió que las sociedades occidentales pudieran definirse respecto a esa “otredad” que parece exótica, ajena e incomprensible. Y como consecuencia a esta alteridad es posible establecer las identidades. En donde, la identidad se definirá en función de aquella alteridad. Probablemente, este sea el parteaguas para “girar” y entender cuáles son los mecanismos por los cuales se construyen las identidades en la relación que se tiene con su realidad, un mundo específico.

Bajo estos planteamientos, el giro ontológico ha venido a replantear dos cuestiones importantes, la primera tiene que ver con expandir la idea de “lo social” o “las relaciones sociales” más allá de lo humano. Es decir, quitarle protagonismo al *anthropos*, el cual es considerado crucial en la “construcción social” del mundo. Y la segunda, tendría que ver con las herramientas metodológicas que permitan evidenciar, en estas circunstancias, la existencia de una alteridad radical. A mi consideración, se puede afirmar que la distancia geográfica o incluso el distanciamiento cultural no resultaría ser una condición obligatoria para la considerar la alteridad. Me parece, que estas proximidades son indiscutibles con la aceleración de procesos de modernización que repercuten de manera inmediata y al interior de determinados espacios geográficos. En nuestro país esa alteridad sigue siendo el reflejo constante en los pueblos indígenas.

Por lo tanto, el giro ontológico se considera como un derrotero teórico que intenta incorporar nuevas narrativas en consideración de incorporar nuevos marcos explicativos (Saldi, Mafferra y Barrientos, 2019: 9) que deben estar dirigidos en cómo y con qué o con quienes nos relacionamos en el mundo. El universalismo clasificador y tajante que prevalece en occidente moderno es el que ha delineado la forma de relacionarnos en el mundo de manera dicotómica y antagónica. Por lo tanto, para occidente moderno existen esquemas conceptuales que han instituido el mundo, un mundo único, un solo universo, una naturaleza uniforme e indivisible y una verdad exclusiva de los humanos modernos.

Después de ello, lo que existen son esquemas mentales que solo manifiestan diferentes perspectivas sobre ese “único” mundo y, por cierto, consideradas en su mayoría erróneas.

De esta manera, la antropología ontológica parte de considerar las diferencias culturales a partir de un cisma ontológico más que epistemológico. En donde, considerar la multiplicidad de formas de conocer el mundo, o bien, la relación sujeto-objeto, nos conlleva a la afirmación discordante y complaciente de un relativismo. Este relativismo se ha traducido en la antropología en un relativismo cultural que fue inaugurado por Franz Boas en su obra *The mind of primitive man* [1911] (1938), en consecuencia, del particularismo histórico, a principios del siglo XX, en la consideración de que cada cultura es un sistema de significados que, en cierto sentido, se encuentra relativamente encerrada y explicada en sí misma. Este patrón explicativo ha mantenido su resonancia hasta nuestros días al considerar, entonces, una diversidad cultural asentada de manera distribuida sobre un determinado entorno, una naturaleza. Creando ese binomio contrapuesto entre multiculturalismo y mononaturalismo; y, éste a su vez, perpetuando la dicotomía entre Cultura-Naturaleza, que de acuerdo con Descola (2012) este ha sido el paradigma universal de occidente, bajo la condición humana, por el cual se explica el mundo.

En consecuencia, el giro ontológico busca ampliar la perspectiva en los estudios antropológicos y sociales al proponer un proyecto no solo teórico sino metodológico para su entendimiento. Este medio permitiría reconocer una facultad por parte de los grupos indígenas en la forma en las que deciden habitar su mundo, como bien lo menciona Viveiros de Castro otorgarles una “autodeterminación ontológica” (Viveiros de Castro, 2010); y, por ende, no se trataría solo de mantener una expectativa asombrosa sobre la forma de vida de determinados grupos indígenas, sino que se les valoraría una posición política con derechos inapelables en la constitución de lo social. De ahí la importancia de “tomar en serio” al nativo y cuestionar la unicidad en la forma de relacionarnos dando posibilidad al papel de los objetos, artefactos, procesos u entes no-humanos en las relaciones y en la producción cultural y al mismo tiempo cuestionar la universalidad de la oposición naturaleza y cultura. En este sentido, Bruno Latour (2007) también hace una

crítica a la modernidad que se vislumbra la dicotomía entre relativismo y universalismo, y la cual tiene correspondencia en la perspectiva ontológica de occidente entre multiculturalismo y mononaturalismo, cultura y naturaleza.

En la propuesta metodológica, en consideración a los planteamientos teóricos en el cual se ha explicado que no existe un solo mundo sino que son plurales y diversos y por la tanto existen una infinidad de posibles entramados relacionales, el giro ontológico ha abierto una propuesta al definir algunas herramientas analíticas en el quehacer etnográfico sin necesidad de reducir toda articulación de experiencias del mundo fuera de la ontología occidental a “criterios” de orden simbólico, mítico o a estrictas representaciones sociales. Y, específicamente, dentro de la antropología es transitar de la interpretación de estos “criterios” hacia un terreno de la reflexión, conceptualización y la experimentación (Holbraad, 2014). En donde, por una parte, se debe reflexionar la posibilidad del conocimiento antropológico en último término como ontológico más que como social, cultural o político, porque denotaría las condiciones que pertenecen a lo que las cosas pueden ser. Con ello dejaríamos de lado la pregunta clásica dentro de las ciencias sociales sobre el por qué la gente hace lo que hace para entender qué es lo que hacen, dejando de lado los conceptos que le son propios del antropólogo o investigador y, finalmente, el cuestionamiento de los supuestos ontológicos del antropólogo de manera individual, pero además en consideración de sus sujetos que conforman su campo etnográfico, generando categorías de forma permanente en la generación de conocimiento de esas alteridades.

En otro alcance mayor, la propuesta de Eduardo Viveiros de Castro resulta ser muy interesante que denomina como ***equivocación controlada***, la cual “no es una falla en el entendimiento sino una falla al entender que los entendimientos no son los mismos y que no están relacionados con modos imaginarios de ‘ver el mundo’ sino con los mundos reales que están siendo vistos” (Viveiros de Castro, 2004: 11), esto nos lleva a pensarlo como un método que sugiere partir de la existencia de una inadecuación traducción para lograr el entendimiento de mundos amerindios, el cual son identificables en el momento que existen términos unívocos para referirse a una misma cosa, sin embargo, eso no asume que los referentes empíricos sean los mismos. Lograr visibilizar esta equivocación

es posible “aprehenderla” asumiendo que esa univocidad o conceptos homónimos no son categóricos. Derivado de estos propósitos, Holbraad citado en González (2015) propone más que un método etnográfico, un **método ontográfico** que es posible llevarse a cabo en un primer momento como una descripción exhaustiva del material etnográfico para rastrear luego las contradicciones lógicas, es decir, encontrar aquellos elementos en el decir y el hacer de nuestros interlocutores que nos resultan irracionales, y esa equivocación que se presupone no habría que corregirla sino “enfatzarla y potencializarla para ampliar el espacio imaginativo entre dos lenguajes conceptuales en contacto” (Viveiros de Castro 2004, 10). Dando pie a una urgencia de satisfacer una necesidad teórica, en donde se requiere una innovación conceptual en el estudio de alteridades radicales (Holbraad citado en González, 2015).

El “giro ontológico”, entonces, lo estaría pensando como un panorama de posibilidades, como una apertura a distintos campos de trabajo emergentes ante una necesidad para despojarnos del antropocentrismo colonial. Sin embargo, dentro de este movimiento se han gestado algunas vertientes teóricas definidas que conforman el giro ontológico, y como obras clave que inauguraron estos estudios en la antropología, se considera a la antropología francesa representada por Philippe Descola con su libro “Más allá de la Naturaleza y la Cultura” (2012); la antropología brasileña por E. Viveiros de Castro con su trabajo etnográfico titulado “Metafísicas Caníbales” (2015) y, finalmente, la antropología norteamericana encabezada por M. De la Cadena (2013), M. Blaser (2015) o Arturo Escobar (2012) con trabajos sobre la relación entre “Ontología y política”, mismos que han instituido a los enfoques teóricos como lo es el Multinaturalismo, el Perspectivismo y la Cosmopolítica. Del mismo modo, esta renovada antropología advierte sobre la importancia de las teorías del animismo contrapuestas a una clasificación dual entre naturaleza y cultura, desde la perspectiva occidental (Kohn, 2015; Descola, 2013). Otra posibilidad de análisis en la que ha desembocado el giro ontológico es al considerar tanto a los sueños como a las enfermedades y curaciones como relaciones entre modalidades de ser y existir (Scott, 2007; Holbraad, 2012).

Los principales enfoques teóricos dentro de la antropología ontológica se presentarán en un apartado posterior para demostrar las exigencias no solo explicativas sino

comprendidas de la vida social indígena en relación con lo que hemos denominado naturaleza. Para ello, primero se presentará una descripción de la relación dualista y antagónica entre cultura y naturaleza que es predominante en el pensamiento moderno occidental.

3.2.3 Naturaleza y cultura: conciliación y desavenencia

Como se ha puntualizado, existe una extensa validez en los conocimientos, pensamientos y prácticas relacionales y por tanto la construcción de mundos fuera de la ontología occidental moderna. Las comunidades indígenas tienen formas específicas de acceder al mundo distinto al de la ciencia occidental moderna.

La totalidad de las actividades de la vida humana de occidente está definida por un acaparamiento ontológico en donde se ha impuesto la idea hegemónica en la conformación de la historia. Por ello, todo individuo que conforma una sociedad, toda forma de gobierno, toda actividad económica y todo ejercicio de construcción de conocimiento académico, es decir, los componentes de Sociedad, Estado, Mercado y Ciencia están sesgados por la premisa de que el mundo se ha cimentado en una Gran División a la que ha caracterizado Bruno Latour como la **constitución moderna**, en la cual el autor desata sus críticas. Y esa constitución moderna no es más que la división del mundo de todo aquello que es observable, medible, clasificable en dos oposiciones, y cada una de ellas con propiedades particulares, siendo la base de toda reproducción de esa oposición manifestada en el binomio Naturaleza/Cultura. Particularmente, esta separación entre sujeto-objeto es una arbitrariedad y por tanto una imposición ficticia, falsa y, por lo tanto, occidente se ha mantenido en una cultura que en realidad es no-moderna, pero lo que se ha conseguido es justificar la objetificación de la Naturaleza para poder disponer de ella en la satisfacción última del hombre.

Este interés primordial por los humanos, o antropocentrismo, ha configurado una ontología propia de occidente. En donde, en la escisión entre Naturaleza/Cultura se ha pretendido pensar que lo que existe son múltiples culturas y una sola naturaleza, la cual es universal y compartida por todos. La justificación de esta Gran División esencialista es herencia de un momento histórico que representó el Renacimiento, y que definió la

concepción de la naturaleza como algo distinto al hombre. Dentro de este hecho histórico, la filosofía cartesiana inauguró el pensamiento moderno. Según Descartes, y haciendo referencia a su célebre obra *Meditaciones metafísicas* (2011 [1641]), en su idea de conseguir la certeza de la existencia, el medio para lograr el acceso a la verdad se da en el momento que todo conocimiento de la realidad parte exclusivamente dentro del entendimiento y nada fuera de él, desestimando la fuente de los sentidos. La razón o el alma (*res cogitans*) es la sustancia por la cual una cosa piensa y, en consecuencia, la segunda sustancia que no raciocina, es decir, lo corpóreo (*res extensa*) queda relegada a un campo manipulable. Es así, como las cosas pensantes —a decir, los humanos— tienen sensibilidad y razón. Con ello, queda inaugurado e instituido un pensamiento occidental moderno, en donde la ciencia tomó rumbo y fue aleccionando la vida social, económica y política de un mundo único. Finalmente, el consecuente liberalismo y la nueva configurada racionalidad burguesa comenzó a situarse en la cima o, dicho de otra manera, en donde el hombre es el centro del universo.

No solo las ideas como civilización o progreso comienzan a tener resonancia en los amplios núcleos urbanos de Europa y replicándose en sus colonias, con la finalidad de mecanizar todo lo que rodea al hombre si no también las prácticas económicas se profundizan en la consecución del control de todo lo que puede proveer la Naturaleza. Nuevas formas de apropiarse del entorno han sido y han estado presentes para subordinarlo a los designios humanos, pero también sujetas a las cadenas de valor por parte del capitalismo.

Sin embargo, la evidencia es que existen otras formas de constituir el mundo más allá de los parámetros de la modernidad hegemónica. El conocimiento por una pluralidad de conocimientos coexistentes entre entidades, procesos y seres humanos y no-humanos estará determinando una relación afectiva pero también con una connotación política, la cual se encuentra en lo que desde occidente ha denominado “naturaleza. En este tipo de mundos, con ontologías multinaturalistas, todos los materiales (objetos), los fenómenos atmosféricos o meteorológicos (lluvia, viento, huracanes), animales, plantas o cualquier otro elemento que conforma la naturaleza poseerán una condición animista, un espíritu, alma, razón, agencialidad, voluntad, pensamiento y acción.

3.2.4 Modelos teóricos del giro ontológico en Antropología: Modos de identificación, multinaturalismo y cosmopolítica

Los enfoques teóricos propuestos desde la antropología, llamémosle ontológica, tienen su origen en el momento de romper con la atadura epistemológica fincada en el dualismo moderno occidental que es naturaleza- cultura, explicada anteriormente. Y precisamente, esta ontología del mundo occidental es la que ha impuesto los parámetros para determinar las condiciones en las que se encuentran aquellas sociedades no occidentales que mantienen un conocimiento del mundo considerado incompleto o carente de razón para explicar la realidad.

Es así, como se comienzan a replantear ciertas problemáticas que la antropología había estado trabajando desde su instauración como ciencia social; sin embargo, revirar con un enfoque que considera su estilo de vida como real, verídico y posible es vital en el entendimiento de la construcción de los mundos indígenas, teniendo a grupos humanos en contexto compuesto en relación con un entorno natural provisto de acción que permitirán múltiples formas de coexistencia.

En un primer momento se presentará la propuesta de Philippe Descola (2001) al considerar que existen distintos modos de identificación, siendo cuatro ontologías como posibles relaciones entre dos ámbitos que no necesariamente se identifican entre naturaleza y cultura sino se basan en ámbitos de materialidad y espiritualidad, a las cuales el autor llama las diferencias o semejanzas entre fisicalidad e interioridad; y, dicha clasificación está en función a sus hallazgos etnográficos en la amazonia. Los cuatro modos de identificación u ontología son el totemismo, el animismo, el analogismo y el naturalismo. Los primeros tres corresponden a sociedades amerindias, mientras que el último corresponde a la epistemología moderna occidental.

En consecuencia, Descola elabora una clasificación entre relaciones específicas que determinan a cada uno de los modos de identificación u ontologías. Por lo tanto, para el totemismo encuentra que sus relaciones son a partir de interioridades similares y

fisicalidades similares⁹; para el caso del animismo las relaciones estarían en función de interioridades similares y fisicalidades disímiles¹⁰; mientras que en el analogismo se establecerán interioridades disímiles y fisicalidades disímiles¹¹; y, finalmente, en el naturalismo sus relaciones serían interioridades disímiles y fisicalidades similares¹² (Descola, 2001). Y, de acuerdo, a estos modos de identificación estarían definiendo, una vez más, el objeto de estudio del giro ontológico dentro de la antropología, el cual sería

⁹ “Hablamos de totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales está asociada a una serie de objetos naturales, el totemismo es la expresión de una lógica clasificadora que utiliza brechas diferenciales observables entre las especies animales y las vegetales a fin de conceptualizar las discontinuidades entre los grupos sociales. La naturaleza provee entonces una guía y soporte que permite a los miembros de ciertas culturas conceptualizar su estructura social y les ofrece una representación icónica simple. No son pocas las sociedades que dotan a las plantas y los animales de un principio espiritual propio y estiman que es posible entablar con estas entidades relaciones de persona-persona de amistad, hostilidad, seducción, alianza e intercambio de servicios que difieren profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que le sirven de epónimos. En sociedades como América del Sur y norte Liberia y en Asia del sudeste plantas y animales se ven conferidos de atributos antropomórficos intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias, pero también se les asignan características propiamente sociales la jerarquía del estatus, los comportamientos fundados sobre el respeto de las leyes de parentesco o de códigos éticos, la actividad ritual, etcétera”. (Descola, 2011: 68). “En todo caso, el término que designa al tótem no es el nombre de una especie propiamente dicha, del tipo canguro, águila o avestruz, sino más bien el nombre de una propiedad abstracta violento, impulsivo o agradable coma por ejemplo presentes tanto en esta especie como en todos los seres pertenecientes al grupo totémico” (Von Bradenstein 1982 citado en Descola, 2011: 70).

¹⁰ “En los sistemas anímicos no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos y de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres. Dicho de otro modo, como los humanos y todas las clases de no humanos tienen materialidades específicas en tanto sus esencias internas idénticas se encarnan en cuerpos con propiedades contrastantes, cuerpos que son frecuentemente descritos localmente como simples ropajes para subrayar mejor su independencia de las interioridades que lo habitan. Para Eduardo Viveiros de Castro estos ropajes específicos inducen perspectivas diferentes sobre el mundo, allí donde un humano verá un Jaguar sorbiendo la sangre de su víctima, el Jaguar se verá como tomando una cerveza de mandioca, Asimismo, allí donde el hombre verá una serpiente lista para atacar, la serpiente verá un tapir que se apresta a morder” (Descola, 2011: 70)

¹¹ Reposo sobre la idea de que las propiedades, movimientos o modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamiento de estos últimos. Una buena ilustración de esto es el nahualismo. En toda América Central según la cual cada persona posee un doble animal con el cual no entra jamás en contacto, pero cuyas desventuras si es herido o está enfermo por ejemplo pueden afectar en su propio cuerpo al hombre huele a mujer al que está apareado (Descola, 2011: 72)

¹² Esta fórmula fue convencionalmente fijada en el siglo XVII el naturalismo invierte la construcción ontológica del animismo puesto que presupone una discontinuidad de interiores y una continuidad material. Desde el punto de vista de la organización cosmológica que instauró el naturalismo los humanos se ven distribuidos en el seno de colectividades netamente diferenciadas, las culturas y por falta de alma, de espiritualidad o de elevación moral que ellos señalaban, conducía a ordenarlos en el dominio de la naturaleza en compañía de los animales y las plantas punto seguido en términos antropológicos, llamaremos a esto antropocentrismo (Descola, 2011: 73-74)

develar los modos en que cada sociedad define los existentes del mundo y las relaciones que sostienen con ellos (Dos Santos y Tola, 2017), el cual es el punto de anclaje para el estudio de sociedades no occidentales respecto a sus formas cosmológicas, modelos de lazo social y teorías de la alteridad (Descola, op.cit.)

Respecto al perspectivismo amerindio o multinaturalismo perspectivista, la propuesta de Eduardo Viveiros de Castro parte del estudio de ontologías amerindias, mismas que estarán alterando las dicotomías occidentales entre naturaleza y cultura, y en donde, se estarían postulando una multiplicidad de puntos de vista sobre el mundo (Viveiros de Castro, 2004: 50). Parte de los antecedentes en la propuesta de Viveiros de Castro (2002) es el referente a la actualidad perspectiva de Arhem o bien a la relatividad perspectiva de Grey bajo estos argumentos el autor define un pensamiento amerindio y una particularidad de su cualidad perspectiva que como bien se ha expresado es romper con la distinción clásica entre naturaleza y cultura la cual no puede emplearse para explicar la cosmología o cosmogonía de pueblos no occidentales. De aquí la exigencia de esa disociación de dicotomías universales específicamente entre naturaleza y cultura de donde surgirá su propuesta del multinaturalismo.

De acuerdo con su trabajo de campo en la Amazonía, Viveiros de Castro menciona que el antagonismo entre naturaleza y cultura como conceptos independientes no tienen los mismos contenidos sino más bien son considerados como configuraciones relacionales a su vez perspectivas cambiantes que estarán en este marco ontológico considerado como puntos de vista.

Este esbozo planteado como un sistema complejo de puntos de vista, que son específicos, no incluyen solo a seres o entidades sino a múltiples especies que cambian materialmente la condición de la realidad a partir de las relaciones que construyen con los demás; por lo tanto, todo humano y no humano tiene una correspondencia que se establece de acuerdo con una propiedad o atributo que cada especie autoconstruye. En palabras de Viveiros de Castro el perspectivismo estaría definiendo una concepción indígena con relación al modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan en el universo, pero que donde de manera inversa, también

definiría el modo en el que los animales y esas subjetividades ven a los seres humanos y a sí mismos (Viveiros, 2002:38). Es así como el perspectivismo amerindio propone que un punto de vista es un conjunto de disposiciones perceptuales y afectivas arraigadas en cada sujeto. (Ruiz y Del Cario, 2016)

Dentro del complejo de subjetividades que contempla el perspectivismo amerindio, de acuerdo a Viveiros de Castro, encontramos a espíritus, muertos, animales, astros, objetos o instrumentos rituales; y, que para el caso de los grupos amazónicos que estudia el autor, ha logrado demostrar que los animales se consideran personas y que es posible evidenciarlo o tener esa visibilidad de esa condición sólo a partir de ellos mismos o por seres que llama transespecíficos y estos seres transespecíficos son los especialistas rituales, para su caso son los chamanes.

Bajo las anteriores consideraciones es importante interesarnos en aquellas alianzas que el multiculturalismo ha dejado fuera en la construcción política de las sociedades y que no ha permitido considerar y vincular toda necesidad de aquellos existentes humanos y no humanos que están presentes en el cosmos de las culturas amerindias. Es así como surge una tendencia en nuevos marcos explicativos sobre dos ámbitos presentes en estas sociedades no occidentales, el cosmos y la política, que son indispensables para el reconocimiento de su vida y organización social. Este nuevo marco explicativo se ha alejado del cosmopolitismo propuesto por Kant y el pensamiento de los estoicos clásicos; para ello, habría que considerarnos ciudadanos del cosmos antes que de un estado. (Latour 2004 citado en dos Santos y Tola, 2017). De aquí que se esté haciendo referencia a la noción de cosmopolítica, que se estaría refiriendo de manera evidente a la política del cosmos. Y en el cosmos de las culturas indígenas designa una multitud de existentes, sean humanos y no humanos, vivos y muertos, cosas y esencias forman una colectividad y construyen una realidad, consolidando una verdadera sociedad.

En este sentido, problematizar sobre la ontología moderna colonial y situando un pensamiento relacional apartado del racionalismo occidental, el concepto de cosmopolítica surge como una propuesta de Isabel Stengers (2010) en el campo de la filosofía donde se busca repensar los escenarios políticos, posibilitando no sólo una

manera de imaginar sino de hacer política fuera de los márgenes dicotómicos entre cultura y naturaleza.

Las investigaciones ontológicas llevadas a cabo en sociedades amerindias, específicamente andinas, se han especializado en la vertiente también denominada ontología política, que estudiosos como Mario Blaser ha señalado el malentendido y desvinculación recíproca entre cultura y naturaleza ha generado conflictos sobre el acceso y uso de los recursos naturales que están en juego. El antropólogo argentino-canadiense basándose en su experiencia etnográfica en el Chaco uruguayo propone que la ontología política parte de la búsqueda y explicación de aquellos conflictos que desbordan cuando dos o más ontologías entran en fricción, es así, como se le ha atribuido el concepto de ontologías en conflicto o bien conflicto ontológico.

Toda ontología supone una forma particular pero también de hacer política en donde existen desacuerdos respecto a las entidades existentes y cómo se relacionan entre sí por lo tanto estaríamos ante discrepancias ontológicas. Las interconexiones entre ontología y el anhelado pluralismo ontológico existente al interior de los Estados nación. Para Blaser (2013 en Sáó, 2017), la ontología política se ha caracterizado por tres cambios surgidos en el análisis de los efectos del estado y el mercado en comunidades indígenas, los cuales presenta en un primer momento, aquel que tiene que ver con una sensibilidad a los problemas, la segunda tiene que ver con una problemática propia y finalmente por la apuesta de una metodología crítica. En la consecución de la metodología crítica se requiere plantear un proyecto político que incluya un complejo de interacciones no solo de poblaciones, como organismos vivos, y sus ecosistemas sino de cualquier ser, siendo que esas relaciones no sólo remiten a lo material sino a la producción de sentido y significado de la realidad.

Esta sensibilidad propia como segundo cambio propone asumir un compromiso con el pluriverso, es decir, el reconocimiento a realidades múltiples y finalmente los modelos ontológicos que son distintos no deben de ser descartados por una supuesta irracionalidad, simbolismo o de condición mítica, sino que deben de ser copartícipes en el espacio social.

3.2.5 Componentes ontológicos y su relacionalidad

Una vez señalada la incompatibilidad de la Gran Dicotomía entre naturaleza y cultura con las sociedades no occidentales o pueblos amerindios, podremos considerar cuáles son aquellas propiedades que construyen determinados componentes ontológicos. Un componente ontológico se ha especificado a partir de las características que evidencian las prácticas territorializadas del grupo indígena estudiado con su entorno. Así, los componentes ontológicos son definidos como generatrices asociativas (ensamblajes) y reciprocidades de realidad entre lo humano y no-humano, pero también se considera dentro de éstos, algunas entidades emergentes, como puede ser un contexto aleatorio, un determinado lugar, así como objetos y recursos tecnológicos que forman parte de la intencionalidad que se gesta dentro de estas ontologías indígenas.

Las diferentes rutas ontológicas en torno a las relaciones entre cultura y naturaleza han otorgado una clave ontológica que caracteriza a estos campos ontológicos como bien lo ha descrito Philippe Descola en los modos de relación ontológicos. En esta investigación retomo al **animismo** como el primer componente ontológico relacional en la organización social de las comunidades indígenas tutunakú. Sin duda, los estudios antropológicos enmarcados en el giro ontológico han revitalizado la noción del animismo, como principio explicativo (Harvey, 2005), en el cual, consideran a todas aquellas entidades no humanas como lo son objetos, plantas, animales, montes, ríos, fenómenos meteorológicos como la lluvia o el viento, incluyendo a los muertos, como actores dotados de alma y por lo tanto con intencionalidad propia. De tal forma que, se presentan ciertas elecciones y selecciones ontológicas en una determinada realidad, mismas que establecen aquellas entidades, cosas, eventos que son considerados como existentes (Lowe, 1995); y, en donde, la espiritualidad tiene una importancia primordial en tanto está ligada a una vida en libertad y armonía, que implica una relación de cierta sumisión para las deidades importantes y que son expresadas en las ceremonias de pedido y agradecimiento, pero también esta espiritualidad remite al medio ambiente en tanto es una forma de vincularse con animales y otras entidades no-humanas que pueden comunicar anuncios, consejos o noticias que son útiles y necesarios para interacción social (Antonella dos Santos y F. Tola, 2017).

Un segundo componente ontológico tiene que ver con la aplicación y experiencia del “**punto de vista**” propuesto en el enfoque teórico del perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro. Es así como el dominio de las “relaciones sociales” en los mundos amerindios es mucho más amplio de lo que se considera exclusivo de los humanos, incluso podríamos considerarlas invertidas. Y, en donde, los animales, plantas y espíritus son concebidos como personas. Concluyentemente, Viveiros de Castro, señala que “es sujeto quien tiene alma y tiene alma quien es capaz de tener un punto de vista”. De esta forma, se establecen los límites precisos de toda intencionalidad en cualquier ser existente en una determinada sociedad y que dista de establecerse de forma hegemónica como lo ha hecho la ciencia occidental.

Finalmente, otro componente que determina la ontología de las comunidades indígenas es el relativo a la narrativa y tradición oral, la cual está presente en lo que se ha considerado como mitos. De forma complementaria, el perspectivismo amerindio tiene como un elemento fundamental la noción universal que parte de un estado de interés indiferenciación entre humanos y no humanos que son narrados y descritos en los mitos, es así como el mito se convierte en el punto de partida del perspectivismo, es decir, los animales y otros seres del cosmos siguen siendo humanos, aunque de modo no evidente (Viveiros de Castro; 40-42). Es así como se considera que el del mito, del cual prefiero referirme como **narrativa oral u oralidad**, proporciona a una sociedad con estas características una identidad colectiva en donde se reproducen no solo la historia en la que se ha conformado el mundo sino una serie de normativas y valores colectivos, es decir una historia que legitima una verdad sociológica; que, de igual forma, se desmarca de una interpretación simbólica que consideraría a los mitos o cualquier otra realidad como símbolos (Del Campo, 2017) o metáforas dispuestos por los humanos. Respecto a esto último, la propuesta metodológica de la perspectiva ontológica ha hecho mención del uso literal de los discursos de los sujetos para discurrir sobre la literalidad del lenguaje que implica la negación del uso de metáforas porque tanto las metáforas como las representaciones pertenecen al orden dicotómico (González, 2015) occidental.

3.2.6 Agenciamiento y ensamblajes

Hasta ahora se ha dicho que la realidad o el mundo no se mantiene en una condición dissociativa o separado en dimensiones no conciliables, a decir, de manera antagónica cómo lo establecido por el pensamiento moderno occidental respecto a considerar dos ámbitos en constante exclusión como lo es cuerpo/mente, orgánico/psíquico, materia/pensamiento, real/simbólico, acciones/ideas, objetivo/subjetivo, verdadero/imaginario, universalidad/diversidad; todas ellas, se condensan en una oposición más general que se representa entre naturaleza y cultura (Devillard 2002), por lo tanto, en esta investigación, se alude por un mundo relacional, que lo natural y lo cultural cohabitan en un mismo plano de materialidad, en donde se afirma que tanto materia viva —lo animado— y materia no viva —lo inanimado— mantienen intencionalidad o agentividad.

En la reflexión y búsqueda de la posibilidad de la unificación del pensamiento humano, el cual ha tendido a dicotomizar, no ha sido posible en todo el acontecer histórico de las ciencias sociales ya que algunos teóricos han definido una tendencia a parcelar el conocimiento, mientras que otros lo han remendado bajo una predisposición en la articulación entre conocimientos de las distintas disciplinas. Sin embargo, unos y otros se han limitado al estudio de la complejidad social en términos meramente humanos, con un enfoque constructivista, dejando de fuera todo lo perteneciente al mundo de lo no humano, específicamente lo sensible y subjetivo de las cosas. Asimismo, como parte de la apuesta, es poner en evidencia aquellas agencias y ensamblajes que se han mantenido ocultas en la composición ontológica relacional de la vida social de estos grupos indígenas.

En el siguiente apartado se intenta describir cuáles han sido los aportes teóricos en la conformación de una teoría actual sobre los ensamblajes y por lo tanto se retomarán algunos precedentes para la problematización de la noción de agenciamiento y ensamblaje. Primeramente, se mencionará la contribución de los estudios de ciencia, tecnología y sociedad (ECTyS), resaltando la teoría actor-red, así como la del concepto de agencia y agenciamiento por parte del filósofo y sociólogo francés Bruno Latour. Y, al

mismo tiempo, se hará mención, de precedentes en el campo de la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes han influenciado en la consolidación de la teoría de los ensamblajes de Manuel de Landa y que a mi consideración debe ser un referente para los estudios del giro ontológico desde la antropología.

Bruno Latour (2005) parte de reconsiderar el concepto de lo “social”, para ello es importante contemplar toda “agencia” de los objetos como un hecho fundamental para recrear una nueva idea de sociedad. De forma recurrente y crítica, el autor continúa explicando que la modernidad, descrita en su obra “Nunca hemos sido modernos”, la sociedad occidental ha pactado un 'contrato natural' como mecanismo para la “Constitución Moderna”, entre naturaleza y cultura. Parte de los argumentos que sirvieron de cimiento para la extensa obra de Latour se encuentran en las consideraciones teóricas que conforman su teoría de actor-red, una de ellas es no omitir cualquiera de los múltiples términos, por más extraños que parezcan, por parte de los actores y dejar de aceptar, exclusivamente, aquellos provenientes por la academia; asimismo, se requiere registrar todo lo que los actores consideran como fuerzas activas que gobiernan el mundo; y, posteriormente, tener en cuenta que los actores son capaces de proponer sus propias teorías que explican los efectos de acción de todo agente considerado (Latour en Silla y Renoldi, 2016). Esto nos permitiría romper con la “ley fundacional” de la realidad dividida en dos polos, el mundo de los objetos y el mundo de los sujetos.

En la teoría de actor-red, la agencia en los distintos elementos como lo son los sujetos y objetos, humanos y no humanos, Latour (2005) hace referencia al uso del término actante y no la de actor, esto por las características que adquieren estos componentes. Y un actante es un nodo dentro de una red y ese actante puede ser humano o no y ostenta una cantidad igual de valor y agencia en la red. Para Stengers (2005 citado en Dos Santos y Tola 2017) replantear la noción de agencia, entidad o ensamblaje es crucial para romper con la idea de mononaturalismo en donde la ciencia es el interlocutor en el entendimiento del mundo. Subsecuentemente, un agenciamiento o ensamblaje es una red, la cual es producto de la sumatoria de actantes en un dinamismo recurrente.

Aun cuando la teoría de actor-red es novedosa, podemos ubicar ciertas limitantes para explicar los hechos sociales como el de las Cosmo-onto-gonías de comunidades indígenas, ya que el centro de estas relaciones entre actantes sigue siendo determinante por el humano, es decir, sin la correlación necesaria de sujeto-objeto, ese objeto o cosas o conceptos, dejan de ser activos o con cierta intencionalidad por la ausencia correlacional con el sujeto. Es así como la teoría del ensamblaje se reposiciona en los estudios sociales y filosóficos para explicar la agencia o intencionalidad de cualquier entidad que produce realidad. La teoría del ensamblaje parte de considerar el concepto de *assemblage* de Deleuze Y Guattari en su obra cumbre Mil Mesetas [1988, 2002], en la cual se plantean de forma extraordinaria las ideas que retomará Manuel de Landa para su teoría de ensamblaje. Entonces, ideas como “cuerpo sin órganos” y “rizomas” son cruciales para que Deleuze promueva definir la noción de ensamblaje, los cuales parten en deconstruir lo singular, permitiendo que cualquier cosa, ente o entidad se muevan libremente de una cosa a la siguiente pasa así crear multiplicidades conceptuales de ensamblaje, liberando ese mismo ensamblaje de cualquier importancia dependiente o arbitrariamente dada. La teoría del ensamblaje, entonces, tiene una influencia de una ontología deleuziana que, en primer lugar, busca ser una explicación empírica desde los diferentes campos disciplinarios, y esta ontología se caracteriza porque parte de un cuestionamiento al principio de identidad y asume el principio de la “diferencia”, una diferencia radical, que es el devenir constante del movimiento termodinámico que construye la realidad.

Hasta aquí, deberíamos tener una explicación sobre lo que es un ensamblaje. Primero, quiero mencionar que el concepto de ensamblaje es la clave teórica para pensar, como se ha pronunciado dentro de la propuesta de Mario de Landa, una ontología de lo social (De Landa, 2006) que busca hacer un quiebre con la sociología clásica y contemporánea y derribar toda distinción entre esquemas absolutos para explicar la realidad bajo el criterio de lo micro/macro o el de la parte/todo (Farías, 2008). Sin embargo, esta posición ha dejado de lado otras particularidades que llevan a cabo los ensamblajes, tal como lo menciona De Landa (2006):

[...]un gran número de niveles intermedios entre lo micro y lo macro cuyo estatus ontológico no ha sido propiamente conceptualizado [...] Esto es posible debido a que los ensamblajes, siendo todos cuyas propiedades emergen de la interacción entre las partes, pueden ser usados para modelar cualquiera de estas entidades intermedias: las redes interpersonales y las organizaciones institucionales son ensamblajes de gente; los movimientos de Justicia social son ensamblajes de varias comunidades interconectadas; los gobiernos centrales son ensamblajes de múltiples organizaciones; las ciudades son ensamblajes de personas redes y organizaciones, así como de componentes institucionales que van desde los edificios y calles hasta los conductos de flujos de energía y materia; de igual forma los Estados-nación son ensamblajes de ciudades y regiones geográficas [...] (De Landa, ibidem: 5)

A partir de esto podemos considerar otra propiedad de los ensamblajes que corresponde a la del emergentismo. Este concepto es útil para identificar la omisión que las teorías de las totalidades orgánicas hacen del análisis de la realidad al no considerar toda propiedad emergente ocurrida en los ensamblajes, y solo reduciéndola a las dos opciones del todo o las partes o bien de lo macro y lo micro. Así, es definida como una propiedad de un todo que es más que la suma de sus partes (De Landa en Farías, 2008). De igual forma, los ensamblajes corresponden a toda entidad social que se caracteriza no solo por sus propiedades sino por sus capacidades en tanto pueden interactuar con otras entidades sociales. Así, los ensamblajes son caracterizados no por sus relaciones de interioridad como la perspectiva clásica de la teoría de los sistemas o desde la analogía de las totalidades organicistas. Esto nos lleva a determinar que los ensamblajes no comparten la característica de homogeneidad, más bien son heterogéneos. Finalmente, los ensamblajes no son entidades unificadas y cerradas sino formas abiertas en constante interacción y, por lo tanto, como se ha dicho, intercambiables.

Precisando, y abstrayendo de lo hasta ahora presentado por Mario De Landa, se puede definir la noción de ensamblaje o ensamblajes, para esta investigación, como un entramado reticular en constante expansión que implica enlace y no totalidad, además supone relaciones, potencias e inter-acciones y busca alejarnos de considerar sustancias

dadas a priori y lograr cartografiar conexiones, desconexiones, pero también fugas (Blanco, 2016).

De acuerdo con Manuel de Landa la teoría del ensamblaje intenta replantear el concepto de agenciamiento de Deleuze, para que dicha teoría se convierta en una explicación de la realidad que contradiga a toda teoría de las totalidades orgánicas. Estas teorías son aquellas que tratan de explicar la configuración de la realidad bajo el principio de que la parte se restringe al todo o bien del todo a la parte. Esto nos llevaría a un microreduccionismo o a un macroreduccionismo. Finalmente, la explicación de la realidad no parte de considerar lo macro ni lo micro si no lo multiescalar, la realidad llevada a lo multiescalar consiste en examinar las múltiples dimensiones o posiciones, que cuando todo las reducimos quedan marginadas del análisis de la realidad.

Dentro de las teorías organicistas o bien, funcionalistas sustentan su idea básica en las denominadas “relaciones de interioridad”. En donde, esta idea menciona que *“las partes componentes están constituidas por las mismas relaciones que tienen con otras partes en el todo. Una parte separada de ese todo deja de ser lo que es, dado que ser tal parte en particular es una de sus propiedades constitutivas.”* (De Landa, 2006). Por otra parte, en la teoría del ensamblaje estas relaciones de interioridad dejan de tener un papel esencial para darle mayor importancia a las relaciones de exterioridad, en donde una parte puede separarse y puede ser componente de otro ensamblaje.

Podríamos concluir la pertinencia de la propuesta reflexiva de la teoría del ensamblaje para el estudio de la organización social de las comunidades indígenas tutunakú como una totalidad que está en constantes ensamblajes y microensamblajes entre las entidades que dan sentido a su realidad.

3.2.7 Conflicto ontológico y territorio

Comprender la realidad y la existencia implica reconocer a los individuos como seres conscientes involucrados en procesos de socialización y construcción de comunidad. En este contexto, es fundamental comprender el papel del conflicto en las interacciones humanas, que se extiende incluso a los muchos grupos que se desarrollan en puntos históricos específicos, configurando el destino de la humanidad y las sociedades. En

particular, el punto de inflexión en la intensificación y las consecuencias globales se puede evidenciar en la historia de la modernidad.

La modernidad está firmemente ligada a un proceso que Giddens destaca en su libro "Las Consecuencias de la Modernidad", donde su atributo de expansión nomotética es inherente al proceso de modernización. Esta expansión ha resultado en un estado de madurez causado por el "alumbramiento", que algunos consideran una suerte y una bendición, mientras que otros lo ven como una maldición, dando lugar a la globalización. Como resultado, tenemos una *globalización de la modernización* que ha creado no sólo incertidumbre en la organización de las sociedades, sino también diversos "peligros" para su permanencia. Estos "peligros" son destacados por Ulrich Beck, quien los define desde los condicionantes de una sociedad emergente definida por el riesgo. Una "sociedad de riesgos", Beck la considera como resultado de avances científicos y tecnológicos con efectos no solo en el ámbito ecológico, sino también en el laboral, que él denomina la primera modernidad.

Además, los autores contemporáneos podrán contribuir con una amplia gama de incidentes que serán útiles para cambiar los sistemas sociales. Siguiendo la metáfora del "alumbramiento" de la globalización antes mencionada, ésta ha dado lugar principalmente a engendros como el capitalismo, específicamente, y más recientemente, el neoliberalismo, no sólo como sistema ideológico sino también económico. También se puede mencionar el actual énfasis en la ciencia y la tecnología, como lo ejemplifica el desarrollismo en sus diversas manifestaciones, entre otros ejemplos. No debemos olvidar que la globalización de las fronteras nacionales ha provocado una serie de alteraciones no solo en los sectores financiero, comercial, social y cultural, sino también en el sector sanitario, donde las grandes migraciones y desplazamientos humanos han resultado en pandemias generalizadas como la que hemos experimentado recientemente con el virus SARS-COV-2, también conocido como COVID-19.

En particular, el paradigma del desarrollo modernizador juega un papel importante en la comprensión no solo del surgimiento de conflictos, sino también de una gran parte del enfoque analítico presentado en este trabajo. Sin embargo, esto no implica que el

paradigma del desarrollo deba leerse de forma aislada de los diversos proyectos económicos y culturales representados por el neoliberalismo y la intensificación industrial y tecnológica en ciertos territorios, que han resultado en un cambio dramático en el estilo de vida. En otras palabras, la lógica del desarrollo se entiende a través de sus interconexiones, teniendo en cuenta la potencial intersección de todos los elementos antes mencionados.

El análisis que se presenta a continuación aborda de manera recursiva no solo el concepto de conflicto, sino también los conflictos que han atravesado la historia y han evolucionado desde el advenimiento de la modernidad. En este sentido, se busca identificar la posición filosófica y científica contemporánea que ha concebido al sujeto trascendente como un ser último, y constituir al “ser humano como sujeto”.

3.2.8 Del conflicto social al conflicto ontológico en el territorio

La palabra conflicto procede de dos raíces latinas que son *con* y *fligere*; la primera remite a la idea de unión o conjunción; mientras, que la segunda describe a una colisión o golpe, teniendo un sentido de referencia a un golpe o colisión entre contiguos. En otra acepción, el término conflicto se origina en los vocablos *conflictus*: choque, disputa, combate, turbar, inquietar, ser maltratado, atormentado; y, *confligio*: chocar, confrontar, entrechocarse, luchar, combatir, estar en conflicto.

En consideración a estas enunciaciones y, de manera particular, en la presente investigación estaré pensando el conflicto, en un primer momento, como la manifestación de intereses opuestos en estructura de disputa. Y partir de ello, el conflicto puede adoptar muchas formas ya sea como una riña, diferencia, desacuerdo, desavenencia, etc. Es decir, el conflicto consiste en intereses o necesidades opuestos o enfrentados; sin embargo, como se evidenciará más adelante no solo existen intereses o “visiones” diferentes sino mundos inconmensurables entre los occidentales y los indígenas, y en estos últimos no existe una separación tajante entre el ámbito natural y cultural, entre las cosas y los conceptos, mismos que se han definido como conflictos ontológicos.

De acuerdo con la literatura respecto al estudio del conflicto social se pueden enunciar algunas líneas teóricas que han problematizado al respecto, como es el caso a los

aportes desde la sociología del conflicto con antecedentes en el funcionalismo, el antagonismo y lucha de clases desde los planteamientos del marxismo, teniendo nuevas explicaciones dentro de la teoría crítica hasta problematizar el conflicto desde la mirada de los movimientos sociales y la propuesta analítica desde la teorización del poder.

En el estudio de la sociología, el funcionalismo, como principal estructura teórica se refiere principalmente al equilibrio y la organización formal. Esto corresponde con la noción de cohesión social en la dinámica circular esencial del equilibrio y la estabilidad del sistema. La crítica a este enfoque sociológico consiste en un análisis irracional basado únicamente en el equilibrio y la estabilidad. Si bien el funcionalismo, que es la principal teoría que explica el funcionamiento de las estructuras sociales, fue la perspectiva sociológica más recurrente, las críticas fueron al funcionalismo aplicado a la minoría y a los actores de la sociedad, perdiéndose las lecciones de la necesidad de integración e interconexión de la estructura social en la totalidad. El concepto de cohesión y consenso sociales ha sido otro paradigma ideológico que periódicamente ha tomado el predominio.

El punto de vista marxista es importante para mostrarnos cómo se desarrolla y organiza la sociedad. Sin duda, Marx era sociólogo y su teoría básica versaba sobre las formas en que el conflicto social se incardinaba en la sociedad desigual. De acuerdo, a los teóricos de la sociología del conflicto, el marxismo es clave para entender el conflicto porque los marxistas estudian la naturaleza del conflicto social. Respecto a esto, Randall Collin (1996) redacta una versión formal a partir de cuatro elementos que serán cruciales para la estructura de su marco teórico y comenta que, dentro del marxismo, son en primer lugar las clases sociales (la clase propietaria, la clase obrera y la juventud lumpen proletaria de los barrios marginales). En segundo momento, la ideología, sean las ideas de cambio histórico-revolucionario y la ideología de la sociedad capitalista, por ejemplo, el orgullo nacional y la libertad. Y, finalmente, están los elementos de conflicto político y la teoría de las revoluciones.

Las estructuras sociales son patrones o interacciones más que entidades externas o coercitivas. Collin (1996) al entender que estas estructuras se generan desde la

conciencia subjetiva de los individuos, en lugar de ser fuerzas externas, describe cómo los individuos construyen relaciones de dominación y subordinación. Estas relaciones o relaciones de dominación y subordinación se construyen desde la perspectiva subjetiva del individuo y se construyen diariamente. Por último, la organización social depende de la construcción de los sujetos, en lugar de ser principios impuestos desde el exterior, y son autoimpuestos por individuos concretos, por lo que cambian constantemente.

Randall Collin (1996) cree que las teorías de Marx relativas a la construcción social pueden explicar socialmente sus conflictos que caen fuera de la economía. Hay cuestiones a las que es posible asignar factores de causa práctica, como el estatus, la religión y las costumbres. Su perspectiva monista en la explicación de las estructuras sociales se acerca más a la de Gramsci [1929-1935] (2001) y Weber (1993), en la que no hay fuentes puramente económicas que determinen las estructuras sociales. Randall considera que a partir de las teorías de Marx se puede construir un enfoque que contemple el efecto de estructura del conflicto social a partir del análisis de sus causas y raíces y se aleje de la teoría económica. Sin embargo, se desmarca de su propio enfoque, ya que para Collins existen otras causas de las estructuras sociales, como el estatus, la religión, la etnia. Su enfoque se acerca más a Gramsci [1929-1935] (2001) y Weber (1993), hay otras causas distintas de la economía que dan lugar a los programas sociales. Randall cree profundamente que a partir de las teorías de Marx su análisis unilateral, que explica las estructuras sociales únicamente por el lado economicista, puede ayudarnos a comprender las contradicciones de la sociedad, y señala las fuentes de conflicto, a saber, el estatus, las costumbres. Hace algunos años Collins señaló que históricamente diversas estructuras sociales han estado relacionadas con determinados factores étic (como las doctrinas religiosas) y culturales, con esto Collins afirma que el conflicto tiene múltiples facetas.

El interaccionismo simbólico es la teoría del intercambio social aplicada al comportamiento humano. De acuerdo con éste, es quien modela el comportamiento humano más que las estructuras o la organización sociales. Collin distingue entre comportamiento único y comportamiento no sostenible o necesario. Su teoría del conflicto comprende estrategias de distintos modos de cooperación que se materializan

en distintos tipos de grupos sociales. Esto es, las personas se relacionan entre sí en función de los roles sociales que asumen. Paralelamente, forman estructuras sociales diversas y especializadas. Para Collin, otro concepto importante en su teoría del conflicto social es el de interacción social. Después de la estratificación y la teoría de las organizaciones, las interacciones humanas impactan en el conflicto de las organizaciones. La teoría interaccionista simbólica se centra en la interrelación entre individuos en términos de cómo uno dirige al otro. El simbolismo es algo que los individuos construyen al interactuar entre sí. El significado es producto de la interacción de varias personas que se apoyan mutuamente.

Otro factor importante en su teoría del conflicto es la interacción humana. A diferencia de la Teoría de la Estratificación y la Teoría de la Organización, el Interaccionismo Simbólico determinaría el comportamiento de los sujetos, pero no diría que la estructura de la organización determina el comportamiento, ya que eso contradiría la propia naturaleza de la teoría de la organización. Esta es, por tanto, la distinción entre los que tienen poder y riqueza y los que no. En consecuencia, estos comportamientos influyen en el control de la vida cotidiana: los que tienen poder de los que no lo tienen.

El primer paso hacia una verdadera comprensión de los grupos de poder es entender de dónde procede su autoridad. La autoridad no está dada de una forma predeterminada, sino que tienen un estatus distinto al de los demás en el que ocupan una posición superior a los demás. Esta posición superior no procede del interior del individuo, sino de las posiciones que ocupa. Si lo pensamos bien, sólo así se explica que existan tales distinciones en los puestos importantes del mundo. Para Dahrendorf (1971), el orden social implica una división entre posiciones sociales que varían en términos de grados de autoridad. Cada posición social tiene sus propios privilegios que caen bajo el nombre general de autoridad. Si lo pensamos bien, sólo así se explica que haya grupos sociales privilegiados en puestos tan importantes en todo el mundo. Sin embargo, ésta es una idea de los marxistas de principios del siglo XX.

Darehndorf (1996) menciona que la autoridad, en el caso del conflicto social, reside más bien en los papeles que desempeñan los individuos que detentan el poder. En ese caso,

las estructuras determinan los tipos de autoridad que estos individuos ostentan, ya que derivan su poder de las estructuras. Quién tiene autoridad y quién no la tiene no tiene que ver con un individuo, sino con quién ocupa una posición. Es en las estructuras donde reside la autoridad y no en los individuos. En el proceso de reflexión sobre los tipos de estructuras y su importancia, el autor se interesa aún más por describir los conflictos que existen entre ellas. Esta cuestión es tan estratégica, ya que se trata de intentar explicar y comprender las diferentes posiciones ideológicas que se encuentran dentro de la sociedad. La hipótesis principal se basa en una idea que se compone de varios bloques que dominan asociaciones imperativamente coordinadas, aludiendo a la idea de que un individuo ocupa una posición de autoridad y puede variar en determinadas estructuras. Dahrendorf concluye que la sociedad está formada por varias unidades que ocupan una posición de dominio e intersubjetividad.

Por otra parte, los estudios de los movimientos sociales (los viejos y nuevos), especialmente desde mediados del siglo XIX, no sólo son imprescindibles en la vida colectiva de todo grupo social o comunidad, sino que se han convertido en dispositivos para cuestiones relativas a las ciencias sociales en general. Específicamente, la sociología de la acción colectiva y los nuevos movimientos sociales se han distanciado de aquellos estudios de la década de los años 70 del siglo pasado, los cuales tuvieron referencias muy fuertes respecto al análisis de la dimensión simbólica y la producción de sentido, y que esto tuvo que ver con el tratamiento para hacer más identificable la trama y lograr entenderla, es decir, una definición teórica de lo que representan los significados y símbolos de los movimientos sociales. En este sentido, se circunda las principales condiciones de los movimientos sociales, enfatizando lo más importante relacionado con la tradición marxista, la psicología de las masas, el desarrollo y el legado de la acción colectiva.

Es Melucci (2000) quien, en cierto sentido, centraliza el planteamiento del paradigma identitario como aporte a la teoría de los nuevos marcos interpretativos y estos elementos de referencia en la reestructuración simbólica de las nuevas culturas del movimiento social. La representación es parte de la década del 60, que culmina con estos otros nuevos movimientos sociales sobre el paradigma identitario (Melucci, 2005), y es la

posibilidad de analizar el movimiento como un sistema de comportamiento que recupera. En el análisis que hace en su texto *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* de 1999, el autor intenta pasar de la lectura de modelos a las representaciones empíricas de la protesta. Esta idea de pensar la “acción colectiva” organizada por actores sociales establece a los actores en siempre los mismos componentes (Melucci, 1999). Esto no solo nos permite ver cómo los actores pueden lograr mejores condiciones o mejorar las condiciones de entrada de distintos grupos sociales y satisfacción de sus reclamaciones.

La idea de acción colectiva es un concepto que de alguna manera identifica una perspectiva para entender los movimientos sociales más allá de la lectura empírica o lectura que refleja siempre las luchas y conflictos de los actores sociales. La acción colectiva implica la posibilidad específica de que dos factores se enfrenten entre sí para considerar como meta la asignación y el movimiento de recursos sociales por igual. Es decir, son construcciones sociales, limitadas por relaciones estructurales que son materiales o sociales. Relaciones sociales, pero siempre existe la idea de un acto o de un proceso continuo.

Esto nos permite ir más allá de la noción analizada por teorías anteriores de que las crisis son fenómenos cíclicos basados en disfunciones sistémicas. Melucci dice que, por ser un movimiento de justificación social, es aplicable a la historia en su conjunto, pero no explica cómo se construyen y qué es lo que finalmente producen. Construido sobre los pasos de un movimiento social.

La teoría de la acción colectiva establece que, para hablar de movimiento en este sentido, no estamos hablando de marchas de protesta, organizaciones o reivindicaciones, necesitamos los siguientes elementos: la construcción del conflicto o representación del conflicto no sólo se refiere a la estructura de dos recursos o factores que se componen frente a un mismo recurso, sino que al mismo tiempo existe un antagonismo, pero en este caso se comparte el espacio asociativo (Melucci, 1999, 2009). Este se basa en la construcción de una identidad única, destinada a pensar el espacio colectivo pensando en nosotros mismos, y la posibilidad de romper los límites del sistema también existe en uno de los polos.

Finalmente, los conflictos han sido abordados desde la teoría del poder, en donde, comúnmente, al referirnos al poder nos referimos literalmente al gobierno o autoridad que uno elige tener; o, simplemente al deseo de obligar a otros a cumplir nuestras órdenes. Weber [1922, 1947] (1993) definió el poder como el dominio sobre los demás, mientras que Arendt (1993) lo vio como una relación entre iguales que se basa en el diálogo. Para Foucault, el poder no puede ser analizado en sí mismo; su existencia debe explicarse a través de la historia de cómo se han producido diferentes formas de sujeción. Hay tres formas en que los individuos pueden estar en una condición de sujeción: el saber, el poder y el placer.

Es así como el conocimiento establece nuevos límites con respecto a lo que se considera bueno y malo, saludable y no saludable, normal y anormal. De esta forma, cuando se establece el conocimiento se tienen en cuenta las limitaciones que se han planteado anteriormente. Esto sucede a través de una serie de modificaciones epistemológicas en las que el propio lenguaje se convierte en el polo definitorio sobre el cual existe una dualidad: lo que se considera bueno de lo malo; como de diferente; etcétera. Como tal, cualquier cosa que exceda estos límites anteriores automáticamente entra en cuestión y requiere ajuste o corrección. En este sentido Foucault explica que *“occidente nunca tuvo una forma de representación, de formulación y análisis del poder que no fuera el sistema de derecho, el sistema de la ley”* (Foucault, 1976: s/p).

En definitiva, para Foucault el poder es un “modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: y seguido una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras”. (Foucault, 1988: 14)

Respecto a los conflictos ontológicos Mario Blaser considera que existe un conflicto cuando entran en fricción distintas visiones de una misma naturaleza o mundo, no sólo como una cuestión epistemológica, y por ello, pretende abordar este conflicto desde lo que denomina “ontología política”. En este sentido, considera que el investigador dentro de las ciencias sociales debe ser consciente de las posibles consecuencias antes de enmarcar estos conflictos como cuestiones culturales o epistemológicas. Como

resultado, a los investigadores les puede interesar colocar los reclamos de su investigación en una posición de razón política basada en criterios culturales, intercambios o una epistemología alternativa, pero esto en última instancia fortalece los supuestos modernos que son necesarios para el mismo proceso, lo que resulta en la destrucción de los mundos indígenas (Blaser, 2019). En muchos casos, los conflictos ontológicos van más allá de una “política razonable”, incluidas las políticas que denuncian los límites de la política razonable al intentar incorporar lo que hay más allá, como las peculiares (pero razonables) posturas culturales o epistemológicas que existen más allá de la política razonable.

Es así, como un conflicto ontológico surge cuando se encuentran mundos múltiples y divergentes, con la posibilidad -pero sin la garantía- de fomentar relaciones mutuamente beneficiosas, y muchas de las veces destructivas. Con ello, Mario Blaser ha desarrollado un concepto de conflicto ontológico en relación con los conflictos ambientales, por lo que se necesita construir una ontología política. Lo que implicaría una ontología política de los conflictos ambientales sería:

En primer lugar, implica la cautela de no apresurarse demasiado a definir cuál es el conflicto. De ahí el uso de comillas alrededor de la palabra "ambiental". [...] En otras palabras, para algunas partes involucradas en el conflicto podría ser el medio ambiente, para otros no lo sabemos. Cuando nos enfrentamos a afirmaciones [...] que indican que para algunas partes las entidades y las relaciones en lo que está en juego podría no estar completamente abarcado por la noción de medio ambiente, entonces [...] nos enfrentemos a un conflicto ontológico [...] Entonces, allí se abre un camino que nos lleva a investigar qué son estos mundos reales, cómo se narran a sí mismos y el conflicto [...] En segundo lugar, es importante recalcar que no todos los conflictos que involucran indígenas los pueblos son conflictos ontológicos. [...] En efecto, tratar los conflictos como culturales o los conflictos de distribución de recursos podrían en muchos casos ser los más productivos y políticamente sensible de intervenir. En tercer lugar, la ontología política no se trata de proporcionar una historia más precisa de lo que está pasando (es decir, decir que en realidad estos son conflictos ontológicos y no

epistemológicos); la preocupación es más bien contar historias que se mantengan unidas, abriendo posibilidades para avanzar en el compromiso con el pluriverso. Esto es [...] la razón por la cual los reclamos [...] entre indígenas manifestantes y los no humanos que forman parte de sus territorios no deben ser tratados con la herramientas conceptuales modernistas usuales de las ciencias sociales. [...] (Blaser, 2013: 25)

En definitiva, un conflicto ontológico es un desacuerdo profundo que existe entre la naturaleza de lo que existe y cómo se conecta con el resto de las cosas. Esto debe ser entendido para lograr un mayor entendimiento de la realidad en un determinado territorio. Sin duda alguna, podría considerar que las distintas ontologías sociales nos ofrecen una amplia perspectiva de la existencia, al proporcionar una comprensión profunda de las prácticas, conocimientos y cosmologías que nos definen como seres.

Entonces, como resultado del análisis político del territorio, la intención en esta investigación es expresar los desacuerdos ontológicos involucrados en las relaciones de poder en el mismo contexto político del territorio. Las evidencias etnográficas muestran que existe una asimetría constante por referentes ontológicos por parte del Estado y los grupos mestizos que intentan normalizar su enfoque dominante frente a la ontología del territorio indígena sustentada en su carácter relacional.

Mi propuesta de análisis puede diferenciarse en diferentes niveles y frentes a partir de las narrativas indígenas sobre estas relaciones de poder en el territorio, dada la mirada indígena sobre estas relaciones de poder. De esta forma, es posible examinar las relaciones de poder y las relaciones políticas en un territorio en dos niveles diferentes, sea para para cada uno de los casos. En el primer nivel analizo el territorio desde un punto de vista “epistemológico naturalista” y en el segundo nivel lo examino desde un punto de vista “ontológico multinaturalista”.

El epíteto que refiere al punto de vista “epistemológico naturalista” se ha construido a partir de retomar uno de los cuatro modos de identificación o formas de entender la naturaleza que propone Descola; es decir, de acuerdo al modo de identificación naturalista, la composición del mundo se basa en la idea de que está compuesto por

entidades físicas o materiales separadas que interactúan entre sí y tienen propiedades individuales y esta forma de pensar es común en las culturas occidentales, donde hay una tendencia a dividir el mundo en categorías claramente establecidas. En tanto, el epíteto denominado punto de vista "ontológico multinaturalista" se ha diseñado en consideración a la propuesta del multinaturalismo de Viveiros de Castro, en la cual se manifiesta que cada cultura tiene su propia forma de entender la naturaleza, y por lo tanto no se puede reducir a una única visión. Esto significa que no hay una "naturaleza" objetiva y neutral, sino múltiples "naturalezas" creadas a través de prácticas culturales y significativas. El multinaturalismo destaca la importancia de la diversidad cultural y la necesidad de respetar las diferencias en la comprensión y gestión de la naturaleza. Esta teoría subraya que la realidad no es algo inamovible, sino que está construida por procesos culturales y sociales.

Respecto a los frentes de conflicto lo representan las diferentes situaciones y grupos de actores involucrados en estas relaciones políticas y de poder, como el Estado y los grupos mestizos ganaderos con los cuales las comunidades indígenas están en conflicto.

CAPÍTULO IV. METODOLOGÍA

4.1 Proceso y fases del trabajo de campo

El propósito puntual de estudio en esta investigación es de orden ontológico, más que epistemológico, en la generación de conocimiento dentro del ámbito de la antropología para replantear una aproximación teórico-metodológica de la categoría analítica de “territorio” en espacios habitados por comunidades indígenas tutunakú en la región de la Huasteca poblana, las cuales han denunciado un desencuentro por la implementación de proyectos de extracción de hidrocarburos y la presencia de una organización social mestiza que afectan la sociabilidad que los grupos indígenas sostienen con su entorno natural. Sin embargo, esta propuesta exigió un acercamiento metodológico particular en la descripción de este proceso social. A decir verdad, intenta ser una posibilidad en comprender una multiplicidad de formas de vida que desfigura la idea única de existir y de realidad.

Por añadidura, esta propuesta de investigación ha tenido una trayectoria por distintos entrecruces, los cuales tienen que ver con mi historia personal, académica y profesional que evidencia la red de relaciones en el mundo que me tocó habitar. Todo este cúmulo de experiencias, intereses y conocimientos han sido causa de mi aprendizaje en el complejo quehacer de la investigación cualitativa. En lo personal, mi actual formación académica se ha caracterizado por hechos drásticos: el fallecimiento de mi padre en el año 2019; el aislamiento social como consecuencia de la pandemia originada por el virus SARS-Cov2 en el año 2020; y, hace poco, la muerte de mi abuelo materno. Sin duda, estos acontecimientos han influido en la forma de contemplar la vida. En particular, mi padre fue crucial para mi persona. Soy hijo de un médico por vocación, pero de un revolucionario por convicción, además de haber estudiado Leyes y Filosofía, las cuales ejerció bajo una consigna de solidaridad y comprensión a favor de los desposeídos. En último término, el impacto sociopolítico por el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), a finales del siglo XX, me llevaron a estudiar Antropología Social. Hasta el día de hoy, esta disciplina, la considero un modo de vida que despertó

mi curiosidad continua por entender al “otro” —que es diferente a mí— en pensamiento, en acción y en existencia.

De tal forma, al terminar mis estudios de Licenciatura, me propuse en redireccionar mis intereses formativos en un posgrado. Mi reorientación intelectual fue marcada por conocimientos académicos que tenían como objetivo poner en práctica a la teoría antropológica. Tal es el caso de la antropología aplicada, del desarrollo y militante. Ello, me orilló en la búsqueda de un proyecto académico en donde pudiera realizar estas intenciones. Así, me convencí de que el programa de estrategias para el desarrollo agrícola regional es importante por sus alcances indispensables en el entendimiento de la vida colectiva en esos contextos. Esto me ha llevado a pensar que lo rural es social, pero lo social es relacional y desentrañar la relacionalidad de lo social es a través de una mirada ontológica de la realidad.

Así comenzaron a tomar sentido mis preocupaciones e intereses por el estudio de comunidades indígenas, las cuales, han sido violentadas sistemática e históricamente. En el pasado, por las acciones de sometimiento de una empresa colonial; y, por una violencia estructural por parte del Estado moderno actual. Esto ha implicado que el estudio de estas sociedades requiera cierto tacto para una supuesta intervención que busque una resolución a favor de esos grupos transgredidos por un pensamiento discorde a una realidad que le es propia, sustancialmente.

En este sentido, me permití conocer los contextos culturales de algunos pueblos originarios con un interés de investigación. En el caso de la licenciatura tuve la fortuna de trabajar con grupos ngigua en la mixteca baja en el sur de Puebla y hace poco en comunidades tutunakú en la Sierra de la Huasteca poblana al norte del estado. Mi interés ha sido analizar —en mayor grado— la constitución epistémica del mundo de estos pueblos originarios con perspectivas en torno a lo social, pero recientemente hacia la sociabilidad con su entorno natural.

A diferencia de otros colegas antropólogos e investigadores sociales, no tuve la coincidencia de heredar vínculos congénitos directos con estas poblaciones; sin embargo, no ha sido un impedimento para lograr generar conocimiento antropológico

respecto a ellas. Sin lugar a duda, esto no debe considerarse un requerimiento exclusivo para su entendimiento. Es decir, el ser o no ser nativo en poblaciones indígenas resulta indiferente como condición del trabajo etnográfico. Y la etnografía, como método invaluable para la antropología, me ha permitido visibilizar aquellos puntos de vista y temáticas previstas e imprevistas de una determinada realidad social y cultural.

El presente proyecto de investigación es resultado de las inquietudes y experiencias anteriormente comentadas, en dónde, la idea que había construido y el diseño de investigación previo a mi estancia en campo, se planteó en términos de un conflicto por la disputa territorial. Es claro que estas primeras aproximaciones al objeto de estudio comienzan a tener contexto a partir de la consulta de diversas fuentes documentales de información secundaria, cómo pueden ser referentes bibliográficos o hemerográficos, entre otros, que den cuenta de la problemática en cuestión. También he de mencionar que el interés por conocer las problemáticas territoriales está alejado de entender el conflicto social, cultural, político o ecológico desde una mirada amarillista o sensacionalista del mismo, sino conocer sus condiciones sociales que lo originan y lograr dar respuesta y respaldo a sectores sociales inermes por el propio aparato jurídico del Estado. Tampoco consistía en describir las secuelas del conflicto por la disputa del territorio, pues de manera implícita sabía que esto era factible y evidente; y, por lo tanto, debería considerarlo como un axioma, es decir, como el punto de partida del conflicto para un posterior análisis. Esto me lleva a concluir que la relevancia de la investigación radica en comprender las causas del conflicto y no sus consecuencias.

Los primeros recorridos en campo los realicé durante mi penúltimo y último cuatrimestre de cursos regulares del colegio con el fin de mantenerme ocupado mentalmente y no caer en depresión después del fallecimiento de mi padre, estos se realizaron entre los meses de junio y octubre del año 2019; y, en estos recorridos me di a la tarea de interrogar de forma aleatoria a integrantes de la población de la cabecera municipal a manera de sondeo para corroborar mi problema de investigación, el cual se había ya dispuesto a través de la revisión documental previa. Ya estando en terreno, parte de gente entrevistada —en efecto— me comunicaba la presencia de conflicto en el territorio. Sin embargo, también era de esperarse que, como en todo conflicto, existiera cierto matiz

en lo dicho por los sujetos de estudio. Por un lado, registraba narraciones que, aun cuando no negaban el problema, expresaban una inexistencia de un daño directo y evidente por la extracción de hidrocarburos en el municipio; por otro lado, estaban aquellos informantes quienes afirmaban sobre las repercusiones ambientales por la infraestructura de estos pozos petroleros en las comunidades y por lo tanto su inconformidad. A partir de estos resultados, pude determinar que la variación respecto a los relatos con los primeros informantes tenía que ver con la posición que mantenían respecto al objeto de estudio, esto es, respecto al conflicto en el territorio.

Al mismo tiempo —al organizar estos primeros datos superficiales en campo— me arrojaron información sobre un gradiente de consideraciones subjetivas que no solo tenía que ver específicamente con esos dos posicionamientos (los que mencionan que existe afectación y los que no) respecto a la problemática de la extracción de hidrocarburos, de esta forma se identificaron estas primeras percepciones sobre el problema. Detalladamente, se concluyó que algunas entrevistas a pobladores mostraron desconocimiento real de la problemática y posible conflicto a partir de la presencia de estos pozos petroleros en distintas comunidades del municipio. Otros manifestaron una posibilidad de la existencia de problemas, pero sin tener la certeza en qué condición. Algunos más lo consideraban como una actividad recurrente y, por lo tanto, no era un problema porque además algunos de ellos vivían alejados de los pozos que circundan en el municipio y la región.

Como parte de estas primeras exploraciones consideré conversar con las autoridades municipales, en donde no tuve la oportunidad de hacerlo directamente con el presidente del municipio, pues se encontraba haciendo recorridos de trabajo entre algunas localidades; sin embargo, pude hacerlo con personal de la Secretaría del ayuntamiento, en donde sus declaraciones mostraban hermetismo y un supuesto desconocimiento de la problemática, lo cual suponía que podría ser una actitud por “no tratar” esos asuntos con un foráneo como yo. A pesar de todo, ese supuesto desconocimiento y hermetismo no tenía que ver con mi suposición, sino con una acción clara para no generar mayor expectativa pública por la dimensión del problema que adquiriría el municipio y, por lo tanto, el impacto en los otros niveles de Estado; en donde, el actual gobierno federal se

había comprometido a no realizar este tipo de actividades extractivas que son consideradas dañinas ecológicamente. Esto pude corroborarlo cuando regresé de campo, y fue a través de medios electrónicos de comunicación que publicaban que dos meses antes de mi estancia en Pantepec ocurrió una intoxicación generada por la extracción de hidrocarburos no convencionales en la comunidad del ejido El Tablón en la que se vio afectada una parte considerable de la población, lo que llamó la atención y atrajo a medios de comunicación regional y estatal para hacer un reportaje de dicho accidente sucedido en la operación de una plataforma en donde se utilizaba la extracción de hidrocarburo por medio de la técnica de la fracturación hidráulica o fracking.

En este momento preliminar, el tratamiento de la información recogida en campo me obligaba a trasladarme a la comunidad que recientemente había padecido este atropello socio-ecológico, y en donde la noticia corroboraba la presencia de esta técnica de extracción de hidrocarburos que para muchos no había certeza de su implementación, al menos, en el estado de Puebla. Por otra parte, una de las noticias nacionales e internacionales que circulaba a finales del año 2019, era la propagación desmedida de la enfermedad viral respiratoria —curiosamente provocada por la interacción entre el mundo social (el hombre) y el mundo natural (animales)— el cual se denominó SARS-Cov2 o Covid-19. Si he dicho “curiosamente” es porque la problemática que se presentaba en Pantepec también partía de una referencia entre sociedad y naturaleza. Desafortunadamente, para principios del año 2020 este virus desencadenó una pandemia que obligó a un periodo de cuarentena y aislamiento social que parecía poner fin o al menos imposibilitaría el curso de mi investigación y su posible culminación.

A partir de ese momento la vida parecía estar en pausa, pero solo era mi percepción errónea porque las dinámicas sociales son inagotables, el mundo urbano y de las ciudades y los “otros mundos” rurales, campesinos e indígenas no podían parar porque eso significaría el término de su coexistencia. En el mundo occidental, esto se podía evidenciar en la actividad inmediata por la búsqueda y producción de una vacuna que frenara la propagación mortífera provocada por el virus; además, en las ciudades, la actividad comercial debía permanecer sin excepción para el mantenimiento de las mismas urbes, incluyendo un presupuesto del erario para la inversión en investigación y

el pronto hallazgo del antídoto a la infección; de igual forma, era necesario el consumo de alimentos de estas personas ciudadinas, etc. Para el caso de los “otros mundos” no occidentales, su participación era obligatoria para el mantenimiento de las ciudades y, por lo tanto, no solo era indispensable para la producción de alimentos sino para la continuidad social en la reproducción de su propia vida colectiva. Así me di a la tarea de seguir trabajando mi proyecto de investigación desde casa, en donde las tecnologías de la información y la comunicación se pusieron a la orden del día, haciendo uso de ellos para realizar una investigación documental exhaustiva, así como la aplicación de técnicas que comenzaron a tomar sentido y práctica desde la investigación cualitativa como lo es la “etnografía digital”. Me puse al pendiente de las redes sociales que hacían referencia a la problemática del fracking en Pantepec. Me incorporé como miembro de grupos que hacían activismo en contra de esta actividad extractiva. Sin duda, fue información valiosa que seguía fortificando mis antecedentes de investigación, sin embargo, seguía sin tener acercamiento a informaciones directas de la gente afectada, ya que es bien sabido que el acceso a estos dispositivos móviles, además del acceso a una red informática como el internet no está al alcance de las comunidades indígenas.

Para inicios del año 2021, la exigencia académica y administrativa del Posgrado me solicitaba tener un anteproyecto sólido respecto a mi problema de investigación, sin embargo, no tenía elementos consistentes que sustentaran la temática del conflicto territorial, y esto me llevó a suspender mi estancia en el posgrado por cuatro meses. Días después, un tanto contrariado por lo acontecido me dispuse a realizar mi estancia en las comunidades sabiendo que la “nueva normalidad” permitía incorporarse a las actividades cotidianas, pero con protocolos de seguridad muy estrictos. Fue a partir del mes de abril de ese año que retome mi trabajo de campo “presencial”; la interacción parecía ser más complicada de lo habitual, normalmente al antropólogo se le recibe en la comunidad bajo estrictas reservas, pero en ese momento con la pandemia fue mucho más evidente. La ventaja que tenía a mi favor era que el ejido del Tablón evidenciaba cierta organización y movilización social que denunciaba lo acontecido en el año 2019, y así fue como llegué con quien considero, actualmente, algo más que mi informante clave. Y una fortuna más a mi favor es que mi informante era bilingüe. Después de conocer el problema técnico

del fracking en el ejido con consecuencias en lo social y comunitario, pude percatarme que gran parte de lo que me relataba era una mezcla de sucesos y hechos que implicaba este conflicto en la comunidad, en el cual mantenía un discurso que hacía referencia a una condición de simetría entre las cosas, la naturaleza, los objetos, y las personas o los sujetos, los cuales se estaban viendo afectados por esta nueva forma extractiva de hidrocarburos que representa el fracking. Y para mí, esa información comenzaba a despistarme hasta cierto sentido, pero sin interrumpirlo tomaba nota de todo lo que se me comentaba.

Después de ello —y de acuerdo con lo que comúnmente hace un antropólogo con sus notas de campo y observaciones— comencé a interpretar bajo un marco epistemológico para darle coherencia a aquello que me había desorientado analíticamente. También me era claro en ese momento, que me estaba adentrando en una comunidad indígena que era poseedora de una “visión del mundo” y “creencias”, por lo que teniendo esto en cuenta mis primeras notas tendrían “sentido”. Posteriormente, me desplace hacia la cabecera municipal y otras localidades, pues había establecido y dejado contacto con algunos informantes en mis primeros recorridos. En ese momento, quería corroborar mi “coherencia epistemológica” de lo que me había dicho el informante en la comunidad del ejido El Tablón. Mis preguntas estaban diseñadas para orillar a estos informantes a lo que yo quería escuchar, pero algunos de ellos mencionaban que realmente no se trataban de “creencias”. Esto me llevó a insistir que debía corroborar mis datos etnográficos sobre lo que escuchaba, sobre como “creían” o “imaginaban” la realidad respecto a cómo “verdaderamente” y “científicamente” es la realidad. Así fue como regresé a el Tablón y estaba decidido a aclarar aquellas “tergiversaciones” de mis informantes. Por enésima ocasión se mantenía firme toda explicación que evidenciaba una continuidad entre —lo que desde el pensamiento occidental moderno ha intentado separar— la Naturaleza de la Cultura y que la antropología como ciencia social intentó suavizar, además de que era un asunto que parecía resuelto con la teoría estructuralista de Levi-Strauss, en donde, el autor afirmaba el paso del ámbito de la naturaleza hacia la cultura a través de las normas culturales sobre el incesto.

Regresando de campo, y después de reflexionar sobre mi información en campo, tenía dos opciones para enunciar y sustentar mi planteamiento del problema de investigación. Uno era el sobreponer la epistemología científica, purificando mis datos, y abordar desde una perspectiva habitual el conflicto territorial; o, bien, replantearlo en consideración de mis hallazgos en campo. Finalmente opté por lo segundo. Sin embargo, parecía ante mí otra dificultad, y esta era que requería un marco teórico que respaldara mis datos etnográficos. Me quedaban escasos días para retomar el posgrado y necesitaba mínimamente un bosquejo de mi investigación. Nuevamente hice uso del internet para explorar detalladamente algunos trabajos que dieran cuenta en la similitud de mi información en campo. Todos los buscadores académicos me arrojaban resultados sobre “cosmovisión” como categoría de análisis en contextos indígenas, y esto me sugería acomodar mis primeros datos etnográficos a un gran costal donde se han acumulado las distintas “percepciones de una sola realidad”, y que finalmente es un concepto que no da pie a demostrar las particularidades ontológicas sino representaciones sociales cambiantes que cada grupo cultural hace respecto a su entorno natural, lo que forzaba a acomodarme en este modelo teórico. También, me llevaba a considerar que desde la conceptualización de mis datos etnográficos a partir de la noción de “cosmovisión” era inoperante en dos sentidos. Primero el análisis del conflicto territorial desde la “cosmovisión” no resolvería ni explicaría dicho conflicto puesto que, si consideramos que la “cosmovisión” es una percepción distinta —entre muchas otras— de la realidad, esto le permitiría al Estado y a las empresas petroleras justificar sus iniciativas y por lo tanto no se consideraría la existencia de un conflicto, pues los recursos naturales son compartidos, pero con una representación distinta. Y segundo, pude haber considerado a la “cosmovisión” solo como ese bagaje o condición folclórica que a muchos nos parece curioso o fantástico.

En seguida, expandí mi búsqueda hacia literatura etnográfica fuera del contexto de México en donde encontré los trabajos etnográficos que se hicieron en la Amazonía, especialmente por parte de los antropólogos Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro quienes comenzaban a problematizar la forma en la que la antropología ha interpretado las formas de vida de sociedades amerindias, dentro de un movimiento

intelectual que se había gestado bajo la etiqueta del “giro ontológico”. Es importante mencionar que antes de tener acceso a este material bibliográfico, mi propuesta para aproximarme en el análisis del objeto de estudio, lo estaba considerando desde perspectivas que mantienen un estatus como disciplinas que últimamente están aportando en la construcción de conocimiento para entender las asimetrías en las cuales se encuentran las poblaciones rurales como es el caso de la geografía crítica, la ecología política, el pensamiento decolonial, la sociología de los movimientos sociales o los “buenos vivires”; sin embargo, consideré que mis datos etnográficos hasta el momento los estaría obviando u omitiendo en los alcances de mi investigación.

Ahora bien, la propuesta ontológica resulta ser un análisis con una característica flexible, en donde algunos autores lo consideran más como una “apertura” que un “giro” ontológico, para mirar de forma única y darles un contenido diferenciado a nuestras investigaciones a través del trabajo de campo. Sin duda alguna, este enfoque me ha permitido no solo reflexionar sino adecuar mi análisis que implica el territorio y las territorialidades indígenas que se encuentran en conflicto con una ontología no indígena como lo es el Estado o grupos mestizos.

De regreso al posgrado, la investigación comenzó a tomar rumbo en tanto mantenía un encuadre entre los datos etnográficos y las categorías de análisis que proporciona el enfoque ontológico desde la antropología. Así, decidí analizar el territorio a partir de considerar a las ontologías como el tamiz por el cual podría desentrañar las particularidades del conflicto que, necesariamente, interviene la relacionalidad de prácticas, subjetividades e intersubjetividades entre los entes existentes —que desde una epistemología de occidente consideramos como naturaleza o paisaje natural— que son propios de la comunidad tutunakú, y los cuales me fueron referidos en el trabajo de campo. A partir de ello, he considerado describir a estos espacios indígenas —que no solo han sido experimentados sino experimentados— como territorios relacionales.

Efectivamente, el trabajo de las ciencias sociales —y específicamente en la antropología— consiste en demostrar las distintas formas en cómo nos relacionamos con nuestro entorno creando “mundos” distintos y formas de acceder a la realidad que para

algunas epistemes o disciplinas occidentales resulta inaccesible. Por ejemplo, en el caso de la psicología clínica o social le resulta inverosímil como los sueños carecen de contenido “real” sobre aquellas experiencias que llevan a cabo determinados soñantes en comunidades no occidentales. Siguiendo con este ejemplo, las “visiones oníricas” para las comunidades indígenas determinan la organización cívico-religiosa que argumenté en mi tesis de licenciatura (ver Lozano, 2009) como mecanismo legítimo y verídico en la designación del futuro cargo en la comunidad. En este sentido, podemos decir que el presente estudio busca evidenciar la articulación simétrica entre naturaleza, sociedad y cultura como componentes inherentes en la dinámica territorial y territorialidades indígenas tutunakú.

Mis siguientes estancias en campo que realicé entre los meses de julio a octubre de 2021 y los meses de enero a marzo de 2022 me permitieron precisar y delimitar la problemática en el municipio y la región; de igual forma, permitió reformular las preguntas y objetivos de la investigación, así como determinar las propiedades que se hacen presentes en la forma en la que se concibe la construcción de la sociabilidad en estos territorios. Es así como se hace hincapié en que este trabajo de investigación ha permitido desarrollar una propuesta teórico-metodológica respecto a la categoría de territorio desde una consideración de la ontología en el campo antropológico.

En distintas fases de trabajo de campo, la investigación se ha propuesto y diseñado bajo determinados materiales para la recolección de datos durante la estancia y trabajo en campo que permitirán hilar una conexión teórica-metodológica, como se ha expuesto anteriormente, en la búsqueda de la comprensión total de la problemática social.

De este modo, la investigación busca como objetivo central conocer, desde la perspectiva ontológica y política, la construcción del territorio tutunakú como mecanismo de resistencia y defensa frente a la intervención del fracking, así como las dinámicas político-económicas que respaldan a esta actividad extractiva. El trabajo de campo se ha realizado por medio del análisis de la vida cotidiana, las prácticas y representaciones cognitivas en torno a la comunidad, todo esto a partir del trabajo riguroso de la etnografía, la utilización de la observación participante, entrevistas y grupos focales, así como

algunos sondeos primarios. La información se ha recabado a través de informantes clave, así como integrantes de organizaciones no gubernamentales y de igual forma con dependencias gubernamentales.

Las fases de investigación las realice en dos momentos con propósitos y técnicas de investigación específicas que han permitido la colecta de datos etnográficos para la descripción y construcción del objeto de estudio. El primero, corresponde al periodo de agosto de 2019 en la cabecera municipal de Pantepec, el cual corresponde al primer recorrido y reconocimiento del lugar con la aplicación de técnicas como cédulas de observación, sondeo y encuesta sobre el problema de investigación; y, el segundo, se retomó en tiempos de postpandemia en los meses de junio-agosto de 2021 en el ejido del Tablón y comunidades aledañas como Ameluca, la junta auxiliar de Mecapalapa, y la cabecera municipal de Pantepec, y con estancias permanentes en el año 2022, principalmente con la aplicación de herramientas propias del método etnográfico para una mayor precisión y profundidad en el conocimiento del objeto de estudio.

4.1.1 Primera fase (acercamiento al problema de investigación)

Este primer acercamiento al objeto de estudio partió de las siguientes preguntas: ¿Cuál es la relación de dominio existente en la tríada Mercado energético-Estado-Territorio? ¿Cuáles son los argumentos de oposición de comunidades indígenas totonacas? ¿Cuál ha sido el avance del sector petrolero en el municipio y la región? ¿Cuáles son los parámetros en el conocimiento del funcionamiento y extracción de los pozos petroleros en el municipio? Y ¿Qué tipo de afectaciones existen en las comunidades a partir de la presencia de pozos petroleros en el municipio?

La primera estancia en campo se realizó en el verano y otoño de 2019 y se llevaron a cabo sondeos, recorridos y caminatas por las calles principales y lugares públicos de la cabecera municipal, así como entrevistas informales para recabar información que diera cuenta de la problemática a investigar.

Las entrevistas que se obtuvieron fueron con pobladores en el municipio, además de una conversación informal con algunos servidores públicos del cabildo, así como una plática con la titular de la Dirección de educación y cultura del municipio; asimismo, apliqué

cédulas de observación mismos que arrojaron reseñas y referencias sobre la organización comunitaria en la cabecera municipal y de los distintos grupos indígenas que cohabitan en la región. En este primer momento, el trabajo de campo se concibió como un estudio exploratorio y descriptivo, los cuales me permitieron identificar ciertas categorías analíticas e ir las describiendo, aunque de manera somera, respecto al tema de estudio. El enfoque fue cualitativo que proporciona la congruencia en descubrir, pero de igual forma el cómo se construye e interpreta la realidad en estas comunidades.

4.1.2 Segunda fase (Trabajo de campo en el espacio de estudio)

Las preguntas que guiaron esta fase de investigación se delimitaron con la información recolectada anteriormente, logrando focalizar a la zona afectada en el municipio, teniendo lo siguiente:

¿Cuáles son los componentes ontológicos que se apelan en la construcción del territorio tutunakú de Pantepec en la defensa de las implicaciones de la extracción de hidrocarburos que permiten su continuidad de su realidad social? Así como, ¿Cuáles son los elementos del “paisaje natural” que resultan ser un conflicto en el territorio de comunidades indígenas en Pantepec? Y frente a esto ¿Cuál sería su modelo de análisis interpretativo? De igual forma, ¿Cómo se expresan las relaciones de poder entre las distintas ontologías en conflicto? Y ¿Existen o no elementos para la reestructuración territorial en estas comunidades a partir de estas disputas?

El método y técnica que se utilizó en esta fase fue el etnográfico con una estancia permanente en la comunidad, así como los instrumentos de investigación aplicados fueron la observación participante, entrevistas abiertas y semiestructuradas. Esto se logró por medio del alojamiento ofrecido por la familia de uno de los informantes clave. Se realizaron recorridos dentro de la comunidad para enrolarse no solo en las actividades cotidianas sino en relacionarse con las acciones acometidas por los pozos y plataformas operantes en el ejido y circundantes a la población.

En relación con la pregunta rectora planteada de la investigación, también se elaboraron entrevistas a especialistas rituales, conocidos como *curanderos* por los pobladores tutunakú; así como conversaciones con los abuelos de la comunidad. Asimismo, se

realizaron visitas y entrevistas a otros informantes en distintas localidades aledañas, además de la junta auxiliar. Finalmente se logró una entrevista con un servidor público del ayuntamiento en la cabecera municipal, encargado de los asuntos agrícolas y pecuarios del municipio. Para ello, se hizo uso de instrumentos para la sistematización y organización de los actores sociales, es decir informantes clave para la descripción y entendimiento del fenómeno social. De la misma forma se diseñó una matriz de actores para identificar todo componente social que se predispone en este tipo de conflictos; además, nos permitirá conocer sus motivaciones e intereses de cada uno de éstos. A la par, se diseñó otro modelo de, que se le ha denominado como matriz de conflicto, en el cual se pretende comparar y relacionar los puntos de encuentro y desencuentro de los actores sociales.

4.1.3 Tercera fase (Profundización en el entendimiento del objeto de estudio)

Esta fase de campo fue crucial para la colecta de información que permitiera cumplir con los objetivos y propósitos de la investigación a partir de las preguntas de investigación que se establecieron previamente y que se han enunciado en un apartado anterior (ver sección Planteamiento del problema, *preguntas de investigación*).

En esta fase me propuse a explorar con mayor detalle cuales son los referentes o los componente de la ontología y conocimiento tutunakú, por ello, metodológicamente se centró en recolectar los mitos, así como las narrativas orales de esta comunidad indígena en distintas localidades del municipio de Pantepec. Algunos de los mitos que se recabaron como registros etnográficos fueron los referentes a los *Dueños* del agua, lluvia, sol, viento y maíz; mismos que se han considerado narrativas y evidencias *verdaderas* que se muestran como hechos completos de una historia sostenida en el territorio.

4.2 Esquema metodológico de la propuesta analítica del “territorio relacional”

La propuesta metodológica del territorio relacional consiste en analizar y considerar la relación entre los seres humanos y no-humanos en la construcción del territorio, esta metodología creativa intenta diferenciarse de las metodologías tradicionales cualitativas sustentadas en la hermenéutica, la antropología interpretativa y el interaccionismo

simbólico, ya que no se enfoca exclusivamente en la interpretación de la realidad social, sino que se centra en la producción y la creación del territorio.

Esta propuesta metodológica busca superar la dicotomía entre sujeto y objeto y comprender el territorio como un conjunto de relaciones. De acuerdo con Latour (2018) la perspectiva ontológica dentro de los estudios de la ciencia y la tecnología implica “una vuelta a las cosas mismas”, es decir, poner atención minuciosa a las cosas y los seres que conforman el mundo y no centrarse únicamente en las interpretaciones que hacemos de ellos. De esta forma, en la búsqueda de la conformación del territorio se busca comprender cómo todo este cúmulo de relaciones que se construyen y transforman a lo largo del tiempo.

La metodología sugerente para el análisis del territorio desde la ontología social parte de considerar el siguiente procedimiento: Inicialmente, se buscó identificar y describir las diferentes ontologías en el territorio tutunakú; en seguida, se procuró comparar y contrastar las diferentes ontologías sin asumir que exista una más válida o verdadera, sino que hay diferentes formas de *ser* y de *conocer* el mundo. Finalmente, se logró explorar las posibilidades de traducción entre las diferentes ontologías reconociendo sus diferencias y puntos de conflicto.

4.2.1 Selección de informantes y muestra

La población de estudio es referida a la comunidad indígena tutunakú y los distintos actores sociales que interactúan en su territorio, tales como los agentes estatales, las empresas extractivas, los grupos mestizos y las organizaciones no gubernamentales. Por otro lado, la muestra fue seleccionada mediante un muestreo intencional, considerando la diversidad de actores y sus diferentes posiciones respecto al conflicto ontológico; y, este muestreo intencional o por conveniencia me permitió seleccionar a los informantes según el criterio o disponibilidad en relación con los objetivos y las limitaciones de estudio. Consecuentemente, se hizo uso de un muestreo por bola de nieve o encadenada, ya que me permitió seleccionar a los informantes a partir de las recomendaciones o referencias de otros informantes previos o conocedores del contexto de estudio.

Respecto a selección de informantes se hicieron uso de los siguientes criterios. Primeramente, se consideró el criterio de representatividad. Este respecto a las diferentes ontologías, el cual fue importante para conocer como los diferentes grupos o sectores tienen una forma de experimentar y relacionarse con el territorio, en este caso el de los tutunakú, mestizos y ganaderos, así como las entidades gubernamentales. El segundo criterio importante fue el de conocimiento profundo y actualizado. Este criterio fue importante para conocer el aporte de información relevante y veraz sobre el concepto de territorio, así como las relaciones entre los diferentes seres o entidades que lo habitan, además de conocer los conflictos o tensiones que se generan entre las diferentes ontologías.

4.2.2 Técnicas e instrumentos de recolección de datos

En la presente investigación se han propuesto y diseñado algunos materiales para la recolección de datos durante la estancia y trabajo en campo que permitirán hilar una conexión teórica-metodológica, como se ha expuesto anteriormente, en la búsqueda de la comprensión total de la problemática social.

El análisis se enfoca en el territorio ocupado ancestralmente por grupos indígenas tutunakús, que ahora se ven acechados por prácticas extractivas permitirá precisar un marco analítico sobre la construcción de las identidades para la defensa de los territorios indígenas ante los intereses del Estado en vínculo con actividades productivas-extractivas encaminadas en impulsar el sector industrial que desarticula y atenta en contra del modo de vida de estos espacios indígenas y rurales.

De igual forma, se diseñaron instrumentos para la sistematización y organización de los actores sociales, es decir informantes clave para la descripción y entendimiento del fenómeno social. Para ello, se diseñó una matriz de actores para identificar todo componente social que se predispone en este tipo de conflictos; además, nos permitirá conocer sus motivaciones e intereses de cada uno de éstos. A la par, se diseñó otro modelo que se le ha denominado como matriz de conflicto. En este se logrará comparar y relacionar los puntos de encuentro y desencuentro de los actores sociales y poder ubicar posibles nodos interculturales para la solución del posible conflicto.

Particularmente, los instrumentos utilizados para la recolección de datos etnográficos se enlistan a continuación:

- i. Observación participante, esta me permitió conocer de manera directa las prácticas y relaciones sociales en el contexto del territorio y la comunidad, el acercamiento y participación en las actividades cotidianas de la comunidad, así como las visitas a lugares clave en la región y en el territorio como la participación de eventos rituales y festividades permitió una comprensión de la realidad tutunakú.
- ii. Entrevista abierta o semiestructurada, a través de estas se logró recoger información detallada acerca de las experiencias y puntos de vista de los miembros de la comunidad en relación con el territorio, así como la extracción de recursos y los conflictos con otros grupos, además de la importancia de las entidades animadas en su territorio.
- iii. Grupos de discusión, mismos que me permitieron reunir a determinados miembros de la comunidad tutunakú en un solo espacio para discutir y debatir temas específicos y relacionados con el territorio y su Cosmo-onto-gonía; de esta forma, se obtuvo información valiosa sobre las perspectivas colectivas además de la toma de decisiones y dinámicas de poder y conflicto.
- iv. Análisis documental o audiovisual, me permitieron acceder a fuentes secundarias o complementarias sobre el contexto histórico social y político de la región y el municipio, así como de las ontologías que estaban en disputa;
- v. Análisis comparativo que permitió identificar las similitudes y diferencias entre las diferentes ontologías y por supuesto sus implicaciones prácticas y políticas en el territorio.
- vi. Análisis reflexivo o crítico que me permitió reconocer mis propias mis propias preconcepciones y posicionamiento frente al tema de investigación.

Por otra parte, el conocimiento y aprehensión del objeto de estudio en plenitud se conseguiría a partir de la interlocución con los sujetos de estudio. De acuerdo con las

características de la problemática y su complejidad de este fenómeno social, es importante privilegiar la aplicación de métodos y técnicas cualitativas como lo fue la etnografía, los grupos de discusión y la entrevista a profundidad. Principalmente, los quehaceres del método etnográfico nos “presentan un retrato vivido de los más variados aspectos de una cultura: economía, organización social y política, sistema religioso y de creencias médicas, formas de socialización de los jóvenes, tratamiento de los ancianos, vínculos con la naturaleza, relaciones con otros grupos culturales, arte, tecnología, etcétera” (Guber, 2005:26). Siendo así que, la etnografía, se propone a demostrar los valores, creencias o motivaciones que los individuos interpretan en su particular modo de vida.

En relación con la utilidad de los grupos de discusión para el manejo e interpretación de datos de campo representa una situación de interacción dentro de un grupo sobre tópicos provistos por el investigador (Morgan, 1988) siendo una técnica útil tanto para la recolección de datos como para integrar otros métodos cualitativos.

4.2.3 Trabajo de campo en localidades del municipio

Las exigencias de investigación obligaron a buscar información necesaria fuera de la comunidad del Tablón, consiguiendo entrevistar a otros informantes clave, siendo algunos abuelos y un curandero en la localidad de Ameluca; conjuntamente logré conversar con habitantes de la junta auxiliar de Mecapalapa y autoridades de la cabecera municipal, los cuales contribuyeron en el cumplimiento de los objetivos de la investigación.

Algunos de los temas obtenidos en estas conversaciones corresponden a los siguiente:

Con los curanderos,

- a. La importancia de la labor del curandero en territorio tutunakú
- b. “el costumbre” como sentido de comunalidad entre entidades humanas y no-humanas.
- c. “el costumbre” y su eficacia para resolución de conflictos socio-comunitarios.

- d. Con los funcionarios,
- e. La existencia de afectaciones de la extracción de hidrocarburos en el trabajo agrícola
- f. El apoyo a la producción agrícola del municipio
- g. La importancia y valoración de los conocimientos tradicionales y forma de vida de comunidades indígenas presentes en el municipio.

Con otros informantes, habitantes de estas localidades,

- a. Las condiciones políticas y sociales en la junta auxiliar.
- b. Las condiciones en el comercio agrícola de las comunidades colindantes a la junta auxiliar.
- c. Los servicios administrativos, comerciales, financieros y recreativos de la junta auxiliar.

Se realizaron entrevistas con la utilización de la técnica de cadena y la colecta de información por el concepto de saturación. Los informantes clave fueron determinados por criterios que proporcionaban, con mayor profundidad, evidencias discursivas del objeto de estudio.

En respuesta a los objetivos del trabajo de investigación se realizó el procedimiento siguiente como respuesta a la caracterización de los informantes:

- Las entrevistas a los informantes clave, en relación con la defensa del patrimonio natural, se seleccionaron dentro de una unidad observable o de análisis mayor representada en las familias; siendo elegido aquel integrante que mantiene, permanentemente, contacto con otros miembros de la comunidad que mantienen un estatus activo y proactivo en la gestión y difusión de información para la defensa del territorio a causa de la presencia de plataformas extractivas de hidrocarburos en el poblado.

- Respecto a los informantes clave que permitieron recabar gran parte de la oralidad en relación con su *Cosmo-onto-gonía* y estilo de vida, y así obtener información efectiva fueron los abuelos que aún encabezan las familias de la comunidad.
- Parte de otra muestra de informantes clave fueron los curanderos como informantes poseedores de conocimiento ancestral en la comunicación con entes anímicos como lo son los ancestros o antepasados, así como entidades consideradas dueños de la vida expresados en “los costumbres” en diferentes ámbitos y expresiones cruciales y propios para un entendimiento del territorio tutunakú.
- Otro tipo de informante clave fueron los servidores públicos de la cabecera administrativa, entre ellos, el encargado de fomento agrícola del municipio; además, de algunos pobladores de localidades aledañas al ejido del “Tablón” y junta auxiliar.

De acuerdo con el muestreo y clasificación de informantes anteriormente expuesto se obtuvieron datos etnográficos en los siguientes niveles discursivos:

- a. Antecedentes de la extracción de petróleo e hidrocarburos en el municipio
- b. La implementación de la fracturación hidráulica en el tablón
- c. El aparato jurídico legal en el amparo y beneficio del fracking
- d. La organización social frente al fracking en la comunidad
- e. La composición e importancia de la economía agrícola en el ejido
- f. Las implicaciones de la configuración política en la comunidad
- g. Genealogía del conflicto en la composición del territorio
- h. Cosmo-onto-gonía del territorio tutunakú
- i. Vida comunitaria

Parte de estos datos etnográficos se consiguieron en campo con informantes clave en distintos momentos en mi estancia de campo entre los años 2020 a 2022, particularmente por motivos laborales que algunos de ellos tienen fuera de la comunidad pero que,

finalmente, se lograron gracias a la agenda coordinada y comunicación constante que se tuvo con los mismos. Esta información ha permitido elaborar una caracterización puntual del territorio tutunakú de Pantepec desde la perspectiva ontológica y entender las dinámicas sociales que permiten hacer frente y resistir en contra de estas actividades extractivas y otras más de carácter político-social.

4.2.4 Análisis de los datos etnográficos

Para el análisis de la información obtenida de los distintos actores sociales con los cuales se dialogó a profundidad. Para analizar la respuesta de los informantes se utilizó un enfoque crítico que tomó en cuenta los marcos teóricos propuestos en la investigación y para ello se siguió una metodología rigurosa y bien definida que garantizarán que esos resultados sean confiables y válidos. Para ello se realizó lo siguiente:

- a) Se transcribieron las entrevistas de forma textual y fidedigna, respetando el lenguaje y el estilo de los informantes sin omitir o modificar alguna de las partes de sus discursos y narrativas respecto a los conflictos en el territorio.
- b) Se realizó una codificación de las entrevistas de forma temática y analítica, de tal manera que se identificaron las categorías que emergieron de los informantes, además de las relaciones o vínculos que se establecen entre ellos.
- c) Se elaboró una interpretación de cada una de las entrevistas de forma crítica y reflexiva; en donde, se buscó comprender el sentido y la relevancia de las respuestas de cada uno de los informantes respecto a sus ontologías, así como sus implicaciones o consecuencias que derivan de ellas.

El enfoque metodológico permitió realizar un mapeo de los diferentes actores y redes que influyen en la toma de decisiones sobre el territorio además se realizó un análisis de las narrativas y prácticas de estos diferentes actores tanto humanos como no humanos para identificar sus perspectivas y sus ontologías. Para el manejo de los datos etnográficos, en su conjunto y su posterior sistematización y análisis, se elaboró lo siguiente:

- a) Se realizó un análisis de contenido para identificar los temas principales en las respuestas de los informantes, además de que esto implicó la identificación y codificación de los patrones temáticos.
- b) Se diseñó un análisis de redes a partir del modelo analítico del *Territorio Relacional (TR)* considerando la identificación de las relaciones sociales entre los informantes y otras entidades involucradas en la actividad extractiva en la comunidad. De esta forma se pudo examinar cómo los diferentes actores en la comunidad están conectados y como estos patrones de conexión pueden influir en la actividad extractiva.
- c) También, se elaboró un análisis de ensamblajes, los cuales permitieron analizar cómo las entidades humanas y no-humanas se combinan para conformar la práctica territorial en defensa de la actividad extractiva en la comunidad.
- d) Finalmente se realizó un análisis crítico. Esto implicó cuestionar los marcos teóricos y las suposiciones subyacentes en la investigación. Se pudo analizar cómo la respuesta de los informantes confirma ciertos supuestos teóricos previos que resultaron ser útiles para ampliar la comprensión de los conceptos ontológicos y sociales que se están explorando.

Particularmente, el análisis crítico me permitió reflexionar sobre las limitaciones de los conceptos y teorías utilizadas además de repensar ciertas posibilidades en la problemática en cuestión. En primer lugar, es importante reconocer que las respuestas de los informantes no se tomaron como una simple fuente de información sino como una expresión de una forma particular de conocimiento que se deriva de su relación con el mundo. Es así como el análisis debe ir más allá de la mera interpretación de las respuestas y debe considerar su contexto social, cultural e histórico, así como las diferentes relaciones y agenciamientos que configuran el territorio y la realidad social.

En segundo lugar, se tomaron en cuenta los enfoques teóricos de la investigación con perspectiva ontológica que permitió conocer la red de relaciones y conexiones entre humanos y no-humanos, en donde los límites entre lo social lo cultural y lo natural son borrosos y se superponen. Por lo tanto, el análisis de las respuestas de los informantes

consideró esta complejidad y se buscó identificar los diferentes actores, agencias y ensamblajes que configuran la realidad social.

En tercer lugar, fue importante considerar la dimensión ontológica y epistemológica de las respuestas de los informantes en donde las respuestas no sólo me proporcionaban información sobre la realidad social, sino que me permitieron entender cómo los informantes construyen el mundo y cómo se relacionan con él. Entonces, el análisis identificó los diferentes modos de existencia y ontologías subyacentes a las respuestas de los informantes, de igual forma que las implicaciones epistemológicas y políticas de estas ontologías.

Finalmente, no se buscó confirmar hipótesis preconcebidas, más bien el análisis debe permitir la emergencia de nuevas preguntas y posibilidades y estar dispuesto a revisar y cuestionar las suposiciones teóricas y metodológicas previas o iniciales relacionadas con el tema de investigación.

4.2.5 Control y validez de la investigación

Es a partir del paradigma interpretativo crítico dentro de la metodología social cualitativa del que parte esta investigación, en consideración a los principios y vigilancia no solo epistemológica sino ontológica que le concedió rigurosidad, siendo así como se establecieron las características del objeto de estudio. Esto implicó la exigencia, propia del paradigma, en construir un método que garantizara la validez de la investigación.

Por lo tanto, desde una perspectiva ontológica y antropológica, la idea de un "criterio de validez" para argumentar la relación entre lo humano y no-humano no se enfocaría tanto en la validación científica en términos de objetividad y medición, sino más bien en el reconocimiento de la realidad y la subjetividad de la relación entre los humanos y los no-humanos. Es decir, la validez de la relación no se midió a través de la objetividad de la ciencia en términos genéricos, sino por medio del entendimiento y reconocimiento de la relación simétrica entre humanos y no-humanos. Y esto es porque, intentar validar la relación entre humanos y no-humanos a través de un método científico que se basa en la separación sujeto-objeto no comprendería la relación como una interacción simétrica entre entidades animadas y no-animadas. También, es importante destacar que la

postura ontológica en la antropología reconoce la existencia de una realidad que va más allá de lo que puede ser objetivado por el método científico convencional. En este sentido, no se trata de "sustituir" el criterio de validez científico, sino de reconocer sus limitaciones y de buscar otros enfoques para comprender la relación entre el ámbito de lo que se considera como humano y no-humano. Así, la perspectiva ontológica enfatiza la importancia de la experiencia vivida y de las relaciones simétricas *en* y *con* el territorio, en busca de una comprensión más profunda de la experiencia de los actores involucrados y de las relaciones simétricas que se establecen entre ellos.

En consecuencia, no se debe buscar una validación científica de la relación humano-no humano, y para ello se debe hacer uso de un enfoque más etnográfico y experiencial para explorar estas interacciones. Esto podría implicar la realización de estudios de campo en los que se observe y se interactúe con los actores involucrados en estas relaciones, teniendo en consideración sus prácticas culturales y sus relaciones simétricas con el mundo no-humano.

Entonces, diseñar una metodología que permita la coparticipación activa y consciente de ambos actores, humanos y no-humanos, en el proceso de investigación y comprensión de la relación ha sido crucial en esta investigación. La propuesta teórico-metodológica reconoce la interconexión y coexistencia de los seres humanos y no-humanos en el territorio además de considerarlos como agentes activos en la construcción de la realidad. Esto significa también que para dar evidencias de la relación humano con lo no-humano con rigurosidad que exige una teoría del conocimiento fue necesario utilizar una metodología rigurosa que incluyó la observación empírica, la replicabilidad de los resultados, así como un control de fiabilidad interna y externa del estudio y, finalmente, considerar la perspectiva epistemológica y ontológica desde la cual se realiza el estudio.

Sin duda, el método etnográfico, así como la observación participante y la entrevista resultaron cruciales para recopilar datos sobre las formas en que las entidades existentes en el territorio interactúan y se relacionan. A continuación, se enlistan los criterios epistemológicos del método propuesto que aseguraron que la investigación resultara ser

coherente (*validez*) con las ontologías de la comunidad y por tanto se reconozca y valore el conocimiento local:

- I. Validación por parte de la comunidad. Este principio implica compartir los hallazgos con la comunidad y obtener su retroalimentación sobre la precisión de la información recopilada. De esta manera, los participantes dejan de considerarse “informantes” para ser colaboradores y así pueden validar y corregir cualquier información que no sea precisa o que no refleje con precisión sus ontologías.
- II. Reflexividad. Este criterio se relaciona con que el investigador debe ser consciente de su propias ontología, y esto significa cuestionar constantemente nuestras propias perspectivas y cómo nuestros supuestos teóricos pueden influir en la forma en la que se lleva a cabo la investigación.
- III. Técnicas de verificación de datos. Aquí se manejaron técnicas de triangulación en donde se utilizan múltiples fuentes de datos para validar los hallazgos. Además, se utilizaron técnicas de comprobación que verificaron la información recopilada con los miembros de la comunidad o con especialistas del tema.
- IV. Sensibilidad cultural. Este criterio implica ser consciente de las normas culturales y de las formas de comunicación dentro de la comunidad, a la vez de la exigencia de ser sensible a los derechos y necesidades de los participantes en la investigación.

El enfoque ontológico, en esta investigación, se centra en entender cómo los pueblos indígenas perciben, experimentan y se relacionan con el mundo que los rodea, incluyendo su territorio. En este enfoque, el territorio no es simplemente un espacio físico, sino que está interconectado con las relaciones sociales, culturales y espirituales de la comunidad. Los elementos del territorio, como los ríos y manantiales, ciertos animales, la lluvia, el sol o el maíz son vistos como seres vivos y entidades con las que la comunidad tiene una relación de reciprocidad. Esto se detalla teórica y metodológicamente en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO V. MARCO DE REFERENCIA Y CONTEXTO ESPACIAL

Los siguientes capítulos son un testimonio sociohistórico, el cual es resultado del trabajo de campo en distintas comunidades indígenas en territorio Kachikin. Estas evidencias se han (des)escrito y estructurado a partir de una documentación oral e histórica que las poblaciones mantienen como parte de su memoria colectiva y el cual fue posible conocer en función del diseño del trabajo etnográfico en la región de la huasteca poblana. El propósito central de esta investigación se determinó en develar el proceso histórico por el cual se ha propiciado la disputa territorial, que tiene como trasfondo un conflicto ontológico, en donde la noción de naturaleza toma un sentido de controversia: para los tutunakú se considera como un conjunto de entidades anímicas que están en constante socialización; y, para los grupos no indígenas es un paisaje cosificado y propicio a ser explotado.

Las causas de la problemática actual en el municipio de Pantepec, que es habitado por población indígena en la región de la huasteca poblana, presentan características disruptivas que se han ido gestando a través de su historia y que finalmente desemboca en un conflicto territorial. Por una parte, tenemos el establecimiento de grupos mestizos, caciques y ganaderos, así como la presencia del Estado a través de su sistema político partidista y administración pública; y finalmente, en la implementación de sus políticas de desarrollo y económicas han implantado constantes actividades extractivas de hidrocarburos, y en los últimos tres años se ha formalizado esta economía o desarrollo extractivo con la técnica de fracturación hidráulica o “fracking”. Por otro lado, se tiene una resistencia y defensa del *territorio relacional* tutunakú en donde el componente natural es imprescindible para recrear la vida comunitaria. Por lo tanto, se puede evidenciar un conflicto o choque ontológico en el territorio, en donde el Estado conserva una visión desde una ontología y pensamiento moderno occidental que considera a la Naturaleza como un componente separado del hombre y por lo tanto susceptible a mercantilizarse; e incluso, esta visión recaerá en el modo de una concepción de política moderna. Y lo político, desde el Estado, es la forma idónea para cumplir con sus intereses sobre el territorio.

5.1 La Huasteca poblana como región cultural

De acuerdo con una regionalización jurisdiccional, la regionalización propuesta por la administración pública del Estado a partir del año de 2019, el estado de Puebla se reconoce dividida en 32 regiones socioeconómicas¹³ que contempla los 217 municipios, la cual es considerada en el Plan de Desarrollo 2019-2024. Es así como el municipio de Pantepec se encuentra inserto en la actual región de Xicotepec en la sierra noroccidental de Puebla. La población actual de esta región es de un total de 232, 395 de habitantes (INEGI, 2020). Esta región colinda al norte y al este con el estado de Veracruz, al oeste con los estados de Hidalgo y al sur colinda con la región número dos que corresponde a la de Huauchinango en el mismo estado de Puebla.

Su caracterización físico-ambiental considera que el clima predominante en la región es el templado subhúmedo (Carta de climas, INEGI, 2020). De acuerdo con la superficie estatal, esta región forma parte de la provincia de la Sierra Madre Oriental con la presencia de llanuras y lomeríos. La región de Xicotepec forma parte de la superficie total del estado, destinada en un 45.9% consideradas como zonas agrícolas. (INEGI, conjunto de datos vectoriales de uso de suelo y vegetación, 2014).

El cambio de uso de suelo en los últimos 25 años en la región de Xicotepec evidencia que, en su mayoría, parte de la cobertura ha cambiado para uso agrícola y por asentamientos humanos, es decir, evidencia el impacto humano en el entorno natural y plantea interrogantes sobre la sostenibilidad ambiental y el equilibrio ecológico. El cambio drástico en el uso del suelo puede tener consecuencias significativas para los ecosistemas locales, la biodiversidad y la calidad del ambiente. Al respecto. Se presenta esta información en el siguiente cuadro:

¹³ El Instituto Nacional para el Federalismo y Desarrollo Municipal (INAFED) en 1986 estableció que la regionalización del Estado de Puebla se dividía en siete polígonos en función a los recursos naturales que se identificaban en ellas

Cuadro 1. Cambio de cobertura de suelo en la región de Xicotepec entre los años de 1995 y 2020

ID	Área en hectáreas	Coberturas 1995	Coberturas 2020
1	18,180	Agricultura	Agricultura
2	26,027	Selva alta	Agricultura
3	10,731	Agricultura	Selva alta
4	38,288	Selva alta	Selva alta
5	785	Selva alta	Asentamientos humanos
6	993	Agricultura	Asentamientos humanos
7	526	Asentamientos humanos	Asentamientos humanos
8	3,408	Agricultura	Bosque mesófilo de montaña
9	10,130	Selva alta	Bosque mesófilo de montaña
10	9,043	Bosque mesófilo de montaña	Agricultura
11	39,010	Bosque mesófilo de montaña	Bosque mesófilo de montaña
12	8,087	Bosque mesófilo de montaña	Selva alta

13	817	Bosque mesófilo de montaña	Asentamientos humanos
14	67	Cuerpo de agua	Bosque mesófilo de montaña
15	173	Cuerpo de agua	Cuerpo de agua
16	8	Cuerpo de agua	Agricultura
17	2	Bosque mesófilo de montaña	Cuerpo de agua

Fuente: IDEGeo: Infraestructura de datos Geospaciales del CentroGeo, 2020

Respecto a las llamadas actividades socioeconómicas están relacionadas con el sector primario, considerada como una zona en donde prolifera el ganado extensivo como el bovino, seguido de porcino y aves. Tiene una superficie de 68,431.8 de hectáreas destinadas a la siembra, en donde el cultivo de naranja resulta ser el más importante seguido del café cereza como producto comercial y finalmente maíz de grano. Respecto a la derrama económica, la región tiene un total de 19,474 personas ocupadas productivamente con un valor agregado de 2569.7 millones de pesos que se distribuyen en el 0.10% dentro del sector primario, el 23.75% en el del sector secundario y 73.4% del sector terciario. Por otra parte, la población económicamente activa corresponde a 84,480 personas de las cuales 18,585 pertenecen a un grupo indígenas; y, en donde el sector primario contiene el 35.6 % del total de la población ocupada, así mismo el 18.1 % dentro del sector secundario y el 43.2% en el sector terciario. De los 11 municipios que conforman la región de Xicotepec, seis de ellos se consideran con un grado de marginación alto. Muchas de las viviendas carecen de acceso al agua (31%), drenaje (19.5) y electricidad (3.2).

Los atributos o rasgos culturales que considera el Estado para esta región tienen que ver con los hablantes de lengua indígena. De acuerdo con los censos, el municipio de Pantepec tiene un total 18,528 habitantes y la componen 79 localidades, siendo la junta auxiliar de Mecapalapa, así como la cabecera municipal de Pantepec, y la localidad de Ameluca considerados como centros urbanos más importantes y con mayor concentración de la población. La población que habla un lengua indígena representa el 33.54% del total de la población, la lengua más hablada es el tutunakú con el 70.8 %, seguido del otomí con el 25.1%. en relación con la migración, la población que sale del municipio es baja tan sólo se registra un 6% que de marzo del 2015 al 2020 la principal causa de migración es por trabajo 15,1%, por consideraciones familiares (60,9%), por estudio (10,9%), por Inseguridad (4,7 %) y, finalmente, por causas diversas (8,4 %).

Contrariamente a esta caracterización con uso de criterios colonialistas y con objetivos de los estado-nacionales de generar desarrollo económico como lo estandarizan las grandes urbes de países euroamericanos, la propuesta de regionalización en esta investigación es de carácter cultural. La regionalización propuesta no se basa en criterios preestablecidos. Se buscó una regionalización a partir de datos etnográficos, así como de categorías y prácticas de los actores involucrados.

La regionalización cultural busca reconocer la diversidad y la complejidad de las ontologías desplegadas en el territorio, además de las relaciones y las tensiones que se generan entre ellas. Por lo tanto, esta regionalización busca ser flexible y dinámica es decir que se adapte a las contingencias que se presenten en el contexto y en el proceso de investigación. Para evitar interpretaciones simplistas o reduccionistas que no abunden en conducir a un análisis adecuado se ha propuesto a identificar las diferencias culturales presentes en la huasteca poblana.

La regionalización cultural también me permitió analizar las relaciones de poder presentes en la región, y de igual forma me permitió conocer además cómo influyen en la toma de decisiones en torno al desarrollo y la conservación de la naturaleza. Es decir, la metodología de la regionalización cultural es prioritaria en el contexto de la investigación sobre el despliegue ontológico del territorio tutunakú debido a su capacidad

para comprender la diversidad cultural, así como identificar las diferencias culturales y analizar las relaciones de poder y conocimientos presentes en la región.

Si bien las regionalizaciones geográficas y socioeconómicas se enfocan principalmente en los factores físicos y económicos de una región, los cuales son importantes, pero resultan ser insuficientes para comprender las complejidades de las relaciones sociales y culturales que se establecen en una región determinada. En este sentido la regionalización cultural es prioritaria desde el enfoque de la ontología social ya que permite comprender las particularidades culturales de la comunidad y como esas se relacionan con su territorio, siendo crucial para comprender la complejidad de la problemática en cuestión. Finalmente, su aplicación permite comprender cómo las culturas y las identidades locales interactúan con el territorio y cómo esto influye en la gestión y conservación de los recursos naturales en su territorio.

5.2 Bosquejo histórico en la conformación de la dinámica regional

La incorporación de valores, conocimientos y experiencias con la Naturaleza por parte de los tutunakú —como pueblo originario de México— presentan características particulares que son indispensables para el entendimiento de una idea de sociabilidad comunitaria. Es decir, los tutunakú de Pantepec al asumir un sentido de pertenencia generan no solo un matiz cultural, sino un complejo sistema de vivencias que, en muchas ocasiones, comparten en determinados espacios con entidades no-humanas que son físicamente presenciales.

La distribución y presencia de estos distintos grupos indígenas han sido fechados de acuerdo con hallazgos arqueológicos en las distintas regiones del continente¹⁴. En México los estudios mesoamericanistas afirman que toda sociedad indígena ha

¹⁴ Para el caso de América se menciona que las primeras migraciones en el norte del continente datan entre los 70,000 y 60,000 años atrás aproximadamente, y logrando una afluencia, específicamente, en el actual país de México hace 35,000 o 30,000 años que corresponde, de acuerdo a los estudiosos de la historia y arqueología, a la etapa circunscrita por el periodo o etapa lítica (Mirambell, 1994) que evidencian la distribución que tuvieron distintos grupos que llegaron a establecerse en estos territorios de los valles centrales de México.

mantenido y preservado a lo largo del tiempo determinadas particularidades en la relación y reciprocidad con sus territorios. La construcción de complejos no solo arquitectónicos sino sociales en estas comunidades precolombinas son distinguidos por los estudios arqueológicos mesoamericanistas a partir de estadios progresivos que van de un periodo preclásico hasta un posclásico, el cual termina prácticamente con la conquista por parte de los españoles y la caída del gran imperio mexica (López y López, 1996). En términos generales, desde esta perspectiva etnohistórica, esta progresión entre estadios estuvo determinada no sólo por áreas geográficas sino por el aumento y densidad poblacional, intensificación productiva, madurez militar, mayor domesticación y conocimiento agrícola y ecológico, un “sistema religioso” engrandecido y sólido que explica su realidad natural y social.

Ahora bien, la región a la que se hace referencia en el presente estudio, necesariamente, debe entenderse bajo referentes históricos por los cuales las comunidades indígenas son herederas. En el caso de esta investigación, las comunidades que pertenecen al municipio de Pantepec están insertas en dos regiones históricas que se han delimitado de forma distinta. Por un lado, investigaciones etnohistóricas han denominado a esta región como el Totonacapan; otros, estudios arqueológicos y antropológicos la designan como la región de la Huasteca. La primera, predominante por ser depositarios de poblaciones totonacas; y, los segundos, por la confluencia de distintas culturas que tienen un origen milenario, siendo, incluso los primeros asentamientos y descendientes de actuales grupos y comunidades étnicas. Por ello, es importante mencionar que el empalme de estas dos regiones no resulta ser un obstáculo metodológico en el análisis de las comunidades a estudiar, más bien resulta ser un estribo que complementa una interpretación integral, ya que ambas regiones aun cuando son distintamente nombradas, demuestran correspondencia en los distintos momentos históricos en su conformación, así como en su organización social.

Esto ha sido contrastado con el trabajo en campo, en donde los pobladores han expresado una pertenencia a la región de la Huasteca como un territorio compartido por múltiples grupos étnicos dispersos en distintas jurisdicciones estatales. Por lo tanto, el referente histórico y regional al que haré alusión es la región Huasteca, y particularmente,

poblana. La Huasteca o las Huastecas, como algunos autores como Calvillo y Monroy (1997) la determinan a través de hallazgos arqueológicos, además por el cambio a través de la historia, por su conformación múltiple no solo geográfica sino cultural ha sido ubicada dentro de las fronteras que los estudiosos del México antiguo (ver en Kirchoff, [1943] 2009; López Austin y López Lujan, 2001) han llamado Mesoamérica. Estos cambios o transformaciones de estos grupos étnicos, así como la espacialidad de sus territorios son evidenciados como una región que se ha mantenido en una constante disputa y dinámica social de sus territorios.

La región, históricamente, constituida como Huasteca ocupa algunos de los actuales estados del centro y el altiplano del país, limitándose en “el norte de Veracruz, el oriente de Hidalgo, noreste de Puebla, sureste de San Luis Potosí y una pequeña porción de Tamaulipas” (Calvillo y Monroy, 1997, s/p.), en la cual surgió una oleada de migraciones del norte de México que fueron poblando estos territorios, teniendo sus posibles límites hasta los confines del río Pánuco, siendo una parte de la costa la que compartían con grupos totonacos. Respecto a esto, los autores explican además que “un poco más al sur, en Cazonos comenzaba el Totonacapan. Por la parte baja de la sierra, los restos arquitectónicos atribuibles a esta cultura se extienden hasta Metlatoyuca, en el estado de Puebla.” (Calvillo y Monroy, 1997, s/p) teniendo entonces dos regiones superpuestas.

Una vez consumada la conquista del imperio mexica y por lo tanto de la subsecuente y totalidad de las regiones de territorio prehispánico, comenzó a transformarse drásticamente en dos sentidos. El primero que tiene que ver con la estructura no solo geoespacial sino con los paisajes y sobreexplotación de la naturaleza; y el segundo, que tiene que ver con los procesos de resistencia y defensa de sus territorios.

Respecto al primero, el trabajo de Peralta-Rivero, et. al. (2016) es un detallado análisis, en tanto elabora una cronología completa de los cambios geoespaciales en la región huasteca, que han sido de manera permanente con el paso de los años. El estudio demuestra que esos cambios, paradójicamente, en la naturaleza están ligados directamente a fenómenos sociales. Entre ellos, destaca las prácticas económicas y desarrollistas que ha implementado el capitalismo a través de su ejecutor, el hombre.

Además, se hacen señalamientos, justificando las consecuencias en el mismo sentido, el desbordamiento de las concentraciones mismas de las grandes urbes, mayor marginación y exclusión en las ciudades, y recayendo en la miseria y paupérrima vida de los espacios rurales.

En esta periodización propuesta, en la etapa precolonial, la región huasteca evidenció una intensa población indígena, destinando el uso de suelo para el trabajo agrícola y con fines meramente de subsistencia, sin presentar ningún tipo de alteración en el paisaje natural. La etapa colonial conlleva importantes cambios en el uso del suelo a partir no solo de la introducción de la ganadería extensiva sino en el acaparamiento y tenencia de la tierra, dándole un cambio en paisaje con mayor intensidad en la parte baja de la región huasteca. La fase postcolonial dio continuidad a una mayor diversificación de cultivos agrícolas, pero dando paso a la construcción de obras públicas en aquellas zonas de mayor presencia de asentamientos humanos, generando deforestación y por lo tanto cambios en la cobertura y uso de suelo; de igual forma esta etapa fue la condensación de conflictos sociales por el asignación y centralización de tierras. Durante el porfiriato, el espacio geográfico de la región estuvo supeditado al desarrollo de infraestructura pública, como lo fue el ferrocarril, misma que generó divisas y una acumulación de capital importante para la elite empresarial y política del país, esta trajo consigo una intensificación en el cambio del paisaje y uso de suelo. Además, los descubrimientos de los primeros yacimientos petroleros en la costa del Golfo afianzaron la dinámica económica y productiva de la región huasteca. En la actualidad, tanto el reparto agrario que se dio durante el cardenismo, así como la expansión de los ingenios azucareros en los años venideros de inicio de siglo XXI fueron cruciales para consolidar las actividades productivas de la región huasteca que han alterado profundamente la cobertura y uso de suelo, así como cada uno de los componentes del espacio geográfico superponiendo las actividades económicas. (Peralta-Rivero, et. al., 2016, p. 92-110)

A continuación, se hará mención sobre cómo una ontología occidental moderna bajo sus tres formas —el fracking, el estado y grupos mestizos— han hecho el intento por desarticular un *territorio relacional indígena* para conseguir penetrar —para unos a nivel

nacional— intereses económicos y de poder —y para otros a nivel regional y local— además de preservar una vida de privilegios.

5.3 Kachikin: municipio de Pantepec

En un primer momento, quiero referir que el concepto¹⁵ *Kachikin* es una primera evidencia de una manifestación ontológica en la comunidad tutunakú. *Kachikin*, proviene de las siguientes raíces de lengua totonaca: *Kajtla* que refiere a “grande”; *Chik* define a “casa” y la raíz *In* es sugerida como pronombre posesivo a “nuestro” o “nuestra”, que resulta ser expresado como “*nuestra casa grande*”¹⁶, lo cual hace referencia al origen de donde provienen los tutunakú de este municipio (para los no indígenas o mestizos es Pantepec). Esto es un claro ejemplo que no se está hablando de un mismo referente, pero con significados relativos, sino se está hablando de mundos totalmente distintos¹⁷.

Kachikin es un crisol cultural en tanto comprende una población que se diversifica de acuerdo con su origen étnico como lo es el totonaco, tepehua, otomí, nahua pero también mestizo. El resultado de esta confluencia ha sido un complejo social que no implica necesariamente conflictos interétnicos, en donde las comunidades indígenas si han demostrado convivir con respeto e incluso muchos de ellos comparten el mismo territorio dándole un sentido de solidaridad que es reflejado en una organización histórica-social.

¹⁵ En esta investigación se opta por el uso del sustantivo “concepto” y no “término” o “palabras” en tanto éstas últimas refieren a una unidad lingüística con un significado determinado; y en el caso del primero, de acuerdo con los hallazgos en campo, estaríamos refiriendo a una “unidad ontológica” constituida a partir de su relacionalidad territorial.

¹⁶ Habría que mencionar que para otros grupos tutunakú de municipios de la parte alta de esta región como Francisco Z. Mena o para comunidades totonacas de la parte de la sierra nororiental de Puebla o totonacos del estado de Veracruz, *Kachikin* puede referirse a *pueblo*; mientras que, para los tutunakús de Kachikin (Pantepec) el vocablo “pueblo” es nombrado como *Kalakchiknik*.

¹⁷ Esta aseveración parte de considerar que gran parte de los topónimos en las localidades en México es consecuencia de una realidad ajena a las comunidades indígenas. Un primer momento tiene que ver con la náhuatlización ocurrida en el siglo XV durante la conquista española, en donde gran parte de los acompañantes de los conquistadores eran nahuaparlantes, los cuales fueron cruciales en la expansión de su lengua en regiones de pueblos distintos como fue el caso del norte del altiplano (Von Mentz, 2017; 18) y que posteriormente se consolidó bajo el nacionalismo posrevolucionario que propició el Estado-nación del siglo XX.

La población total del municipio de Pantepec es de 18, 102 habitantes, la cual se dispersa en 86 localidades, de las cuales una de ellas corresponde a una junta auxiliar que funge como órgano de apoyo administrativo de la cabecera municipal. Pantepec se distribuye en 4, 891 viviendas particulares, en donde, el número de jefes de hogar corresponden a 14, 819 hombres, mientras 3, 283 son administradas por mujeres (INEGI, Anuario estadístico y geográfico de Puebla, 2017).

Siendo Pantepec un municipio que destina un mayor porcentaje de la superficie de suelo en la producción agrícola, cuenta con 37 fuentes de abastecimiento y de extracción de agua para uso cotidiano, los cuales provienen de manantiales, muchos de ellos localizados entre las localidades y comunidades indígenas. El volumen promedio es de 0.75 miles de metros cúbicos (INEGI, 2017), mismos que corresponden a su principal fuente de abastecimiento pero que en la actualidad muchos de ellos comienzan a escasear de este líquido vital a consecuencia del mal uso y cuidado, muchas veces ocasionado por las actividades ganaderas de la región o actividades extractivas como los hidrocarburos.

Otros indicadores como los de CONEVAL (2020) que son importantes para las instituciones de gobierno son los servicios que carecen en distintas comunidades indígenas en el municipio, como lo son en el ámbito de la salud y la educación; por otra parte, la carencia de servicios en las viviendas —como drenaje y luz eléctrica— complican las condiciones de vida de estas poblaciones que se encuentran distantes de los dos centros urbanos del municipio que lo representa Pantepec como cabecera municipal y Mecapalapa como junta auxiliar que se instauran como los dos centros administrativos y con cobertura en materia de salud y educación, pero que se vuelven inaccesibles y no de muy fácil acceso para las comunidades indígenas, sea por falta de transporte o bien por la discriminación que se hace latente por grupos mestizos.

5.3.1 Economía indígena

Gran parte de las relaciones en el proceso de producción, intercambio y consumo de los tutunakú se condiciona por ciertos matices en el área agrícola, los cuales son resultado de situaciones específicas que ellos mismos han conservado a partir de actividades

productivas externas, sean a nivel regional por parte de grupos mestizos como lo es la ganadería o, bien, por actividades impulsadas desde el Estado como la extracción de hidrocarburos, en las cuales se han definido sus alcances y límites en estas áreas rurales. La irrupción de tales actividades productivas tan agresivas ha propiciado la formulación de estrategias de resistencia, pero también de subsistencia que los tutunakú han fincado en la agricultura tradicional como una de las prácticas ancestrales que mantienen vigentes a estas comunidades agrícolas.

Evidentemente, la disposición jurisdiccional de las áreas agrícolas de la región deja entrever una gradación ocupacional en los campos destinados para la agricultura que se practican en una parte baja o llana y una agricultura en zonas altas o accidentadas que se disponen las comunidades en el territorio. Por ello, en algunas laderas y pendientes han perdido significativamente parte del bosque para ser asociado a la agricultura de temporal y obtener beneficio de la tierra, tal es el caso del ejido en donde en la mayoría de estas pendientes se siembran árboles frutales o bien se ocupan para pastoreo de ganado vacuno y ovino.

Es por ello por lo que, el trabajo de la tierra, Atakuxtu en tutunakú —Milpa en náhuatl— es la base no solo del sistema económico sino alimentario y por lo tanto político, así como una importancia trascendental en su organización social y continuidad del cosmos. Trabajar al tiyat (tierra) implica labrar y cultivar, en un principio el *kuxi* —maíz en lengua tutunakú— como alimento principal, pero con una connotación en el ámbito de lo sagrado. Este juicio se hace consciente en un tutunakú desde que es pequeño y el cual debe conocer para el continuo respeto hacia el maíz. En este sentido, se explica la posición suspicaz en el trabajo de la tierra que tienen los indígenas campesinos respecto a las políticas de desarrollo rural y agrícola¹⁸ en el país sobre los que se sustentan los planes para la implementación de producción de granos —en el que el maíz se considera

¹⁸ Estas políticas agrícolas se comienzan a intensificar a partir de una nueva estructura rural que se conforma en México a finales de los años 80's con la incursión al tratado comercial del GATT en 1986 y su consecuente liberación del mercado bajo acuerdos comerciales de corte internacional y, de manera determinante, con la firma del Tratado de Libre Comercio (TLCAN) que consiente al neoliberalismo como motor de desarrollo del campo pero que resulta incongruente con la realidad campesina.

de importancia nacional— y, esta desavenencia se ilustra en el momento que los tutunakú se rehúsan a implementar los llamados “paquetes tecnológicos” como son, específicamente, los agrotóxicos para el tratamiento e intensificación en el cultivo del kuxi, pues eso implicaría un daño no solo a nivel biológico, sino un estropicio sensible en la relación con uno de los “Dueños” de la vida y el mundo.

5.3.2 Atakuxtu: agricultura tutunakú

La práctica agrícola de los tutunakú implica participación de toda la familia, en la que se incluye a los integrantes más pequeños. Aun cuando la participación es familiar, existen tareas específicas que realiza cada uno de los integrantes, pero también existen otros mecanismos de ayuda colectiva en donde intervienen otros núcleos familiares fuera de aquel que es el propio como lo es la mano vuelta.

En el caso del trabajo de la milpa a nivel familiar, actividades como la limpia de la parcela, la siembra, la aplicación de abono orgánico y la cosecha recae en su mayoría en el jefe de familia y hombres que integran el hogar; sin embargo, esto no exenta a las mujeres en la participación en cualquiera de las fases que implica el proceso de la milpa. Su mayor participación recae en la cosecha y el almacenamiento de los productos alimenticios que provee la milpa; pero, además, suelen ser las mujeres quienes se dedican a la comercialización en pequeña escala de estos alimentos en el tianguis regional que se establece de manera temporal en la junta auxiliar de Mecapalapa. En el caso de los hijos más pequeños las actividades suelen ser más tenues como clasificar las semillas, después de sembradas, su participación también es fundamental en el cuidado de la milpa como el deshierbe y extracción de maleza, así como su cooperación en la cosecha.

Otras tareas que son muy recurridas por las mujeres y los hijos son el cuidado de ganado menor como lo es porcino, ovino y aves de matorral como guajolotes y gallinas, los primeros dos se mantienen en pequeños corrales dentro de los solares de las familias; dentro de estos solares, también se incluyen actividades de traspatio en las que se tienen una variedad de frutales, además de hortalizas en interacción con plantas y árboles de uso ritual o medicinal. Por otra parte, se encuentran los trabajos en el cultivo de cítricos

y plátano mayormente, en donde su producción es destinada para su comercialización. Aquí, la participación de mano de obra familiar también se reúne para el corte de naranjas, la limpia y fumigación del monte y la tumba del “secapalo” considerada como impedimento para el desarrollo de frutos de los árboles de naranja. Aquí la comercialización que es de gran proporción la atienden los hombres a través de intermediarios.

Para estas actividades agrícolas se recurre principalmente a la mano vuelta como un sistema de ayuda mutuo entre familias, el cual se retribuye de la misma forma en consecuencia e indefinida. Este recurso solidario permite facilitar y darle mayor rapidez al trabajo no solo para la cosecha, sino también para la siembra de la milpa o de los cítricos, e igualmente se realiza para chapear las parcelas en donde se cultivará la milpa o bien para escardar de manera constante tanto los naranjales como la milpa. Todas estas formas de ayuda recíproca mantienen los lazos no solo intra sino interfamiliares en donde resalta el trabajo desde los pequeños en edades tempranas que van de entre los 8 y 10 años hasta los abuelos, que muchas de las veces se niegan dejar el trabajo cansado que implican estas prácticas de labranza pues consideran necesarios en esta relación intrínseca con su territorio para su reproducción y subsistencia y por lo tanto de su estilo de vida.

La herramienta por excelencia para labrar la tierra es el espeque —o coa, como se le conoce en otras partes— y la forma en que se planta la semilla del kuxi es un poco distinta en tanto consideran que en sus parcelas no se forman hileras como en otros lados suelen hacerlo. Más bien, la semilla de maíz se siembra a una distancia aproximada que oscila entre el metro y el metro y medio, en donde el ingenio resalta al momento. Se usa como medida el paso o pasos que pueda dar una persona adulta completando la medida estipulada, finalmente, se colocarán de cuatro a seis semillas de maíz en cada orificio de siembra. Lo mismo sucede con el resto de las semillas de otras plantas, pero con diferenciaciones propias como es el caso de los naranjales o la cebolla. Una diferencia más que mencionan en el sembradío es el del ajonjolí, el cual se esparce realizando un “barrido” con la ayuda del “azadón” y con sumo cuidado para que no se

pueda “ahogar”; es decir, se hace el barrido con la punta del azadón y se va colocando la semilla del ajonjolí.

Para el caso de la naranja, últimamente, se ha incorporado el uso de agroquímicos y, por ello, la entrega de motobombas como apoyo y maquinaria para llevar a cabo esta acción y lograr cumplir la aportación de la producción regional de este cítrico. Para el caso de las milpas, se ha intentado incorporar, en algunos casos, un tipo de herbicida que aparentemente facilita, pero también deteriora y erosiona la tierra, además que las plantas que germinaban en asociación como el caso del chile “chiltepín”, o una variedad de quelites y los tomates “chiquitos” (tomatillo o tomate verde); todos ellos, no siempre van a florecer y poder cultivarse porque los herbicidas tienden a secalos. Este tipo de infortunio se vuelve una excepción entre las familias tutunakú que procura no depender del uso de este recurso; sin embargo, si hay personas que le quitan importancia a las consecuencias que lo que buscan es consumir la producción de maíz y de otras hortalizas y frutos.

Dentro de los alimentos que se destinan para la venta, está la naranja, plátano, chile y parte de la cosecha de maíz. El resto de lo que se produce en la milpa es para el autoconsumo, y si se tienen excedentes de estos se comercializan en los distintos lugares destinados para su venta como los tianguis regionales, a esta actividad se le nombra “ranchar” en lo local.

Respecto al calendario agrícola, en el ejido existen dos periodos de siembra y cosecha. La primera de ellas es corta, la cual se siembra en el mes de junio obteniendo cosechas en los meses de septiembre y octubre; la segunda, que es la más larga en donde se comienza a sembrar en el mes de diciembre para realizar su cosecha a finales de los meses de abril y mayo. Ambas dependen del clima y la temporada, siendo ésta última la más complicada porque corresponde a un período con temperaturas muy bajas, consideradas como “heladas”, por ello el trabajo agrícola diario, descrito anteriormente, puede variar de entre una semana y otra o pueden ser entre meses.

En ambas temporadas se siembra kuxi por sus características alimenticias y rituales, pero también se siembra chile, frijol, tomate verde o “chiquito” como se nombra

localmente, además de tener la característica de que este último nace “solito”, sin la intervención del agricultor, siendo muy propio de la milpa. Dentro de esta, también se cultiva calabaza, ajonjolí y ciertas variedades de frijol como lo es el “frijol de toro” que está presente en las dos temporadas, pero tiene mayor aclimatación en los meses septiembre y octubre; otra variedad de frijol muy demandado es el tipo “nochebuena” y las leguminosas como la lenteja. También se realiza siembra de cebolla morada, ajo, que son más de autoconsumo además de que en algunos meses se llega a sembrar cilantro.

De igual forma también destinan en estos temporales la siembra de flor de cempasúchil que es muy importante para temporada de la celebración de muertos. Últimamente, tanto en el ejido como en otras localidades se ha propuesto la cosecha de naranja por parte de un programa de fomento agropecuario de la administración municipal y planificado desde la Secretaría de Desarrollo Rural (SDR) del estado de Puebla.

La forma en la que se decide qué se debe sembrar en el ejido ha cambiado, en un primer momento las decisiones eran comunitarias ahora se ha individualizado. Esta individualización se debió a la incursión de los partidos políticos y sus consecuentes prácticas de beneficio de un grupo minoritario, así como la corrupción, estas decisiones a nivel comunidad eran posibles en la década de los 80's hasta principios de la década de los 90's del siglo pasado; posterior a ese tiempo hoy esas disposiciones dependen de cada ejidatario que es dueño de su parcela, el cual es resultado nuevamente por cuestiones de orden político, en donde después de haberse reformado el artículo 27 de la Constitución, en los años 90's, se abre una nueva posibilidad en la forma de tenencia de la tierra, llegando a considerarse ahora como pequeños propietarios.

Otro acontecimiento que propició la “individualización”, y que es consecuencia directa de lo descrito anteriormente en las decisiones agrícolas en el ejido, fue la implementación de los programas sociales, en esos mismos años, cuando se fue individualizando incluso la vida diaria. Teniendo este escenario, se conformaron dos grupos con intereses opuestos, aquellos ligados a esta nueva estructura de política partidista y otro relacionado a los intereses comunes para el ejido. Actualmente, este último grupo vinculado a movimientos sociales campesinos ha sido el que se ha mantenido en la

oposición desde lo “político” o en el escenario de la “política”; y los programas de asistencia social sólo se les otorgaba a aquellos que estaban agnados a través de los partidos políticos; y finalmente, cuando surge de manera clientelar es como se comienza a transferir mayoritariamente para la población en general. En definitiva, por estas razones es porque ahora se decide de manera personal qué se debe, cómo o cuándo sembrar puesto que ahora “individualmente” se posee la “titularidad” de las tierras que son de quienes se consideran como ejidatarios.

En relación con los programas sociales y apoyos para la agricultura, con la implantación de la corrupción política en las estructuras del gobierno en México y el clientelismo político de principios de la década de los 90's, los beneficiarios directos eran aquellos que comenzaban a adherirse a las nuevas estructuras clientelares de la naciente cultura política partidista: en el caso del ejido del Tablón, el acceso a los apoyos y subsidios promovidos por el Estado mexicano no fueron la excepción. El claro ejemplo fue el programa asistencial federal PROCAMPO que sólo era otorgado a aquellos ligados al partido oficial de esos años o bien se repartían de forma directa entre los operadores políticos de la comunidad.

Actualmente, se hacen entregas de fertilizantes para la siembra de los árboles de naranja o de maíz como apoyos estatales dentro de un criterio en cumplimiento de producción citrícola. También, han llegado otro tipo de créditos federales a nivel regional, pero con una posible introducción en la localidad, los cuales son impulsados por el actual gobierno como lo es el programa “Sembrando vida”, principalmente.

Por otra parte, en cuanto a programas de asistencia técnica para las actividades agrícolas no están presentes, con los cuales no tendrían inconvenientes en tanto se alejen del uso de tecnologías agresivas y conserven sus conocimientos en el cuidado de la tierra, por lo que lo consideran como una oportunidad para la utilización y mejora de los productos y así como el manejo de la tierra. En último lugar, otros apoyos sociales presentes en el Tablón son los relacionados con las pensiones a adultos mayores, las becas denominadas “Benito Juárez” para niños, o los llamados “créditos a la palabra”.

5.3.3 Empleo no agrícola

Gran parte del empleo no agrícola en la comunidad, como en otras localidades vecinas, está relacionado directamente con la falta en la tenencia de tierra o parcelas para cultivar sus alimentos. Las últimas generaciones se han visto obligadas a emplearse en actividades desvinculadas con el campo. Las nuevas familias se ven inmersas en un proceso de desestabilización y complicaciones para su supervivencia, pues carecen de tiyat como una fuente indispensable de vida que representa para los tutunakú de Pantepec. Esta situación deviene en dos posibles acciones que llevarán a cabo algunos integrantes de la familia totonaca para sustentar su reproducción. La primera tiene que ver con la migración ya sea a nivel regional, nacional o internacional; y, la segunda, con la ocupación de actividades comerciales dentro de la comunidad o bien a nivel regional. En esta última opción se tiene que algunas familias emprenden negocios en la venta de abarrotes, algunas carnicerías o en el oficio de la panadería. A nivel regional, el tipo de empleo de los integrantes varones, encabezados por el jefe de familia, es el ámbito del comercio y la construcción o en el corte de naranja o cosecha de maíz. En algún momento se dio la migración temporal por parte de los hombres durante la falta de mano de obra en la cosecha agrícola de la región de Occidente y Norte de México, como fue el caso de Sonora o Sinaloa en donde llegaba gente para contratar a jornaleros directamente en la comunidad y poder trasladarlos a los campos de cultivo de esos lugares. Para el caso de las mujeres está la posibilidad de emplearse en trabajo doméstico en los centros urbanos que pueden ser muy próximos o distantes respecto a la localidad; no obstante, el aumento del número de mujeres en los sectores no agrícolas tuvo su incursión al comercio, y en menor medida al sector servicios como se comentó anteriormente. Recientemente, se ha dado el trabajo en la venta de hoja de maíz o ayudarse de los subsidios de los programas sociales

Uno de los empleos no agrícolas que necesariamente realizaron algunos pobladores del ejido El Tablón fue en el momento que se instalaron las plataformas para la extracción de petróleo, por ello, se contrató a un determinado número de personas para emplearlos en el trabajo más duro para su montaje o fueron contratados como vigilantes nocturnos en el proceso de la obra. Estos empleos acontecieron con una temporalidad corta, que

correspondió al lapso que se instalaron las plataformas, después de eso no es necesaria la presencia de personas e incluso de trabajadores de la paraestatal pues la extracción y almacenaje se lleva a cabo por medio de ductos.

Por otra parte, las condiciones de la distribución comercial de productos cultivados en el ejido dependen de determinados canales de distribución, en donde los intermediarios tienen una participación pero que resulta no favorable para los indígenas totonacos de la localidad y Pantepec. La producción de naranja, chile, tomate y maíz, son alimentos que están sometidos en este esquema en tanto se destina para su venta. En el caso de la naranja es acaparado por intermediarios o “coyotaje” muy socorrido en el ámbito agrícola, los cuales llegan por el producto a la comunidad. Estos mismos intermediarios son de las mismas comunidades colindantes por lo que esta práctica se hace más eficiente. El otro caso especial es el maíz o el tomate, estos deben trasladarse a la junta auxiliar de Mecapalapa, que es el lugar en donde esperan los intermediarios, y el proceso de compraventa debe garantizarse en la medida que el producto agrícola esté dispuesto en un horario específico que va de entre las 3 y 4 de la madrugada, después de ese periodo el pago de las cosechas es mínimo.

Para los tutunakú este sistema de distribución no es muy conveniente para ellos, en tanto se malbarata su producción, aun cuando cumple con los estándares de calidad. Para ellos, esta resulta ser una cadena interminable, y logra ser deshonesto y perjudicial económicamente para aquellos que cultivan los alimentos, pero también para el consumidor último porque lo compra a un precio sobrevaluado, quedando lo lucrativo en manos del coyotaje. No hay venta directa con los consumidores. Por parte del ayuntamiento municipal consideran que es un problema que debe resolverse exclusivamente entre las mismas comunidades y no necesariamente del apoyo gubernamental; la discrepancia con los campesinos resalta ante estas posturas, sin embargo, consideran que es urgente planificar un proceso que rompa con esta cadena comercial acaparadora, aun cuando exista toda una serie de restricciones pues se enfrentaría a sectores económicos muy bien organizados y con intereses definidos.

En otro sentido, la venta al menudeo de sus cosechas la han encontrado en los mercados regionales que no son el medio que resuelva el problema, no solo de distribución sino de retribución por sus productos agrícolas. En este tipo de situación los indígenas totonacos se ven expuestos a otros inconvenientes como lo es la discriminación y marginación en el uso del espacio comercial, como el repliegue a las orillas del tianguis, establecimientos demasiado reducidos y mayormente a ras de piso, destinando los lugares centrales a los grupos mestizos que se dedican a la reventa de artículos procesados e industrializados.

5.3.4 Relaciones de propiedad

La tierra o tiyat es considerada por los tutunakú como una “morada” que implica pertenencia y residencia de múltiples agentes humanos y no humanos en constante interacción. Además, la tierra al ser uno de los agentes “no humanos” de suma importancia se le realizan rituales y se le ofrenda para que se actualice y dé continuidad a la relación que se tiene con los agentes humanos. A pesar de que existan individuos que no tengan esta noción de la tierra en la comunidad, sí tendrán un apego en tanto lo consideran un recurso para su subsistencia o para fines de carácter mercantil. De cualquier forma, la tierra para unos y tiyat para otros es importante en su reproducción social.

Para algunas comunidades, como es el caso del ejido El Tablón hay muy pocas personas que no tienen parcelas de cultivo porque las han ido transfiriendo, en tanto se considera al conjunto de tierras como ejido y eso lo hace imposible venderse; sin embargo, lo que se ha hecho a partir de la reforma constitucional en materia agraria es que la forma de acceder a la tierra es fragmentarla en pequeñas propiedades, y no se consigue como un proceso de “compra-venta” de un bien inmueble en donde existan escrituras que avalan esa posesión sino más bien se obtiene el “título de propiedad” que se le entregará a la persona interesada en adquirir esa parcela y por lo tanto se convertirá en ejidatario y “titular” de esa tierra. En voz de los informantes, esto suele ser una acción “descomunitaria”:

“Hay pocas familias que sí hicieron esa venta. Todavía se ha autorizado por el comisariado, pero al final del día es la decisión de la persona y antes eso no se

hacía porque lo que se buscaba era luchar y hacerse respetar por las tierras que teníamos”.

Y otra cuestión pendiente y de preocupación para los totonacos es el relacionado con sus generaciones descendientes y su relación con la tierra como usufructo y como solidaridad. La complicación parte de que las parcelas no son lo suficientemente amplias en superficie para lograr una repartición en la generación inmediata que son los nietos, por ello prevalece la imposibilidad de distribuir y fraccionar la tierra en partes más pequeñas. Esto convierte a la generación en “individuos” desprovistos de un patrimonio y de una forma de vida específica; ello, también ocasiona que esta descendencia no pueda ocuparse de tiempo completo a la milpa y se emplee en una diversidad de actividades no agrícolas. Pese a esta situación, parte de los tutunakú revierten esta aparente desventaja en oportunidades como puede ser la migración para contribuir a las familias, pero también a fortalecer a la comunidad.

El tamaño de las parcelas o predios depende de ciertos hechos de juicio multicausal. Una de ellas tiene que ver con aquellos que fueron pobladores primogénitos de la comunidad, éstos recibieron una extensión de tierra que oscila entre las 9 y 10 hectáreas. Esto sucedió cuando era considerada propiedad comunal que posteriormente se fraccionó en parcelas de una hectárea. Una segunda, es la que corresponde a los hijos de esos primeros ejidatarios a los cuales les otorgaron una extensión entre 3 y 5 hectáreas. Siendo la moda de 3 hectáreas el mínimo de superficie entre los ejidatarios. El tipo de tenencia de la tierra es como “ejido”, pero con la reforma de los años 90s se cambió a posesión con “título de propiedad”, que no necesariamente es propiedad privada, pero que implica que está fraccionada, y las personas se convertirían en titulares y concluyentemente está la posibilidad de que estas tierras tengan un sucesor o sucesora, como forma de heredar la tierra.

La herencia de la tierra ha sido de tipo patrilineal debido a que en un principio no hubo mujeres ejidatarias en las localidades; no obstante, actualmente en algunas comunidades si existe el tipo de herencia por parte de la madre a hija. En el caso de los tutunakú que viven en El Tablón, de manera común, los hombres heredarán a sus

esposas y al interior de la familia solo se repartiría la tierra entre los hijos, pero sin ser necesariamente ejidatarios. Por otra parte, la sucesión (Transferencia) de la tierra, que es de carácter formal, se lleva a cabo en asamblea ante todos los ejidatarios para hacer de su conocimiento y lo preside y avala el comisariado ejidal.

5.3.5 Migración

Los flujos migratorios suelen ser muy semejantes a otras regiones rurales dentro de los límites geográficos del país. Por lo tanto, lo convierte en una experiencia común y recurrente de un modo de vida particular que deben sobrellevar las familias indígenas y campesinas por falta de los medios necesarios de subsistencia que la modernidad ha precarizado en estos espacios, y los antecedentes se encuentran desde finales del siglo XIX en distintas zonas del país en una relación directa con EUA. La migración de los integrantes de las familias en el ejido del Tablón es en distintas direcciones y las consecuencias han sido múltiples en función de la condición de género y edad de los sujetos migrantes.

En el caso de los hombres adultos, los jefes de familia recurren con mayor frecuencia a la migración internacional y de forma ilegal con destino hacia los estados del sur de Estados Unidos. Para ellos, la vida alejada de su familia resulta ser un quebranto emocional que implica muchas cosas, entre ellas, el alejamiento corporal de su lugar de origen, la nostalgia por los años de vida familiar y en comunidad que han dejado atrás, pero también el agobio e intranquilidad que provoca la incertidumbre ante la crisis económica, política y, últimamente, sanitaria por la COVID 19 y por ende por los inevitables cambios súbitos que estas crisis conllevan. Por otra parte, un distinto tipo de problema que enfrentan estos hombres indígenas ya asentados en estos espacios es la discriminación por parte de grupos mestizos hispanoparlantes y los mismos angloparlantes, así como la sobreexplotación que padecen por parte de los últimos. Para este grupo de migrantes la migración suele ser temporal pues después de un tiempo de ahorros e inversión, muchas veces regresan a la localidad con sus familias y recurren a realizar actividades no agrícolas para seguir con su sustento. Otros casos distintos que acontecen con los adultos jóvenes son quienes pudieron terminar estudios profesionales

y han realizado una práctica migratoria, pero con un sentido más flexible que les permite estar con mayor presencia en la comunidad e intensificar el fortalecimiento de las obligaciones comunitarias.

Los jóvenes varones también optan por la migración al exterior, aunque en los últimos años ha sido recurrente los desplazamientos al interior del país a causa de las políticas de migración tan estrictas que ha implementado el gobierno de EUA. Las desavenencias que conlleva este sector poblacional indígena son muy parecidas a la de los adultos, si bien muchas veces estos jóvenes solteros son seducidos por “estilos de vida” distintos a los propios y eso hace que se decida quedar de forma permanente y en ciertas ocasiones formar una familia en estos lugares foráneos; sin embargo, esto no imposibilita que las ayudas monetarias se vean interrumpidas con el interés de ayudar a los padres o hermanos en la comunidad.

Simultáneamente, las mujeres jóvenes son quienes comenzaron a llevar a cabo una migración regional a los centros urbanos o bien a otras ciudades al interior del país. Localidades como Mecapalapa, Poza Rica o la ciudad de Puebla han sido los destinos de trabajo de estas mujeres indígenas, quienes además han experimentado los primeros arrebatos morales a través de la discriminación e imposición de una manera de vivir que no corresponden a la racionalidad indígena totonaca. Dentro del servicio doméstico prestado a familias mestizas han sido desvalorizadas por su condición étnica, lingüística, indumentaria o prácticas alimenticias. En voz de los informantes, las consecuencias de esta depreciación y prejuicios hacia las conductas de estas mujeres ha desembocado en la cosificación de ellas mismas en el uso de la expresión que utilizan las empleadoras al referirse como “mi muchacha” o en el préstamo o su traspaso para el servicio de otra familia mestiza al expresarlo a modo de “te presto mi muchacha”. Estas situaciones resultan desconcertantes para estas mujeres que solo buscan una remuneración económica que pueda ayudar a solventar los gastos de sus familias en la comunidad. El relato siguiente pone en evidencia lo anteriormente dicho:

[...] se genera esta cuestión porque primero debes aprender a hablar el español donde trabajas para que no te vean feo y te sientas propio de ese lugar. Y ahí no

se va a valorar de dónde vienes sino al contrario se va a decir que eres del lugar donde están los pueblos atrasados; y, también se ve en la alimentación que piensan que una comunidad de por allá no te da estatus en comparación de otros alimentos que se pueden consumir en las ciudades [...]

Contrario a los vaticinios de algunos referentes teórico-explicativos, para los tutunakú de Pantepec, estas modalidades en los flujos migratorios no resultan ser un impedimento, ni si quiera en una ausencia física, en la desvinculación o desarraigo con su realidad indígena, sino al contrario estas situaciones crean mayores lazos y fortalecimiento en el sentido de pertenencia. En un primer momento, aquellos que tienen la posibilidad de regresar o estar en un constante acercamiento con la comunidad como son los grupos de adultos jóvenes o mujeres les permite continuar con las actividades propias del núcleo familiar por ejemplo el sembrar la milpa o en la realización de faenas o en la participación de los rituales colectivos.

Referente a las oposiciones culturales en las que se ven inmiscuidos estos grupos de migrantes, si bien generan un desconcierto y sobresalto por las formas en las que se ven señalados o que necesariamente deben lidiar, ellos deben integrar códigos impuestos y distintos propios de la dinámica social a la cual se han integrado sin que esto genere el desuso o desplazamiento de códigos propios. Y, lo concerniente a económico, la circulación de remesas ha sido fundamental para la reproducción social de estos hogares campesinos que muchas de las veces se han invertido en la vivienda o alimentación sin la posibilidad de invertir en activos agrícolas pues como se ha mencionado es escasa la tierra que se tiene en el ejido sin poder fraccionarse gradualmente pero que es posible alquilar algunas veces para poder generar los vínculos necesarios con los agentes en asociación y de manera dependiente para la organización social del territorio.

5.4 Genealogía del conflicto en la composición del territorio Tutunakú

Una cascada de conflictos son los que a lo largo del tiempo han condicionado a las comunidades tutunakú de Pantepec como lo fue y ha sido el despojo de tierras, el ganado extensivo, la discriminación por parte de grupos mestizos, considerados no indígenas, y problemas actuales como el robo de combustible (huachicoleo), narcomenudeo, el

problema de aguas residuales, la extracción de petróleo y en los últimos dos años la fracturación hidráulica¹⁹ o “fracking” para la extracción de hidrocarburos no convencionales.

Para el entendimiento del territorio Tutunakú se debe partir de una historia y memoria larga, en donde es importante no solamente reconocer sino reivindicar a todos aquellos “antepasados” que han antecedido a los actuales tutunakú en distintos frentes, distintas luchas y que juegan un papel esencial en la construcción relacional del territorio.

5.4.1 El Caciquismo, ganaderos y terratenientes

Parte del conflicto por el territorio se explica en el poder que fue amasado con el paso del tiempo en manos de un grupo social, referidos por los tutunakú de Pantepec, como los caciques que habitan la región. Actualmente, este sistema caciquil aún está presente y sigue buscando mantener privilegios en la diversificación de actividades productivas como el ganado extensivo e inversión en grandes extensiones para siembra de maíz, cafetales o cultivo de jengibre.

Es importante mencionar que, para los tutunakú, los caciques son también identificados con otros nombres como lo son “terratenientes”, “ganaderos” o “ricos” que, si bien mantienen un matiz en la caracterización de actividades propias, esta correspondencia es porque representan y son pertenecientes al mismo grupo social: los mestizos. Dentro de la concepción tutunakú a toda persona que pertenece a este grupo social se concibe como “no indígena”, que en su lengua se les denomina como “luwan” que tiene como traducción “mestizo” o “extranjero”.

Una persona “no indígena” ligada a estos grupos de poder como lo son los caciques son económicamente influyentes en la región para las decisiones políticas además de las acciones discriminatorias y racistas en el ámbito social. Por ello, los tutunakú de

¹⁹ En el caso del ejido del Tablón los problemas que presentan a partir del anterior registro son los referentes a la fracturación hidráulica, la discriminación por parte de grupos mestizos, así como el despojo por parte de grupos ganaderos, caciquiles y terratenientes; sin embargo, es destacable la recuperación de tierras para la fundación de la comunidad.

Pantepec consideran que los intereses ahora políticos hablando administrativamente, no se han desvinculado con los intereses caciquiles que se pueden remontar e identificar explícitamente en la década de los años 60's a los 90s del siglo XX, conviene subrayar que, ellos eran quienes tenían u ocupaban los puestos como servidores públicos, mismos que eran empleados directos del caciquismo pertenecientes a la asociación ganadera o diferentes asociaciones ganaderas de la región que directamente era parte de las estructuras operativas del partido oficial que representaba el PRI.

El contraste en estos vínculos a partir del año 2000, de acuerdo con los relatos de los informantes, la entrada al poder federal del PAN, el partido anterior del PRI se mantuvo por unos años más en gobierno municipal, pero que finalmente esa alternancia política partidista fue replicada, finalmente, en el ayuntamiento de Pantepec. En donde, los “acostumbrados” fraudes políticos que se hicieron frecuente en el país a partir de la década de los años 90's ya no fueron necesarios puesto que esa misma “alternancia” permitía y permite hasta la fecha la consecución del poder no solo de familias enteras sino de la posibilidad de reelección de una misma persona, pero bajo diferentes militancias partidistas.

No solo eso, la clase social también se ha reformulado con los nuevos estereotipos que los medios de comunicación han creado entre los ciudadanos y las ideologías políticas, por lo tanto se han reconfigurado también los simpatizantes de los partidos, por ejemplo, muchos de los militantes del PAN son muchos de los ganaderos o familias con un alto poder adquisitivo de Mecapalapa; sin embargo, el poder y los privilegios trascienden estos estereotipos como se mencionó anteriormente, teniendo que en los últimos meses con las elecciones intermedias a nivel federal, en donde se llevaron a cabo la renovación de cargos públicos entre ellos los de presidentes municipales, muchos de esos ganaderos panistas se convirtieron en partidarios de MORENA, evidenciando como este estrato social se desplaza hacia donde está la consecución del poder o en donde no se vean amenazados sus privilegios de grupo, de familia e individuales.

Otra influencia de este sistema caciquil es el relacionado con la matanza de los campesinos acaecidos en el municipio como financiamiento y respaldo de grupos

represivos —inclusive siendo parte de ellos— como mecanismos de control político, económico y social del territorio. O como fue el caso en donde los caciques planearon desde la comunidad de “Las Palmas”, la desaparición literal de la comunidad “La Sabana”, hecho también que ha quedado impune. No solo eso, las referencias de los informantes mencionan que el interés por acrecentar el dominio económico de este grupo ha hecho que se vinculen a actividades ilícitas como el robo de combustible (huachicol), el crimen organizado o el narcomenudeo. Para ellos, no puede existir otra razón pues resulta inconcebible cómo se han propiciado y diseminado estas prácticas ilegales, mismas que han identificado su repunte a mediados del 2010, tal como ellos recuerdan:

[...] en 2015 se empezaron hacer diferentes ejecuciones de personas, por ahí de finales de octubre en pleno centro de Mecapalapa en viernes de octubre que tenemos que irnos preparando para el día de muertos y ahí en plena plaza y no pasó nada y como esa persona, fueron varias. Lo hicieron público y no a escondidas, en el camino, y nos preguntamos y ¿la autoridad en dónde está? Esos intereses entonces se han diversificado, que ahora son otros conectados o actualizados, y al final del día ahí están.

De forma concluyente, para los tutunakú de Pantepec, advierten que el caciquismo logró invadir a las comunidades indígenas, a sus milpas, a su territorio de una forma premeditada, en el sentido de que desde las décadas pasadas hasta ahora, esos caciques no quieren permitir la existencia de las comunidades indígenas, los ejidos que es donde actualmente se encuentran los pozos petroleros que tuvieron y tienen que resistir al menos tres generaciones que corresponden a la de los abuelos, los padres y ahora los actuales descendientes que les toca presenciar y conocer otra actividad extractiva como lo es el fracking.

Respecto a los grupos ganaderos, como bien se ha dicho, son pertenecientes a estos grupos caciquiles y su función en el territorio ha sido la represión vinculados a grupos de poder no solo en una escala regional, sino que trasciende a lo estatal y lo nacional. También son responsables directos de la matanza de los 26 campesinos indígenas que defendían el derecho a la tierra, en donde, en voz de los informantes se sabe quiénes

son los perpetradores de esos asesinatos que ahora gozan de libertad y holganza entre las comunidades del municipio; y, además, se tiene un registro público con los señalamientos que incluyen el nombre y apellido de esos ganaderos prominentes de Mecapalapa y otros parvifundistas acaudalados, tal como lo informa el periódico *La Prensa* en el año de 1982. Por ello, se le ha señalado como un grupo que ha sido intransigente al conseguir y mantener sus privilegios e intereses sobre el territorio que hasta la fecha siguen relaborando acciones en contra de los distintos grupos indígenas, entre ellos el racismo y discriminación.

5.4.2 El partidismo político

Entre los tutunakú de Pantepec se ha revelado la ausencia de hablar o utilizar el término de política para referir a cuestiones de mal proceder o actuar, esto es, el concepto de política no está asociado a acciones coercitivas, no obstante, no lo desconocen en tanto lo consideran una idea indispensable en la actividad social. Lo que los pobladores refieren con una connotación negativa en la vida social del territorio es lo referente con los partidos políticos, esto es lo que llaman el partidismo político.

Siendo así, el partidismo es otro factor crucial dentro del conflicto por el territorio, el cual ha estado presente desde la conformación jurídica del ejido. De tal forma que, el partidismo tiene una aplicación efectiva desnaturalizadora del tejido comunitario en relación de la existencia del sistema caciquil o caciquismo y su maquinaria represiva. Por ello, los tutunakú mencionan que tanto partidismo como caciquismo se han entremezclado para ampliar y fortalecer sus privilegios de clase.

Como se ha dicho la injerencia directa del partidismo político y el caciquismo en el ejido del Tablón se dio en el momento previo a la fundación de la comunidad, en donde el primer comité que se formó tuvo influencia de personas ligados a los grupos caciquiles que no representaba los intereses de la comunidad, logrando influir en decisiones no favorables para los indígenas campesinos. Posteriormente, surge otro comité que fue quien buscó defender y recuperar las tierras que hasta la fecha se posicionan como dos grupos antagónicos al interior de la comunidad no solo en estructura sino también en intereses. Y no solo eso, los pobladores del ejido mencionan que, hoy en día, esos dos

grupos se adjudican el logro en la recuperación de tierras. Sin embargo, para los indígenas el comité que estaba integrado por muchos de ellos es quien en realidad reivindicó la lucha, siendo el último que se conformó.

Esta situación ha creado una cierta problemática dentro de la comunidad que se considera como limitaciones para conseguir cierta fortaleza como grupo y sociedad. Y esto es un antecedente que finalmente el partidismo político moderno ha seguido realizando: el intento por socavar el tejido social y comunitario entre los tutunakú de Pantepec.

Son varios los hechos sucedidos en la comunidad y en el municipio que demuestran los retrocesos que ha implicado el partidismo en la organización social, como fue el robo de votos en los años 90's no solo en la cabecera municipal sino en el interior del ejido para la elección del cargo de Juez de Paz. A partir de la entrada inevitable del partidismo a las comunidades en estos años referidos, el partido oficial que era PRI comenzó a impulsar los programas sociales creando nuevos problemas como el clientelismo y corrupción en la vida social. Los primeros beneficiados de estos programas sociales fueron las personas vinculadas al PRI, exclusivamente.

Y esa inevitable intervención del partidismo en la vida pública de las comunidades es el fundamentado en los mismos principios de idea de democracia que los estados-nación han gestado para la administración de su población. Ante eso, durante las campañas, los partidos políticos hacen presencia en las distintas localidades y las autoridades comunitarias tienen la obligación de recibir a los candidatos o candidatas que contienden para un puesto de elección popular. La negativa y señalamientos desfavorables relacionados al partidismo se sustenta en la vulneración de esos principios que ostenta el fundamento de democracia. Es decir, la ausencia real de la práctica democrática se sustituye por una partidocracia y la corrupción en la conciencia de los individuos que se refleja en la compra de votos, y esas mismas prácticas se comienzan a replicar a escalas más pequeñas, que son las que acontecen en la cabecera municipal, la junta auxiliar y en el ejido mismo.

Otra consecuencia que provocan estos malos hábitos en el sistema político, como lo es la corrupción, se crea el nepotismo y obstinación por ejercer el poder en beneficio individual o de un grupo minoritario, tal como lo reseñan los tutunakú:

[...] a nivel municipal en 2018 también fue descarado en la compra de votos, pero también son familia. Primero, antes fue el cuñado; luego, el esposo de su hermana, y después compiten, después de divorciados, la exesposa y exesposo; y, ahora compite el exesposo contra su excuñado [...]

Estas condicionantes se traducen en obstáculos a vencer en la consecución para fortalecer el tejido y los procesos comunitarios que se ven violentados por el vínculo entre el partidismo y el caciquismo en el territorio.

5.4.3 Extracción de hidrocarburos y “fracking”

En un primer caso, la extracción de hidrocarburos por fracturación hidráulica o fracking, de acuerdo, a los datos e información obtenidos por la Comisión Nacional de Hidrocarburos²⁰, algunos estados en el país presentan una implementación de actividades extractivas de recursos y materiales pétreos, catalogados como no convencionales, distribuidos en al menos siete estados del país, mismos que están categorizados por sectores o provincias petroleras. Dentro de estas regiones se incluye la sierra norte de Puebla, el cual está localizada dentro del sector o provincia petrolera denominada Tampico-Misantla. Parte del problema es que las actividades extractivas llevadas a cabo están afectando de manera directa a territorios poblacionales y a los distintos recursos naturales con los que cuentan y que son indispensables en la vida social de los tutunakú de Pantepec.

En Pantepec, se han perforado cincuenta y dos pozos de gas y aceite desde los años 60's del siglo pasado, en donde el último y más reciente ha sido explorado en un yacimiento de tipo no convencional y se ha recurrido a la técnica de la fracturación hidráulica para la extracción de aceite como tipo de hidrocarburo con una alta rentabilidad

²⁰ De acuerdo con información pública por parte de la CNH (2020)

a nivel internacional. Así, el fracking como una técnica agresiva, se ha hecho presente desde el año de 2019, en el ejido El Tablón que ha afectado la relación con la Naturaleza que es cualificada como parte de su vida social además de que han afectado la salud de los pobladores, ambas situaciones consideradas como elementos integrados para llevar a cabo su realidad socio natural y por lo tanto su permanencia.

CAPÍTULO VI. ENTRE ARMONIA Y ESTRIDENCIA: EL FRACKING COMO CONFLICTO ONTOLOGICO ACTUAL

Este capítulo es una propuesta para el análisis de un conflicto ontológico y su expresión en las relaciones de poder entre el Estado y el *territorio relacional* indígena a partir de considerar que estas asimetrías no solo pueden leerse desde un enfoque social, político o simbólico sino desde una perspectiva ontológica. Para ello, se deben identificar aquellos “equivocos” que son resultantes en la construcción epistemológica de un pensamiento moderno occidental sobre determinados referentes socio naturales bajo un raciocinio de cosificación, pero que desde la ontología tutunakú resultan ser entidades anímicas con una importante participación en la vida política y social del territorio. Asimismo, se pone en evidencia una distinción que los tutunakú hacen entre “lo político” y “la política”, además lo que representa el Estado, lo económico, el progreso, la civilización y el desarrollo, además de las acciones que realizan para la defensa de sus territorios, los cuales son en dos sentidos: en lo público-institucional y en lo ontológico. De esta forma, se reconoce la capacidad que estas comunidades tienen para relacionarse con otros mundos o realidades, y que es pertinente explicarlas desde la cosmopolítica.

La extracción de hidrocarburos no convencionales retomó relevancia en EUA a finales del siglo XIX extendiendo su envergadura hasta mediados del siglo XX, pero es hasta los años 90's cuando se tiene producción masiva gracias a la perfección de la técnica (De la Vega y Navarro, 2018). Específicamente, a partir del año de 1998, la extracción de hidrocarburos no convencionales por “fracking” se consolida como una actividad rentable en el tema económico y productivo (Sánchez, 2014).

Con estos precedentes, México²¹ ha decidido incursionar en las actividades de hidrocarburos no convencionales, específicamente en el gas natural de lutitas²² que se ha justificado en la “La Estrategia Nacional de Energía 2013-2027” (Sánchez, 2014) para lograr una producción a largo plazo y considerado en cinco provincias geológicas en el país: Sabinas-Burro Picachos, Chihuahua, Burgos, Tampico-Misantla y Veracruz. De tal modo, sobresalen 28 pozos exploratorios en estos yacimientos utilizando la técnica de fractura hidráulica: 14 de los pozos se ubican en Coahuila, 8 en Nuevo León y el resto en Tamaulipas. Respecto al Proyecto “Aceite Terciario del Golfo” (ATG) se localiza dentro de la provincia petrolera Tampico-Misantla que abarca los estados de Puebla, Hidalgo y Veracruz, los cuales mantiene un estatus activo (Fundar, 2017).

Los daños ecológicos²³ por la práctica de la fracturación hidráulica han sido respaldados a partir de la modificación a la Constitución Política de nuestro país en materia energética y la implementación de la llamada “Reforma Energética” (Castillo, 2015) que han comprometido a las Áreas Naturales Protegidas a nivel federal, las cuales representan más de 25 millones de hectáreas en el territorio nacional (CONANP, 2016 citado en

²¹ Durante el año de 2017, la extracción de hidrocarburos en México (Olivera, De la Fuente, Llano, Benumea, Sandoval y Terry, 2018) se había ampliado hacia 11 ecorregiones marinas y 48 ecorregiones terrestres en donde aproximadamente 6 millones de personas habitan estas áreas y representa más de 180, 476 km² en superficie marina y terrestre, sustentando jurídicamente en la Reforma Energética. El mismo informe menciona que el estado de Puebla tiene una superficie de 1,453.92 km² tuvo un estatus de asignación para la extracción de hidrocarburos (Olivera, et al, 2018, p. 12).

²² Respecto al “fracking” como técnica extractiva en los nuevos procesos de exploración y producción, la publicación de “Las actividades extractivas en México: Estado actual”, expone parte del panorama de la explotación de yacimientos de lutitas y las consecuencias por su aplicación; dicho documento, menciona que el inicio de este tipo de extracción de hidrocarburos no convencionales, de acuerdo a la Comisión Nacional de Hidrocarburos (2010), puede fecharse desde el año de 2006 en yacimientos de arenas compactas en el “Proyecto de Aceite Terciario”; posteriormente, el informe de Pemex Exploración y Producción (2013) menciona que tiene su aplicación en yacimientos de lutitas en el año de 2010 (Fundar, 2017).

²³ Estados Unidos, considerado el país pionero en la técnica de fracturación hidráulica y partidario a favor de su implementación, ha padecido daños ambientales severos. Un estudio realizado de carácter retrospectivo y longitudinal que abarcó el periodo entre febrero de 2011 y mayo de 2013 y contabilizando 39, 294 pozos de petróleo y gas de lutitas fracturados, puso en evidencia hechos alarmantes. Siendo Texas el estado con mayor actividad del fracking con una concentración del 52% de los pozos. El mismo estudio, señala que la mitad de los pozos se encuentran en con una encrucijada en el uso por el agua, así como poco más del 55% en regiones experimentan sequía, teniendo como ejemplo los estados de Colorado o California, experimentan una alta tensión por el agua llegó en un 97% de los pozos. (Freyman Monika, 2014 citado en De la Vega y Navarro 2015)

Ramos, 2016) que estarían en un condición de vulnerabilidad no solo ecológica sino culturalmente ya que el 26 por ciento de esa superficie, incluyendo la diversidad de los ecosistemas, tienen un vínculo directo con territorios indígenas ancestralmente habitados (Boege 2009, 2008 citado en Ramos, 2016). Además, uno de los recursos no renovables que estarían agotando es el hídrico, considerando que por cada perforación provocada por fracturación hidráulica son necesarios de 9 a 29 millones de litros de agua dulce (Domínguez, 2016), así como la ocupación de 1 a 1.5 hectáreas de superficie terrestre para poder ser perforado al menos 25 veces (De la fuente y Llano, 2016 citado en Domínguez, 2016).

En México se registran inconvenientes en el uso de recursos hídricos para llevar a cabo esta técnica, especialmente, en el área norte del país que se caracteriza por la escasez de este recurso (Sánchez, 2014). En una escala local, parte del estado de Puebla se ha visto afectado en el uso de este patrimonio por el proyecto ATG en una fase de exploración y extracción del tipo de hidrocarburos no convencionales (Fundar, 2017) pero que también afecta directamente a grupos étnicos de la región.

Ahora bien, el marco legal en el que se circunscribe el “fracking” o la fracturación hidráulica en México tiene que ver con la modificación y adición de diversas disposiciones de la Constitución Política publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 20 diciembre 2013 (Castillo, 2015) con incidencias, claramente, económicas y comerciales de corte neoliberal. Un año después, se promulgaron las leyes secundarias en materia energética que se le denominó “*Reforma Energética*”, fechada el 11 de agosto de 2014, dando oportunidad a empresas privadas nacionales y extranjeras para participar en actividades relacionadas en la exploración, extracción y producción de energía, mismas que eran exclusivas del Estado mexicano (Ramos, 2016; Morales y Roux, 2018) justificado en que la empresa estatal Pemex carecía de capacidad técnica para realizar dichas actividades (Domínguez, 2016) y, en consecuencia, considerar “el objetivo de enfrentar la caída de la producción de petróleo y las crecientes importaciones de gas natural” (Pemex 2014, 2017 y 2017^a citado en Fundar, 2017); sin embargo, la propuesta de la reforma constitucional de 2013 no especifica el uso del fracking como técnica a utilizar para exploración de hidrocarburos no convencionales.

La alteración de toda la disposición legislativa previa²⁴ y en las consecuencias de la creación de otras disposiciones jurídicas como la “Reforma Energética” de 2013 ha desplazado el papel principal del Estado dentro de las actividades del sector energético, así como la modificación de los derechos de propiedad a partir del régimen de contratos y la participación del sector privado en actividades exclusivas de las paraestatales Pemex y CFE (Vargas, 2015). De igual forma, con el neoliberalismo como modelo económico dominante obliga a una integración energética entre las élites político-económicas de América del Norte y las políticas gubernamentales que tiene su preludeo en la Reforma Energética de 2008²⁵ y su epílogo con acuerdos con las principales fuerzas políticas del país como lo fue el llamado “Pacto por México” y la “Estrategia Nacional de Energía” del año 2013 (Vargas, 2014), en donde, se aminora el papel del Estado cumpliendo, en escala internacional, con el papel de facilitador en actividades políticas e institucionales para dar legitimidad a la negociación de recursos energéticos con transnacionales; y, en el ámbito nacional, su función fue consolidar y perpetuar un control mediático y manipulador para aprobar la “Reforma Energética” (Vargas, óp. cit.)

Parte de las inconsistencias en estas disposiciones jurídicas son que el Estado mexicano no ha logrado normar de manera eficiente toda consecuencia en lo medioambiental y mucho menos en el impacto social. De acuerdo con Fundar (2017) en el año de 2015, la extinta Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) publicó tan solo una “Guía de Criterios Ambientales para la exploración y extracción de hidrocarburos

²⁴ La Constitución de 1917 en su artículo 27 establecía que recursos pertenecían a la Nación, entre ellos los hidrocarburos. El artículo 27 definía que los recursos son de la Nación dentro del territorio Nacional. Fue hasta 1938 cuando el presidente Lázaro Cárdenas decidió expropiar y desarrollar la industria petrolera debido a que una comisión gubernamental encontró que las empresas trasnacionales no cumplían con la legislación mexicana, aun teniendo recursos para hacerlo. Después de Lázaro Cárdenas las concesiones se otorgaron a empresarios nacionales porque el Estado aún tenía insuficiencia para realizar actividades en materia energética siendo hasta 1958 que Pemex es el único que puede explorar y explotar hidrocarburos de la nación.

²⁵ Esta reforma permitió la privatización de todas las actividades de la cadena de producción de la industria petrolera bajo el régimen de contratos, y otorgó contratos de servicios integrales para las actividades de explotación petrolera. La prerrogativa de exclusividad es lo que se modifica en diciembre de 2013 bajo la administración de Enrique Peña Nieto, con la aprobación del Congreso a la modificación a los artículos 25, 27 y 28 de la Constitución y la incorporación de 21 transitorios en el paquete de cambios a la Carta Magna. Estos 21 artículos transitorios fueron la base de los artículos que posteriormente se aprobarían en el Senado y la Cámara de Diputados como leyes secundarias en agosto de 2014.

contenidos en lutitas” sin considerar una normatividad que regule y sancione los daños ambientales ocasionados por la fracturación hidráulica. Y finalmente, en 2017, la Agencia de Seguridad, Energía y Ambiente (ASEA) publicó los “Lineamientos en materia de seguridad industrial, seguridad operativa y protección al medio ambiente para realizar las actividades de Exploración y Extracción de Hidrocarburos en Yacimientos No Convencionales en tierra”, los cuales establecen las obligaciones que deben cumplir las empresas públicas y privadas.

Paradójicamente, la nueva *Ley de Hidrocarburos* sugiere, en una fase previa, realizar un análisis de impacto social antes de dar una asignación o convocar a licitación de contratos para exploración o extracción de hidrocarburos (Morales y Roux 2018). Sin duda, un indicio de la irresponsabilidad, irregularidad y nimiedad en el cumplimiento y aplicación de la normatividad por parte del Estado. Y esto evidencia el atropello que esta actividad extractiva mantiene hacia los pueblos indígenas que habitan sus territorios no solo bajo el maniqueo de toda disposición jurídica entre el Estado mexicano y empresas (Ramos, 2016) que afecta los recursos naturales necesarios para su sobrevivencia además de la indolencia frente a la condición de pobreza en estas comunidades, siendo el 72,3 por ciento de la población indígena del país en esta circunstancia (CONEVAL, 2014 citado en Ramos, 2016); además de que no existe el cumplimiento de la internacional y nacional²⁶ para la existencia de una consulta real previa e informada sobre

²⁶ El Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OIT-ONU, 2012), es el único instrumento normativo internacional en materia de pueblos indígenas que es jurídicamente vinculante para su cumplimiento por parte de los Estados contratantes. Incluye en su articulado disposiciones que promueven –entre otras– los derechos sobre las tierras y los recursos naturales, así como el derecho a la consulta a los pueblos indígenas. Un intento de cumplimiento a lo anterior es la reforma Constitucional de 14 de agosto de 2001 (artículo 2), denominada “Ley Indígena”, en donde se reconoce principalmente el derecho a la libre determinación e incluye cuestiones como los derechos de propiedad de la tierra y el territorio. Por una parte, en la fracción VI, apartado A, se restringe el derecho de propiedad y el uso y disfrute de los recursos naturales al condicionar aquellos que correspondan a las “áreas estratégicas” del Estado, lo cual implica que a pesar de que se reconocen los derechos indígenas, estos no se harán efectivos cuando se trate de proyectos de interés Nacional como es el caso de la exploración y explotación de petróleo. Por otra parte, en lo que hace al derecho a la consulta, la Carta Magna lo ha limitado en su redacción dentro de la fracción IX, apartado B, al establecer que las propuestas y recomendaciones emanadas de la misma “en su caso” podrán ser incorporadas a los Planes y Programas Federales, Estatales y Municipales, dejando de esta manera un vacío en el vínculo de obligatoriedad. Por lo tanto, nos enfrentamos ante una “simulación de la protección de los derechos indígenas” (López Bárcenas, 2010 citado en Ramos, 2016).

las intenciones de estos megaproyectos²⁷ e incluso el Estado ha admitido la figura jurídica de “ocupación temporal” (Vargas, 2015 y Ramos, 2016) que permite expropiar²⁸ las tierras sean para el uso, goce o afectación de los terrenos y posteriormente restituidas a sus propietarios.

En México, el colectivo CartoCrítica (2014) ha mapeado los territorios indígenas que se han comprometido con las asignaciones de la Ronda Cero para la extracción de hidrocarburos no convencionales, sumando 13 grupos étnicos a nivel nacional; y con la Ronda Uno, afecta territorios con presencia de gas shale y petróleo, trastocando los estilos de vida de comunidades nahuas, tepehuas y totonacos en el estado de Puebla (De La Fuente y Llano, 2016 en Domínguez, 2016 y CartoCritica, 2014).

Otro tema que implica la extracción de hidrocarburos es el referido a las relaciones económico-políticas con el resto de las naciones. En México, la política energética interior está supeditada a una política energética exterior. Es decir, los intereses en materia energética tienen que ver con la integración energética de los países de América del Norte, mismo que tiene sus antecedentes en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), y que actualmente se refrenda con las nuevas reformas constitucionales en México en vísperas de insuficiencia y necesidad de producción de hidrocarburos y poder resguardar la seguridad energética de EUA (Vargas, 2014 y 2015). Bajo esta consideración:

La puerta de entrada es el Acuerdo Relativo a Yacimientos Transfronterizos de Hidrocarburos en el Golfo de México, cuya base es el desarrollo de la explotación

²⁷ Es crucial señalar que, en países como Estados Unidos, Canadá, Francia e Inglaterra, el fracking ha legado un costo social a largo plazo contra los beneficios económicos a corto plazo (Morales y Roux, 2018) demostrando la insostenibilidad del modelo.

²⁸ Si bien se accedió a otorgar al dueño del predio un porcentaje de entre 2 y 3% de las ganancias, aunque no en todos los casos están garantizadas las ganancias de la actividad (por lo que se convierte en un concepto virtual). No se aceptó el carácter vinculatorio a la consulta de las comunidades, quienes no podrán oponerse, en caso de no aceptar las obras. La resolución fue que la Sener elaboraría la metodología para determinar el porcentaje de participación del dueño del terreno, siempre y cuando éste no obstruya la competitividad del contratista, ni represente una carga desproporcionada para la corporación. Para los desplazados (propietarios) existe la posibilidad de ser contratados como empleados de las trasnacionales (Vargas, 2015)

“conjunta” de petróleo y gas. [...] Esto se justifica ante una supuesta incapacidad de Pemex para realizar las inversiones necesarias, así como por su falta de experiencia y capacidad para la realización de estos trabajos. (Vargas, 2014, p. 29)

Es claro que los acuerdos bilaterales se inclinan en beneficio del usufructo de recursos energéticos de Estados Unidos que ha justificado y logrado incidir en las decisiones de gobiernos ajenos a él; y que, históricamente, países como Canadá y México han fungido como sus abastecedores de hidrocarburos en gas y petróleo crudo, respectivamente. (Vargas, *ibid.*). Respecto a los nuevos yacimientos de hidrocarburos no convencionales, pone en el mapa global a México entre el cuarto y sexto lugar internacional de acuerdo con los informes del año 2011 y 2013 publicados por la Agencia Internacional de Energía (AIE) de Estados Unidos (Sánchez, 2014; De la Vega y Ramírez, 2015; Ramos, 2016 y Domínguez, 2016), solo por detrás de Rusia, China, Argentina y Libia, otorgándole mayor interés por parte de EUA.

Finalmente, existen argumentos que consideran al “fracking” como un medio exitoso en la obtención de seguridad energética además de la remuneración económica a corto plazo para sanar las finanzas públicas²⁹. En México, con la “Reforma Energética” se

²⁹ Posturas a favor de la fracturación hidráulica sostiene que la extracción de gas shale es menor en las emisiones gases de efecto invernadero, así como es falsa que se haga manejo desmedido de agua y la contaminación del subsuelo, pudiendo generar una regulación estricta (Muller y Muller, 2013), además de concientizar que el crecimiento económico depende directamente del uso de los combustibles fósiles (De la Vega y Ramírez, 2015) tal como lo hace China o India (Sánchez, 2014). En el caso de Occidente se ha considerado posible modelo adaptado a Europa para la explotación de recursos energéticos no convencionales a partir de las experiencias en Polonia, Reino Unido y Dinamarca (De la Vega y Ramírez, 2015) En particular, el país de Estados Unidos representa un caso ambivalente, por una parte, en aquellos territorios en donde se ha extraído gas y petróleo existen beneficios económicos a corto plazo que demuestran un ingreso per cápita en aumento hasta en un 10 por ciento (Jacobsen y Parker 2014 citado en Morales y Roux, 2018) así como el aumento de sus reservas en un 40 por ciento y a juicio de los autores De la Vega y Ramírez (2015) el éxito en esta actividad extractiva por parte del país del Norte ha sido que ha logrado mantener condiciones geológicas, técnicas, económicas, institucionales y organizativas que bien podría mantenerse un modelo de réplica pero para el caso de los países del continente americano. La contraparte en la aplicación del “fracking” la menciona Sánchez (2014) que los estados de Nueva York y Nueva Jersey decidieron una moratoria de las perforaciones hasta contar con normas de control; en el estado de Ohio, la gente está preocupada por los sismos y la contaminación de acuíferos, decidiendo una moratoria de tres años; y, la ciudad de Pittsburg prohibió el fracking en 2010 por las afectaciones ambientales en las distintas zonas urbanas, que contrapone aquellos beneficios económicos a corto plazo frente a los costos sociales en estos estados a largo plazo. Además de hacer mención que, en países

considera que el reconocimiento internacional de sus reservas y yacimientos de este tipo de hidrocarburos no convencionales puede resultar rentable en términos económicos si se toma en cuenta, en un primer momento, una independencia en la producción y consumo de hidrocarburos fuera de los intereses de EUA mostrando una autosuficiencia energética, además de poner en práctica protocolos para hacer un manejo eficiente de esos recursos fósiles y resolver problemas estructurales que impiden su correcta implementación como inversión en infraestructura tecnológica y de transporte, resolver las controversias sobre el derecho de propiedad donde se localizan los yacimientos, la claridad y transparencia en la aplicación de normativas para el cuidado del medio ambiente y elaborar un marco regulatorio para la exploración y extracción específicamente de hidrocarburos no convencionales.

No cabe duda, que esto último solo puede considerarse como un discurso dentro de los marcos epistemológicos y de pensamiento de una clase política que lo que propone es un conflicto y no un “desarrollo” que ponga en consideración la existencia de un mundo distinto al occidental, en donde prevalece una organización social de estas comunidades indígenas en una relacionalidad permanente con su naturaleza como medio de vida. Esto puede evidenciarse a continuación con el trabajo de campo que se ha llevado a cabo en comunidades tutunakú en la huasteca poblana, que recientemente han implementado esta técnica extractiva y que ha dejado un saldo negativo en el contexto socio natural de su territorio.

6.1 Espacio de estudio: el territorio tutunakú del ejido “El Tablón”

El ejido *El Tablón* es una localidad del municipio de Pantepec que tiene una población alrededor de 300 habitantes que, conforme a los censos oficiales del INEGI, están asentadas en 84 viviendas y de acuerdo con los pobladores son cerca de 50 familias el total que habitan en la comunidad. El poblado del Tablón está rodeado de terrenos de cultivo, en donde se encuentra la milpa compuesta por maíz, chile, frijol y quelites, como

Europeos como Francia, España, Bulgaria y Suiza, así como otras regiones y países de Oceanía y África como Australia y Sudáfrica han decidido, de forma tajante, la prohibición del fracking.

recursos alimenticios importantes para la población. Además, el paisaje agrícola se intercala con brotes de frondosos árboles frutales de cítricos y platanales que son parte de la cosecha destinada a la venta y comercio regional.

El trazo del poblado del Tablón está diseñado a partir de una calle principal que cruza la comunidad completa y dos avenidas paralelas a ésta que forman el grueso de los asentamientos habitacionales y caminos para el desplazamiento al interior del ejido. Una parte de los hogares aún no cuentan con drenaje y luz eléctrica, además de que están construidas bajo un ingenio que no tiene que ver con factores estéticos y estándares de las fachadas de casonas o residenciales de los grandes centros urbanos sino con el conocimiento aplicado para comodidad y firmeza ante contingencias meteorológicas que pudieran afectar su vivienda. Materiales como láminas, bambú, madera y, muy recientemente, material de adobe que logren contener las inclemencias de los malos tiempos, son muy comunes en la construcción de casas.

La localidad cuenta con dos edificios escolares que corresponden a un preescolar y a una primaria, ésta última construida recientemente. Estas oportunidades educativas son el reflejo de que muchas personas sólo tengan en promedio 6 años de escolaridad, en tanto las oportunidades para continuar los estudios es complicado pues requiere inversión para el transporte y poder salir del ejido, ya sea en la comunidad de Ameluca o en la junta auxiliar de Mecapalapa; pero, también representa un problema para el sustento diario que implica el asistir al colegio.

El recurso "Agua" es fundamental en el Ejido, no solo como un servicio para su uso y consumo humano, así como para la continuidad del ciclo agrícola y producción de alimentos sino como una entidad meta-humana que es indispensable para el sostenimiento en relación con el mundo. La organización comunitaria ha logrado resarcir esta carencia, pero también ha sido causante en generarla por parte de aquellos que pierden el sentido en la reciprocidad con los elementos de su entorno. El Tablón aún conserva un manantial, el cual ha sido importante para una supervivencia recíproca; sin embargo, la fecundidad de este cuerpo de agua se ha convertido en un suministro insuficiente en temporadas de calor, por la sobredemanda a la que se ha expuesto

además de la poda y remoción de vegetación próxima al manantial que permite conservar de manera eficiente el líquido; de igual forma, la gente ha comenzado a encontrar una causa, y es quizás en la presencia de extracción de petróleo y perforación de pozos en la localidad. Esta falta de abastecimiento para el uso doméstico y cotidiano produjo que se tuviera un acuerdo para construir la infraestructura necesaria para suministrar agua hacia las viviendas del Ejido proveniente de la comunidad de Ameluca.

Por otra parte, se cuenta con un centro de salud que, únicamente, es utilizado para entrega de apoyos y despensas por parte del SEDIF u otro apoyo de programas sociales. De igual forma, se hace uso cuando se realizan campañas de vacunación canina, principalmente. Los tutunakú del ejido dicen no asistir porque no lo consideran un lugar propio para curar enfermedades sino como un lugar en donde no se recobra la “salud”. La medicina tradicional en esta comunidad tutunakú aún mantiene vigencia con resultados efectivos siendo los rituales de sanación, ya sean realizados de manera individual para toda persona, además de que se contemplan en relación e importancia con entes no-humanos como lo son los “Dueños”, los “Ancestros” y los “Antepasados”, convirtiéndose en una parte fundamental para el sostenimiento de estos territorios indígenas.

6.2 Disputa por el reconocimiento jurídico del ejido

Parte del reconocimiento del ejido del Tablón, como unidad jurisdiccional dentro del municipio de Pantepec, se enmarca en los años inmediatos en los que se consolidaron gran parte de las economías nacionales, que posteriormente convergieron en un solo mercado con características de unificación por un capitalismo mundial.

A lo largo del siglo XX, poco después de la revolución armada en nuestro país, gran parte de la sociedad seguía siendo agrícola. En la década de los años treinta del siglo pasado, se llevó a cabo una transformación en la estructura agrícola y agraria, así como una nueva relación entre dos espacios considerados distantes: el campo y la ciudad. Así, se modificó tanto la forma en la tenencia de la tierra, pero también en la distribución de cultivos y de los ingresos. Claramente, se tuvo una modificación de la estructura de la población agrícola en términos de ocupaciones específicas, en su ubicación espacial y

sus ingresos. No obstante, la política económica después de la década del 60's favoreció la industrialización del país, acelerando el crecimiento de las ciudades y, a su vez, el abandono del sector agrícola. Llegando a consolidarse, a mediados de los años 60 's, una población urbana de manera equiparable a la rural. Una década más tarde, las políticas de reparto agrario empiezan a controlarse por intereses económicos regionales que se ven amenazados por esta política de repartición de tierras que el Estado estaba realizando; y que, finalmente, lograron detener en una complicidad político-económica.

En esta coyuntura, que comprende la década de los años 70's hasta mediados de los años 80's del siglo pasado, en una etapa donde emergieron los movimientos campesinos e indígenas que sentaron las bases de las continuas luchas campesinas actuales, los cuales tuvieron que sortear algunos inconvenientes coercitivos y represivos. En esos años gran parte de estos grupos campesinos en distintos estados del país cedieron de inconformidad a esta conclusión del reparto agrario que promovieron las élites económicas, pero en otros estados hubo mayor resistencia como el caso de Chiapas, Oaxaca y Puebla, siendo muy sonado el caso del municipio de Pantepec, que desembocaron en matanzas de colectivos a favor de la recuperación de sus tierras que se veían amenazadas por grupos de poder locales. En la parte noroccidental de la sierra norte de Puebla, se contemplan además los casos de Jalpan y Venustiano Carranza que, junto a Pantepec, las comunidades indígenas lograron mantener sus territorios frente a acciones de despojo.

Los tutunakú del ejido del Tablón cuentan con pesar, pero con un sentimiento equiparado a la dignidad y triunfo, el freno al despojo por parte de un caciquismo que estaba muy vinculado al partido oficial que gobernaba el país. Para ellos, la organización comunitaria indígena fue crucial para mantener sus territorios que, por derecho ancestral, les pertenecen. Sin embargo, esta coordinación estratégica de lucha tuvo consecuencias en la vida de algunos grupos revolucionarios indígenas totonacos, como lo fue la matanza de 26 campesinos en la comunidad de Rancho Nuevo, hoy Progreso de Allende, en el año de 1982 —que ha quedado impune— hoy, considerados no solo parte de sus “antepasados” sino emblemas de resistencia en beneficio y reproducción de a una forma de vida tradicional y representación de su territorio. En aquella ocasión, recuerdan los

informantes, las guardias blancas del caciquismo de la asociación ganadera de Pantepec fueron las que perpetraron este crimen coludido con policías municipales de Pantepec y del municipio próximo de Francisco Z. Mena; en donde, consecuentemente se comenzó a articular todo un dispositivo de represión en esta región del estado.

Del mismo modo, el ejido del Tablón tiene sus propios protagonistas en la conformación del ejido, sin embargo, cada vez son menos los sobrevivientes de este suceso histórico que de acuerdo con los pobladores se ha sembrado en la memoria colectiva que ha fortalecido los vínculos comunitarios de su territorio. Finalmente, el ejido del Tablón recuperó su territorio el 28 de agosto de 1983, el cual es un hito fundacional no solo de El Tablón sino de otras localidades de Pantepec porque como lo expresan ellos mismos “se hicieron cargo de ello, y por lo tanto es nuestro”; y, es así como se ha constituido no como una unidad política administrativa sino como un núcleo relacional y cultural.

6.3 Fracking en El Tablón

El conflicto actual que resisten los tutunakú del Tablón es la fracturación hidráulica como una nueva técnica para la extracción de hidrocarburos no convencionales y que el ejido considera una continuidad en el acecho por parte de grupos mestizos o no indígenas — como ellos les nombran— que alteran la relacionalidad del territorio, es decir, su vínculo directo con su naturaleza que pone en peligro su continuidad y existencia.

Para los tutunakú de Pantepec, el “fracking” era una práctica no conocida hasta el momento de las secuelas producidas por su implementación, y desde su juicio, que es una forma específica de entender la vida o desde la racionalidad que los define, han pensado que para entender la presencia tan violenta de esta actividad extractiva es necesario apelar a una memoria de larga temporalidad que explique su presencia sin referirse, específicamente, como una situación actual. Ellos consideran que no es una afectación que sucedió en una forma inmediata o espontánea, sino que se fue construyendo paulatinamente a través de un andamiaje que han diseñado los diferentes gobiernos federales con una participación de autoridades locales pero también con los diferentes sectores económicos que se han beneficiado de las ganancias producidas por

estas actividades extractivas, siendo los indígenas quienes son despojados de sus recursos pero también han sido despojados de sus vidas y libertades.

6.3.1 Antecedentes de la extracción de petróleo e hidrocarburos en el Tablón

Gran parte de la vida social y dinámica en la región y muy particularmente en el ejido del Tablón se ha convivido con la extracción de hidrocarburos que actualmente ha propiciado un descontento social por la aplicación de nuevas técnicas para su obtención. El origen de estos yacimientos se ha registrado en el año de 1975, cuando se instaló el primer pozo petrolero, a pesar de que aún no se había llevado a cabo la fundación del ejido, y esto también resultó ser que esta primera plataforma se halla instalado en territorio ejidal, y quien ahora tiene el título de propiedad es una persona que no pertenece a la comunidad y tampoco tiene una relación directa con el trabajo agrícola sino es un miembro mestizo del grupo ganadero que finalmente no tiene interés en las consecuencias que este tipo de actividad extractiva puede generar.

Actualmente, la comunidad está rodeada por cinco plataformas petroleras con extracción de hidrocarburos, tomando en cuenta el pozo por fracturación hidráulica. En el periodo de alternancia política a nivel federal del año 2000 por el gobierno de Vicente Fox se comenzó a dar mayor impulso no solo a Pemex sino a empresas transnacionales para una primera fase de exploración y posterior extracción de hidrocarburo en la comunidad. Y de manera concluyente, con la reforma energética impulsada por el presidente Enrique Peña Nieto, se tienen no solo mayores concesiones para el usufructo de pozos petroleros si no el permiso en implementar nuevas técnicas de extracción de hidrocarburos como es el fracking. Hoy en día, la empresa extractiva ha confeccionado un lugar en donde se concentra el hidrocarburo que van extrayendo de las diferentes plataformas, conocida como “batería”, la cual se ubica en la propiedad de uno de los caciques de la región, por lo que hoy no resulta ser casual que el despojo a las comunidades siga siendo por pequeños grupos sociales, en décadas anteriores siga teniendo en funcionamiento una maquinaria rentista al recibir beneficios económicos.

De manera puntual, la multiplicación de las primeras plataformas petroleras se realizó con los gobiernos del panismo en México que corresponden a los sexenios de los

entonces presidentes Vicente Fox y Felipe Calderón entre los años 2000 y 2012, los cuales se ha logrado respaldar con todo un andamiaje legal y jurídico que hoy es casi imposible de revertir. Al igual que el ejido, otras comunidades de la región, en sus primeros yacimientos para extracción de petróleo que la paraestatal de Pemex realizaba a principios de los años 70's cumplían con ciertas medidas de cumplimiento y responsabilidades para la extracción de hidrocarburos que eran conocidas como "fianzas" o seguro de caución que garantiza la reparación de cualquier accidente o deterioro al "medio ambiente", del cual ahora ese gravamen ya no es vigente.

La gente recuerda que para principios de los años 90s se siguió explorando sobre posibles yacimientos para extracción de hidrocarburo de forma convencional; sin embargo, no se instaló alguno durante este periodo de tiempo. Y fue a partir de 2003 que se comienzan a instalar alrededor del ejido el resto de las plataformas que quedaron ubicados en los campos de cultivo ahora considerados como pequeña propiedad y que se han ido quedando bajo el usufructo de este grupo mestizo y terrateniente que buscaron las estrategias legales, las cuales no se vieran afectadas por la reforma agraria. Los informantes en sus palabras lo recuerdan de la siguiente manera:

[...] ya no son los grandes ranchos o aquellas dos haciendas como existieron en su momento por ahí de 1900 y fueron dividiendo el territorio para que la reforma agraria no se les aplicará y cuando la instalación de los pozos se van instalando en estas llamadas pequeñas propiedades y se instalan cinco pozos alrededor del ejido el Tablón y estos eran pozos convencionales y parte de la oferta era el trabajo solo para unas personas no para toda la comunidad y no era bien remunerado pues era solo como ayudante [...]

Una de las primeras inconformidades que tuvo la comunidad fue el desperfecto de los caminos que originaron las pipas en los primeros años del traslado de petróleo extraído, además, de otros vehículos de carga pesada, en donde han tenido participación las empresas trasnacionales como Schlumberger Limited o Texaco. Los pobladores de la región mencionan que el tránsito constante ha hecho que parte de los tramos de terracería, que es entrada principal al ejido, adquiera una formación cóncava del suelo.

Otro de los desacuerdos que origina la presencia de los pozos petroleros es que las remuneraciones que ofrecen tanto las empresas como el Estado son adjudicadas para la junta auxiliar de Mecapalapa y no para El Tablón. Estas compensaciones se han reflejado en construcciones o edificaciones como escuelas o mejora de caminos.

Otro de los pozos de extracción de petróleo de forma convencional dentro del ejido fue ubicado en una de las parcelas quien fue autorizado por uno de los vecinos de la localidad durante aquellos años cuando se masificó la exploración de yacimientos en la región. Los tutunakú consideran, frente a la implementación paulatina de estos pozos, que es importante cuidar la salud de la comunidad y lo que implica con todo su entorno.

6.3.2 La implementación de la fracturación hidráulica

El pozo por fracturación hidráulica está localizado a menos de un kilómetro de distancia del asentamiento indígena que implica alteraciones en las actividades propias de la vida cotidiana. El referente histórico de cómo se construyó este pozo no se sabe con exactitud; sin embargo, la gestión que han realizado para conocer la situación de su actividad extractiva fue a través solicitudes de transparencia en el año de 2020, en la que se confirma que la fracturación del subsuelo comenzó entre los días del 17 al 25 de marzo de ese año.

La tragedia sobrevino en la segunda semana del 8 al 12 de abril del 2019, dándose las primeras intoxicaciones de alrededor de 50 personas en su mayoría niños y adultos mayores. Uno de los informantes lo recuerda de la siguiente manera:

[...] para agosto del 2019 se comenzó, pero nadie sabía que era por fracking a una distancia como de 800 metros en una pequeña propiedad y a finales de marzo llegaron pipas con agua durante una semana. Y hacen la inyección a principios de abril y en ese momento comienzan los malos olores y los trabajadores mismos se intoxicaron en esa ocasión, y si no siguen los mínimos protocolos para su personal menos para la comunidad. Aquí se dio la intoxicación de niños, mujeres y ancianos.

Después de hacer la denuncia pública de este atropello, el colectivo Alianza Mexicana contra el Fracking tuvo presencia en el conflicto, la cual se ofreció para dar un respaldo a la comunidad a través de realización de talleres informativos para fortalecer parte de un proceso de concientización sobre las consecuencias socioambientales que tendría la realización de esta actividad extractiva. Algunas conclusiones que los pobladores han comunicado respecto a la problemática es que las decisiones tendrían que someterse ante la aprobación del comisariado ejidal como una autoridad máxima y no que se acuerde de manera directa con el ejidatario o titular de la pequeña propiedad, pues resultan ser embaucados sin garantizar beneficios reales.

Parte del proceso de denuncia pasó de ser pública a institucional, la gente comenzó a organizarse para comenzar las gestiones ante las dependencias del gobierno para exigirle una atención primera e inmediata a la salud de los integrantes de la comunidad. Y, posteriormente, solicitaron información oficial sobre la implementación de la nueva técnica para extracción de hidrocarburo. Los pobladores indígenas atribuyen que el municipio ha sido cómplice en el mal manejo de información, así como de los recursos, que la corrupción en los distintos niveles de gobierno ha evidenciado. Dicho de otra manera, los recursos que la paraestatal de Pemex ha entregado, la autoridad municipal no los ha destinado a la comunidad, y si acaso se han traducido en cosas mínimas como revocamientos en pequeñas escuelas y por lo tanto la afectación termina sin ser subsanada.

Específicamente, las afectaciones en el ejido del Tablón han sido en el ámbito de la salud con las intoxicaciones recurrentes, así como los cambios en el clima como lo son las lluvias de verano de ese año que presentaron un desfase perceptible. El temporal se hizo presente hasta finales del mes de julio cuando normalmente comienzan a mediados de los meses de mayo o junio que corresponde al periodo de la siembra y su cosecha que corresponde a la fecha de conmemoración de muertos. Otra afectación que pudieron notar fue que en algunos de las milpas se ha presentado un deslizamiento y erupciones en la tierra que no es propio del desgaste de la tierra en ciertas zonas sino por la presencia del "fracking". Respecto a la producción de los naranjales, el fruto también ha presentado cierto grado de deterioro en tanto se ha manchado la cáscara del cítrico con

un color café que no es propio de la naranja, que ha repercutido en su compra, pues los intermediarios optaron por no comprarla o mal pagarla por su calidad. También, por ser la parte baja de la sierra norte aun cuando la neblina está presente en la comunidad, lo que los indígenas han notado es que independientemente de este hecho se ha presentado otro fenómeno contaminante en el aire, teniendo una conformación de una capa grisácea que no corresponde a la neblina sobre los cerros. En definitiva, para los tutunakú de Pantepec, el fracking ha cambiado y desequilibrado lo que antes estaba en armonía. Llevando a los extremos ciertos referentes climatológicos, especialmente mayor concentración de calor y retraso en la lluvia. Otros problemas inherentes a esta actividad extractiva se han exacerbado como la violencia, las ejecuciones que tuvieron que ver en un pasado por la represión policial en la conformación del ejido, ahora tienen que ver con el proceso de descomposición que se ha ido generando por la presencia de narcotráfico y el robo de combustible. La exigencia del grupo indígena se dirige en el sentido de que las afectaciones ocasionadas sean reparadas y asuman responsabilidades de lo ocurrido. Esto resulta ser inequitativo si se trata de los grupos de ganaderos, caciques y ricos de la región en donde ellos mismos provocan una autocontaminación en sus potreros o bien en el rompimiento de ductos petroleros para que logren ser recompensados por una supuesta afectación.

Una última preocupación que tienen en el ejido es el desconocimiento del lugar de dónde se ha extraído el agua utilizada para el proceso de extracción, llegando pipas durante semanas sin saber su origen. La gente supone que ha sido del Río de Pantepec, siendo el suministro más cercano para reducir gastos de la empresa. Los trabajadores de la paraestatal mencionan que el agua utilizada se consiguió a través de autorizaciones que ha entregado Conagua a particulares de la ciudad de Poza Rica en Veracruz pero que logísticamente resulta ser inviable.

Las advertencias de los tutunakú en el ejido del Tablón mencionan que a partir del fracking ahora la tierra se encuentra hueca si bien no en un sentido literal, pero para la concepción indígena se infiere que si se está extrayendo algo que tenía la tierra va a tener esta descompensación que la hace ser. La percepción visual no se logra puesto

que no sucede en la superficie terrestre sino en el corazón que tiene la tierra, indicando que el tiyat es parte de un elemento cosmosintiente.

6.3.3 El aparato jurídico legal en el amparo y beneficio del fracking

Sin duda, el petróleo ha sido reconocido como un “recurso natural” valioso por el beneficio en las actividades económicas del país. En México, el beneficio de este recurso pétreo comenzó a formalizarse en el momento que surgió como un estado-nación independiente, durante el siglo XIX y, en donde, la reciente nación demandaba una organización y administración económica que no favoreciera más a los designios de la corona -en su condición de colonia- sino en la construcción de un país vigoroso que tomaba decisiones para su fortalecimiento político. Así, los primeros antecedentes de perforación y exploración de petróleo se han identificado durante la segunda mitad del siglo XIX con una serie de disposiciones de gobierno para su inmediato y futuro provecho. Esto implicó que, en los años posteriores, aquellos primeros hallazgos en la región del Golfo —como el estado de Tabasco, Veracruz y Tamaulipas— comenzaran a tomar preferencia para lograr consolidarse como un sector estratégico en la economía del país durante los primeros años del siglo XX y, por lo tanto, se requería no solo de maquinaria sino de un marco jurídico regulatorio para su gestión. Finalmente, el lucro originado a partir de estas decisiones históricas se ha traducido en considerar a la extracción y producción del petróleo como un emblema en el desarrollo nacional. Y de esta forma, la maquinaria legal del Estado ha diseñado un sinfín de leyes que garantizan el dominio absoluto de los recursos geológicos bajo la idea de un beneficio colectivo y para la nación. Y estas leyes tienen un alcance en el control social, lo que impediría algún tipo de revueltas por parte de comunidades insatisfechas por estas acciones de extracción, pero nuevamente no solo bajo un discurso moral sino legal en beneficio del Estado.

De esta forma, podemos ver que en Pantepec —un municipio que se localiza dentro de una región petrolera importante— existe un respaldo del estado en las actividades petroleras. Y, revisando la historia nacional, se pueden encontrar pistas de un complejo normativo constitucional que se entrecruza en los distintos ámbitos de la administración pública del país: la regulación en el tipo de propiedad y acceso a la tierra, los bienes de

la nación, la soberanía nacional y, preponderantemente, la organización del estado y la forma de gobierno, así como las normas para ejercer los derechos y garantías individuales. Estas normativas, acompañadas de otro cumulo de legislaciones, han tenido su alcance en las comunidades tutunakú de Pantepec que a continuación se describen.

El primer pozo de extracción convencional en Pantepec, de acuerdo con los registros de la IICNIH, fue perforado en el año de 1966 con una producción de aceite, el cual se localiza entre las comunidades, al noroeste, de La Pahua y, al sureste, de Ameluca. A partir, de ellos se instalaron cuatro pozos más, los dos últimos de ellos, se perforaron en los años del 73 y 77 en el siglo XX y circundan la comunidad del Tablón; misma comunidad, que en el año de 2018, en siglo XXI, es considerada la primera comunidad de la Sierra Norte de Puebla en la que se realiza extracción de hidrocarburos en yacimientos no convencionales por medio de la técnica de fracturación hidráulica o fracking, lo que ha desatado una serie de problemas no solo ambientales, sino sociales y daños a la salud. La forma en la que se han aplicado las normativas constitucionales en Pantepec ha logrado que la implementación de estos proyectos de desarrollo de interés nacional pueda llevarse a cabo sin ningún contratiempo. Una de ellas es la contrarreforma al artículo 27 en el año del 1992 que dispone de una nueva ley agraria y abroga la ley federal del reparto agrario, así como la privatización de la propiedad de tierra; de igual forma, para el año de 2013 con la llamada “reforma eléctrica” se modifican los artículos constituciones que corresponden al 25, 27 y 28 con los cual se consigue la participación de particulares como inversión privada justificando la modernización de la industria petrolera en el país.

De tal forma que, tenemos la presencia de estas actividades extractivas de petróleo y aceite sustentadas en un compendio legislativo y constitucional que las comunidades indígenas tutunakú de Pantepec han resistido. En el caso de la técnica fracking en el Ejido del Tablón, se ha suscitado de la siguiente forma. En un primer momento, la persona que es titular del predio en donde se lleva a cabo la extracción de hidrocarburos no convencionales no pertenece a la comunidad del Tablón sino es habitante de la localidad de Ameluca, en donde ambas poblaciones comparten campos de cultivo.

Seguido a esto, el predio pudo ser explotado por la empresa paraestatal por la atribución como propiedad privada; y, finalmente, el fundamento constitucional para la extracción de bienes y servicios estratégicos para la nación, tal como lo representan los hidrocarburos.

En el primer caso, los pozos en los campos de cultivo no están situados en propiedad ejidal sino en lo que se denomina “pequeña propiedad”, el cual los pobladores lo consideran como parte de una estrategia de acaparamiento, bajo la idea de neolatifundismo, que correspondería a uno de los tantos rasgos del fracking como una acción que corrompe la posesión jurídica de la tierra. De igual manera, se dice que esta persona “no conoce el sentido de lucha y la historia que la comunidad dio por la lucha de la tierra”. En lo consecuente, la normativa, así como los contratos conseguidos en gobiernos anteriores han hecho que la extracción por fracking en la comunidad del Tablón sea irreversible. A pesar de la interlocución que se ha tenido con las dependencias gubernamentales como lo ha sido la Secretaría de Gobernación o la Secretaría de Energía no se ha logrado dar marcha atrás a esta modalidad de extracción de hidrocarburos, que en efecto evidencia los compromisos internacionales, pero también de interés nacional que tiene el Estado en materia energética. Sin duda, esto ha trasgredido la vida colectiva en territorios tutunakú, tal como lo comentan de manera específica:

Pero no debemos de sufrir y padecer a costa de nuestra vida para que se beneficie el país, para que tenga soberanía energética, o lo que sea. Aquí no ha sido a ese extremo, pero si llegamos a ese extremo sería similar a la matanza del '82 o como mi padre que es desaparecido desde los 90's, y eso es reflejo del estado mexicano en esta zona del país.

Como parte de esta justificación nacionalista, los intentos por resolver la problemática por parte de la comunidad tutunakú no han cesado; sin embargo, la respuesta del actual gobierno de izquierda no ha ofrecido en términos jurídicos la prohibición de esta actividad extractiva. Ante esto, la gestión para su resolución ha sido representada por una comitiva dentro de la localidad, misma que ha logrado tener acercamiento con las diferentes

instancias en sus distintos niveles de gobierno. En un primer momento, posterior a la intoxicación, lo fue con protección civil del municipio, pero sin tener una respuesta favorable además de una limitada participación, sea por los recursos en infraestructura y por su capacidad en la resolución del problema. En un segundo momento, ante la complicación sanitaria por la contaminación se le informó directamente a Pemex, y de manera paralela se buscó entablar comunicación con la Secretaría de Gobernación, logrando que el Centro Nacional de Programas Preventivos y Control de Enfermedades atendiera de manera inmediata la contingencia sanitaria y la atención en salud de la población. Después de ello, se ha seguido buscando un entendimiento con la Secretaría de Energía y con integrantes del poder legislativo para que se logre cesar con todos los inconvenientes que se generan al extraer este tipo de hidrocarburos.

Finalmente, otro de los recursos constitucionales que debe utilizar el Estado son las denominadas consultas informativas, en las cuales se debe manifestar a las comunidades indígenas sobre todas aquellas decisiones legislativas que puedan tener una afectación a sus territorios y formas de vida. A pesar de esta consideración, en el ejido del Tablón no se llevó a cabo porque el Estado alega que no era necesaria bajo dos condiciones: el amparo en la reforma del artículo 27 y la nula presencia de población indígena. En este último argumento parece omitir que la comunidad está constituida por dos grupos étnicos mayoritariamente, el tutunakú y el masewal, pero parte del mecanismo de occidentalización se ha fundamentado en la castellanización a través de políticas educativas y el sistema escolar del país, con lo que se ha querido conseguir el blanqueamiento del pensamiento indígena. Con ello, es claro que el estado no quiere asumir obligaciones y por lo tanto la improcedencia de este tipo de proyectos extractivos, y que solo se confirma un racismo y una violencia estructural a partir del compendio de leyes que amparan a una ontología moderna occidental.

El trabajo de autogestión de la comunidad ha hecho que todos los inconvenientes causados por el fracking sean documentados como evidencia de un agravio real a la condición de vida de todo *ser existente* (recurso natural) en su territorio y ponerlo a disposición de las instituciones del estado. Sin embargo, la estructura del aparato estatal ha servido como un artificio justificado en la infinita burocracia y lograr que los procesos

de resolución se fragmenten en aquellas atribuciones y así diluir las responsabilidades que debe asumir el Estado, dando una apariencia de que no existe, o bien que no existe alguna autoridad e institución con responsabilidad específica.

6.3.4 La movilización social frente al fracking en el ejido

La gente del ejido del Tablón ha mantenido vínculos solidarios a pesar de que, históricamente, diversas circunstancias sociopolíticas —en el actuar de la sociedad urbana moderna— presionan sistemáticamente por fracturar y definitivamente por disipar las formas de vida indígena. Estos desencuentros han hecho que la organización social actualmente en la comunidad indígena se vea resentida, por ejemplo, en actores importantes en el liderazgo comunitario como lo son los maestros rurales o en ciertos espacios en donde se gestan las identidades comunitarias. Sin lugar a duda, se puede evidenciar un notorio intento por seguir fracturando los mecanismos de movilización social como lo acontecido en los años 80's del siglo pasado, el cual se caracterizó por una organización campesina que logró la recuperación de tierras pero que fue golpeada por la incidencia del caciquismo, provocando que la participación social decreciera y perdiera capacidad de respuesta ante las coyunturas políticas de despojo.

Otra de las desventajas que se considera en la comunidad es la ausencia de una organización de condición indígena o étnica que tenga presencia en la región, por lo que la recuperación de tierras del ejido, así como de otras localidades del municipio se logró desde el trabajo colectivo y coordinado al interior de las propias comunidades, en donde existió una mínima colaboración con grupos no indígenas como el caso de integrantes que militaban en partidos políticos de izquierda de aquellos años. Por lo tanto, la propuesta es volver a fortalecer las estrategias comunitarias a partir de generar información y conciencia de su historia, tal y como se expresa en voz de los informantes:

Y estos procesos comunitarios llevan su tiempo no son inmediatos y estamos recuperando esta historia de lucha, nombrándola, resignificándola a sangre y fuego que fue como se creó esta comunidad del territorio, el proceso es irnos encontrándonos con esa historia que no se ha quedado atrás. Todavía están los ricos o caciques y en este proceso de intentar descarrilar estos procesos de la

comunidad en donde gente ahora esta inmiscuida en la política, ganaderos obviamente, y los partidos políticos hacen su labor de dividir en las comunidades y creen que la vida se resuelve por sí misma cuando en realidad sus intereses están de por medio.

Por ello, las afectaciones al territorio tutunakú por el fracking pone en evidencia la rápida movilización social de la población. Por ejemplo, en el momento de las intoxicaciones provocadas por la evaporación de los componentes químicos en la extracción del hidrocarburo se dio la participación objetiva de la autoridad local, pero con el paso de los días se tuvo la injerencia de un ganadero de la región —con aspiraciones en obtener un cargo público— que degeneró la participación social respecto a la problemática. Para los tutunakú la movilización social tiene que ver con las acciones en cómo se está resistiendo, de esta forma fue importante conocer lo que no era normal en su entorno natural, por ejemplo, los aromas que solían ser desagradables además que repercutieron en contra de la salud de la población, una vez determinado de donde provenía el hedor se realizó una denuncia pública ante el municipio y después con la paraestatal porque no era habitual lo que sucedía en las otras plataformas petroleras cercanas al ejido. Esta denuncia hizo que tuvieran contacto con el colectivo Alianza mexicana contra el fracking, encontrando en él un colaborador para la defensa de su territorio, el cual les ha proporcionado talleres informativos de las implicaciones del fracking. Hoy en día, se sigue haciendo firme la denuncia pública pero también las denuncias formales ante las instituciones del Estado para que exista el respeto por los derechos constitucionales en el ámbito de la salud, de lo medioambiental y la garantía por el uso del agua, ya que la comunidad cuenta con un manantial, así como tener la certeza de que no tendrá algún tipo de afectación.

Una de las acciones contundentes para lograr frenar la extracción de este tipo de hidrocarburo es que el pozo hubiese sido ubicado en propiedad comunal, dado que el ejido cuenta con porciones pequeñas que son de uso común, lo que permitiría tomar una decisión por conceso dentro del comisariado ejidal, aun así, se está buscando impulsar distintos mecanismos al interior de la comunidad que sirvan como candados para la autorización de proyectos que afectan la vida comunitaria.

Pese a esto, lo que hasta ahora se ha logrado es haber instalado un quemador para eliminar los gases tóxicos, pero sin tener la garantía que este tipo de yacimiento prohíba su extracción o para futuros pozos. La perseverancia es una cualidad de la población indígena tutunakú, en donde ellos mismos consideran:

[...] por ese lado es remontar mucho y el proceso es de más largo plazo y las comunidades por lo que podemos ver tampoco no es que estén en una cuestión de decir estamos en un proceso de que se prohíba sino más bien se dice, si lo estás haciendo no me afectes, más o menos hasta ahorita es lo que se tiene como referencia de estas personas pero no está la cuestión tajante que pueda haber en otros procesos sociales o esfuerzos de movimiento donde si hay una posición tajante e incluso las ONG pero no respaldadas por el parecer de las propias comunidades que están alrededor. Y es complicado poder ir logrando y no creo que se haya del todo en las zonas en donde se han instalado con estas técnicas.

A pesar de este inconveniente y la ausencia de un comité particular que pudiera reforzar el trabajo y organización comunitaria se ha estado intentando desde la convocatoria abierta por parte de los mismos pobladores del ejido. Y, el manejo de estas reuniones informativas ha sido manejada de manera flexible sin llegar a ser punitivos por la ausencia de vecinos que en parte ocasionó la intromisión de intereses caciquiles y ganaderos. Sin embargo, hay parte de la población con cierto convencimiento por la necesidad de informarse y conocer alternativas de organización, aquellos a quienes que les interesa la lucha. Los grupos de edad que mayoritariamente participan en estas asambleas informativas son jóvenes de ambos sexos y mujeres adultas, mismos que se involucran en la difusión de la problemática a través de diálogos con medios de comunicación. De acuerdo con las narraciones en campo, la razón del porque son las mujeres quienes asisten mayoritariamente es por el cuidado que implica el desempeño como madres, además de que son las mujeres y los niños quienes han sido responsables en el acarreo de agua en el ejido, que va desde los manantiales hasta llevarlos a sus hogares. No obstante, se considera que este hecho se liga de forma inherente con cualidades propias del machismo porque son ellos quienes toman la última decisión y porque la mayoría o totalidad de ejidatarios son varones, y como parte de la definición

de roles, en ciertos casos son los hombres los que salen a trabajar fuera de la comunidad y por lo tanto son las mujeres y esposas las que asisten a estas reuniones informativas.

También, es claro que la asistencia a las reuniones no determina la participación en las decisiones y gestión de acciones como de exigencia al Estado para resolver este inconveniente en la comunidad. Las reuniones convocadas por la comunidad para asuntos de seguimiento en las denuncias públicas pueden tener una afluencia de casi dos terceras partes del total de la comunidad, en donde mínimamente asiste un integrante de una determinada familia. En esta cuestión, la gente menciona que probablemente la asistencia es reducida porque se han perdido las formas tradicionales de convocatoria, la cual era a través del topil. El topil era la persona encargada de visitar a cada una de las familias en sus viviendas y notificarlas para reuniones o asambleas logrando comunicar específicamente la problemática y los puntos a tratar en dicha reunión, siendo una forma más efectiva en la vinculación personal, en comparación de lo que ahora se hace a partir del uso de un equipo de audio parlante emitiendo solo anuncios generales.

Como lo he mencionado antes, el municipio de Pantepec está integrado por la convivencia continua entre distintos grupos indígenas, lo que me llevó a preguntar repetidamente a los tutunakú si era posible que en una escala más pequeña del territorio pudiera hacerse visible el distanciamiento y disyuntivas entre los grupos étnicos. Sin embargo, mencionaron que no es así. Por ejemplo, las familias nahuas que viven en el ejido participan activamente en las reuniones y asambleas o faenas, además de aquellas personas que han migrado también mantienen la idea de solidaridad ante este tipo de situaciones. Mas bien, y de manera clara, se puede evidenciar que las personas que no participan en estas reuniones son aquellas familias que no se asumen como indígenas, que no mantienen algún tipo de vinculo cosmopolítico que les es propio a los grupos tutunakú o macegual, siendo que sus intereses son distintos. Y, la parte que explica estas acciones y actitudes es que están moldeadas por un modo de vida urbano que ha penetrado en las relaciones sociales al interior del ejido. Para este tipo de pobladores se les ha hecho creer que las ideas, las propuestas que tienen validez e importancia son de la gente que se encuentra fuera de la comunidad, la gente que se considera “de razón”,

que “sabe” o “tiene” un conocimiento verdadero sobre las cosas y las acciones que necesita el ejido al mismo tiempo que demuestran rechazo por todo conocimiento de alguna persona que pertenezca al ejido. Esa gente racional son los funcionarios o servidores públicos, un personaje político de renombre en el gobierno o un especialista en cualquier ámbito de ingeniería. Es así como para las personas que han comenzado a dejar de tener una identificación con el pensamiento indígena promueven un estilo de vida que se justifica en la disimilitud y lo que es externo a lo localidad.

Para los tutunakú, otra de las causas que explican la inasistencia a las pláticas informativas es por una actitud de indiferencia más que por un motivo de oposición o negación a las acciones de planificación para la defensa de su ejido. También son conscientes de que sus labores productivas dentro o fuera de la comunidad les dificulta coordinarse para llevar a cabo estas reuniones, sin embargo, de ahí la importancia de la propuesta de que se genere un comité que administre de manera particular la problemática del fracking, considerando que puede convertirse en un mecanismo para que las personas puedan vincularse con mayor responsabilidad, de tal forma que se generen compromisos y formas de organización más concretas que den respuesta a las acciones extractivas en la comunidad. Por esta razón no existe una agenda formal para convocar a reuniones periódicas, pero es importante mencionar que los talleres que realiza el colectivo de Alianza mexicana contra el fracking si demuestra una afluencia y participación comunitaria incluso regional, como fue el caso de la que se realizó a finales del año del 2021.

Las estrategias para el fortalecimiento de prácticas de resistencia social del ejido también se han unido a proyectos públicos que instituciones como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah) han propuesto para atender las causas sociales y productivas que incluyen al municipio de Pantepec y el conflicto ocasionado por el fracking. Los pobladores del ejido son conscientes que es una propuesta que depende de la autorización y financiamiento de erario para su realización, esto es que solo se considere como una posibilidad entre muchas que la gente del ejido está llevando a cabo para la defensa del territorio.

Todas estas consideraciones por parte de los tutunakú hacen que los vínculos comunitarios se fortalezcan y se conviertan en una razón para respetar el derecho a la vida en un sentido amplio que tiene que ver con una ontología indígena que difiere del pensamiento occidental moderno, en donde el individuo se sobrepone a lo colectivo. Y en este sentido, se contempla de la siguiente manera:

La apuesta es caminar juntos y no solamente que se pueda mirar de una manera distinta o como que eso no tendría que ser parte de, es trasladar el pensamiento individualista porque en las comunidades todo es armonioso y colaborativo, pero no necesariamente, y eso es lo que he visto, pero no es que digamos eso nos haga peor sino de reconocer que eso es algo que, así como hay un pensamiento individualista también está aquí, pero en menor proporción, pero eso no quiere decir que no exista y la idea es cambiarlo.

En esta misma idea, lo que se busca es que el Estado así como toda la epistemología que implica el pensamiento occidental moderna comprenda que existen no solo modos de vida distinto sino mundos distintos, que es posible garantizar su permanencia desde lineamientos político-jurídicos que apelen puntualmente a todo derecho de los pueblos indígenas, en este caso con aquellos que tienen que ver con la consultas previas e informadas o los referentes a los derechos de las minorías étnicas establecidos por tratados internacionales o los derechos constitucionales, permitirían reivindicar lo que el Estado ha negado. Pero, la presente investigación busca entre otras cosas señalar que estos referentes jurídicos son limitados en tanto no se ha considerado otros entes no humanos que forman parte del territorio tutunakú y que son decisivos en la forma de llevar a cabo su estilo de vida.

CAPÍTULO VII. RELACIONALIDAD DEL TERRIROTIO TUTUNAKÚ: SU SENTIDO SOCIAL, ORGANIZATIVO Y RECURSIVO CON LA NATURALEZA

En este capítulo se presentan testimonios de trabajo de campo, que fue formalizado en comunidades tutunakú, y es resultado de la propuesta teórico-metodológica del *territorio relacional (TR)* que busca plantear la categoría analítica del territorio, pero no bajo los parámetros epistemológicos convencionales, como lo han hecho las ciencias sociales. Por lo tanto, este método busca, en un primer momento, demostrar que la condición de “lo social” y la “sociabilidad” sobrepasa el ámbito de lo humano, enfatizando la participación de otros entes no-humanos que son cruciales en el entendimiento del territorio; y, en segundo lugar, busca que las categorías que elaboramos desde la investigación estén ligadas a los conceptos que emanan de nuestros interlocutores y en consecuencia evidenciar otras formas de relacionarse en el mundo; a la vez que, para esos territorios representa una libertad plena para construir su mundo. Es así como la disputa por el territorio es por ejercer dos proyectos de “desarrollo” distintos, y esta disputa tendría que ser analizada considerando el trasfondo ontológico que nos hemos negado a considerar.

La epistemología occidental moderna y su genealogía en la sujeción de la dicotomía Cultura/Naturaleza podríamos ubicarla históricamente a partir del Renacimiento, en donde se inauguró un *modernismo* que definió la concepción de la naturaleza como un “otro”, separado de lo social. Y así, el posterior liberalismo y racionalidad burguesa consideró al progreso como criterio único para la modernidad y la civilización, desde ese momento ha considerado a la Naturaleza como algo cuantificable y posible de ser apropiado por los hombres. Esta Naturaleza que es ajena a lo cultural, que es cosificada y como medio para el desarrollo económico y social, entonces puede ser mecanizada, mercantilizada, funcional, y subordinada a la acción humana y a los mercados.

A partir de ello, la totalidad de las actividades de la vida humana de occidente está definida por un acaparamiento ontológico en donde se ha impuesto la idea hegemónica en la conformación de la historia. Por ello, todo individuo que conforma una sociedad, toda forma de gobierno, toda actividad económica y todo ejercicio de construcción de

conocimiento académico, es decir, los componentes de Sociedad, Estado, Mercado y Ciencia están sesgados por la dicotomía paradigmática de Cultura/Naturaleza.

El enfoque ontológico, afirma que existen múltiples ontologías que podemos diferenciar en dos extremos, por una parte, una ontología hegemónica propia de occidente; y por el otro, una multiplicidad de ontologías que son específicas de la sociabilidad indígena. La primera ontología representa un desafío para las segundas. La ontología moderna eurocéntrica es consecuencia directa de un antropocentrismo que se mantiene enquistado dentro de los ámbitos de la Ciencia, el Estado y el Mercado. De tal modo, esta triada antropocéntrica ha configurado ciertas dicotomías universales como occidental/originario, mente/cuerpo, moderno/primitivo, yo/otros, cuerpo/mente, orgánico/psíquico, materia/pensamiento, real/simbólico, acciones/ideas, objetivo/subjetivo, verdadero/imaginario, universalidad/diversidad, un largo etc.; todas ellas, se condensan en una oposición más general que se representa entre naturaleza y cultura (Devillard, 2002). Esta última escisión —Cultura/Naturaleza—, es la premisa en la cual el mundo se ha cimentado epistemológicamente; una gran División, a la que ha caracterizado Bruno Latour ([1991] (2007) como la constitución moderna. Y esta no es más que la división de la realidad en todo aquello que es observable, medible, clasificable en dos oposiciones, y cada una de ellas con propiedades particulares. Particularmente, esta separación tiene como trasfondo una relación excluyente entre sujeto-objeto, la cual es una arbitrariedad que la convierte en una imposición ficticia, falsa y, por lo tanto, occidente se ha mantenido en una cultura que en realidad es no-moderna, pero lo que se ha conseguido es justificar la objetivación de la Naturaleza para poder disponer de ella en la satisfacción última del hombre. Para la antropología moderna, esta configuración epistemológica le ha servido, pero también la ha perpetrado, para justificar lo que se ha pretendido pensar: existen múltiples culturas —un multiculturalismo— y una sola naturaleza, que es universal y compartida por todos.

Para el caso de comunidades indígenas, la distinción clásica entre naturaleza y cultura no puede emplearse para explicar las ontologías no occidentales, por lo tanto, se exige la disociación y redistribución de las cualidades atribuidas de forma paradigmática a esa dicotomía universal y se estaría sugiriendo el término de multinaturalismo (Viveiros de

Castro, 2004a), esto es múltiples naturalezas y una sola cultura. El multinaturalismo se caracteriza por desplegar una ontología relacional a partir de 'todo lo que existe', y todos esos existentes tienen intencionalidad y voluntad propia. Y es así como humanos y no-humanos co-constituyen el mundo y se relacionan entre sí y con el otro volitiva y políticamente.

En esta investigación, los componentes ontológicos que apelan los *tutunakú* de Pantepec en el despliegue de su territorio son los multi-agentes anímicos; un multinaturalismo del territorio; y, finalmente, un corpus mítico que explica el origen y continuidad del mundo frente a una ontología occidental moderna por parte de las empresas extractivas, grupos ganaderos y el Estado, quienes consideran la cosificación de la naturaleza y por lo tanto predispuesta a mercantilizarse.

Así, podemos decir que la ciencia también estableció una división entre ciencias naturales y sociales. En donde, para la presente investigación, la naturaleza o el medioambiente se considera un ámbito fuera de la vida social, y por lo tanto debe relegarse a las ciencias naturales. Y para los que problematizamos el territorio y sus conflictos, desde las ciencias sociales, tenemos que hacer bajo esta escisión. Siendo esto, la propuesta parte en incorporar la perspectiva ontológica para el estudio del territorio y la territorialidad en contextos indígenas. Lo que puede ofrecer mayor significancia en la defensa de estos espacios rurales ante las imposiciones hegemónicas de una realidad bajo la concepción del Estado y una sociedad con matices colonialistas y eurocéntricos. Repensar el territorio como categoría analítica no solo debe de tomar en cuenta las transformaciones y cambios sociales en un sentido de temporalidad prospectiva o, bien, por la exigencia de las nuevas propuestas teóricas que son inherentes al desarrollo de las propias disciplinas, más bien, deben partir de una raíz ontológica que conforma la realidad surgida en el territorio y su puesta en práctica en la territorialidad. Y esta raíz, de acuerdo con las características que presentan los territorios habitados por una *Cosmo-onto-gonía* indígena, deben ser el fundamento para su construcción teórica-metodológica.

Ahora bien, la propuesta del territorio relacional se diferencia de las perspectivas tradicionales de la geografía, la sociología y la antropología clásica a partir de lo siguiente. El territorio relacional se enfoca en la relación sujeto-sujeto en la construcción del territorio y la importancia de la relación entre lo humano y lo no humano. En el enfoque positivista se ha centrado en la descripción y medición de los elementos naturales y humanos que componen el territorio entre paréntesis (Harvey, 1969). En la geografía crítica se ha puesto énfasis en la relación entre poder y territorio (Lefebvre, 1974): En la sociología el análisis del territorio se ha enfocado en la relación entre espacio y sociedad aquí se ha analizado el territorio en relación con la ciudad y los procesos de urbanización (Castells, 1983); por su parte, la sociología rural se ha enfocado en la relación entre territorio y comunidades rurales (Ploeg, 2008) en ambos casos se ha analizado la relación entre la sociedad y el territorio y cómo ésta influye en los procesos de cambio y transformación. En antropología el análisis del territorio ha puesto atención en la relación entre cultura y espacio y se han analizado cómo las culturas construyen y dan significado a ese espacio, así como las prácticas sociales que se desarrollan dentro de éste (Sauer, 1952).

En Pantepec, el territorio es un elemento fundamental para la construcción de la identidad y la relación entre las comunidades y su naturaleza; sin embargo, en la actualidad, el territorio está en el centro de la controversia debido a los intereses económicos y de desarrollo que buscan explotar. El marco argumentativo en el presente capítulo tiene como objetivo analizar la relación entre la naturaleza y el desarrollo en el municipio de Pantepec y cómo se construye la relacionalidad en el territorio.

7.1 Ontologías ecosociales del territorio tutunakú

El entendimiento del mundo tutunakú sobrepasa el tradicional análisis del territorio desde la mirada y énfasis en la organización espacial para transitar al análisis de la organización social con un enfoque ontológico. De esta forma, en el territorio tutunakú de Pantepec se vierten de manera asociada ambas unidades, Naturaleza y Cultura, humanizadas y sociales. Siendo esto, el tejido social se expande más allá de lo humano, en tanto ya no es considerado como requisito único en el proceso de socialización y, además, lo que

define lo sociable. Entonces, el territorio se concreta en un modelo social específico, se convierte en un espacio somático en donde el ser humano es tan solo un elemento en su conformación.

7.2 Cosmo-onto-gonía tutunakú

7.2.1 Kilhtamakú

Para los tutunakús de Pantepec no existe un concepto que haga referencia a “territorio” propiamente explícito, y esto no solo es por una falta de traducción idiomática sino por una insuficiencia referencial que explique la realidad social o sociabilidad extendida con su entorno natural. Entonces, lo que ellos podrían considerar conceptualmente cercano a “territorio” es el de *Kilhtamakú* como idea de “Mundo” que implica un contexto espaciotemporal que abarca, pero va más allá de tierra (*tiyat*), el campo o la parcela, también contempla al día o a la jornada y a todo lo que consideramos como “entorno natural”. De acuerdo, a los tutunakús, esto va más allá, reconociendo:

[...] al todo del todo que se está interactuando, que se está interrelacionando y en el mundo están todos los diferentes elementos que posibilitan la vida. Eso que nos permite sentir y pensar.

Siguiendo con los criterios ontológicos de los indígenas tutunakú, la relevancia del mundo, y refiriendo a lo que podemos denominar territorio, radica en la referencia desde su lengua a lo *Macro*, en donde la vida misma se agrupa y *no se está* desasociado del *otro* sino interrelacionado. Y esta interrelación se fortalece y actualiza en un *tiempo* preciso, y aquel momento importante es el que se cristaliza en *El Costumbre*. *El Costumbre* o los *Costumbres* contemplan tres estamentos que interactúan y lo definen, el primero, es el referente a los *Elementos de la vida*; el segundo, a los *Dueños de la vida o el mundo*; y, el tercero, a los *Seres que estuvieron antes del amanecer*. Y esta alusión al *Todo* interrelacionado, entre los tres estamentos, se da a partir de entes humanos y no-humanos, así como de situaciones imponderables que están determinando el *Mundo* o *Kilhtamakú* de los tutunakú. Es por ello, por lo que los entes no-humanos como lo son los “Dueños de la vida” pueden no ser palpables o visibles, pero hacen posible que llueva o que exista agua. Por lo tanto, en contraposición a la

realidad *tutunakú*, para el mundo no-indígena todo es verificable y lógico que debe ser así o no lo es, cuestión de la que difieren los indígenas. Otra característica del *Kilhtamakú*, por ejemplo, es cuando en un tiempo primigenio los animales —no con la corporalidad con la que ahora los conocemos— y las personas compartieron una cualidad, característica y condición humana que ahora se refleja dentro de su organización social como todos aquellos que no solo son animales sino otros elementos de orden natural que se consideran como iguales y que se deben respeto mutuo de acuerdo con sus particularidades esenciales. De la misma forma que el humano se *está* interrelacionado en el momento que se le hace la bienvenida cuando se nace, pero también se hace la despedida cuando el caminar por esta “vida humana” se le ha terminado, pero que en realidad *está* definido por un principio continuo o bucle en el plano terrenal, es decir, permite una continuidad permanente en la trascendencia a un segundo espacio que corresponde al no-humano, al de los *Antepasados*. Esto es que, para los *tutunakús* de Pantepec, existe un mundo que se despliega desde una consideración que no es la típica idea de una temporalidad lineal ni tampoco plenamente cíclica sino una dinámica social que necesariamente es multidireccional, multiespacial y multidimensional que contempla el plano físico terrenal pero también a la esfera y dominio de lo ubicuo. Y la dinámica social de estos territorios indígenas como bien lo dicen “muchas cosas no se explican, solo se hacen”.

Otro concepto de los *tutunakú* dentro de su pensamiento y racionalidad es el de *Tamakoxamixín* o *Conformación* en español, el cual no hace referencia a un estado de resignación sin aspiraciones o ambiciones, sino que hace referencia a una acción a través de *El Costumbre* que implica “volver a poner todos los elementos del todo” y teniendo todo elemento en su lugar, todo tendrá y se mantendrá en equilibrio. Es decir, *Conformación* es precisamente mantener todo en su lugar. Un argumento de ello es que los *tutunakú* evitan el retroceso a uno de los periodos del origen de la vida en donde existía solo oscuridad, pero en donde además se le sumaría un hecho actual en el que todo utensilio que se utiliza en la vida cotidiana para su manutención se vuelva contra ellos y contra todos. De acuerdo con el relato siguiente del informante:

[...] Entiendo que todos los humanos usamos para nuestras subsistencias el azadón, la pala, la olla, el comal, y en el momento que se pudiera someter al momento anterior estos tomarían cuerpo en algunos animales desconocidos y te buscarían hacer daño porque te reclamarían todo el maltrato, porque para ellos es maltrato como cuando afilas el machete o cuando lo haces que corte o cuando se pega a la piedra, o cuando el comal lo pones en el fuego muy caliente o el molcajete que le aplicas mucha fuerza, y estos elementos cobrarían vida y te reclamarían [...]

Y evitar este momento cuando eclipse el sol o el momento cuando el sol pierda su fuerza ante la noche será considerado el punto de partida para volver a ese momento anterior, por ello es importante tener presente que la tierra y los demás elementos del Mundo no son un objeto más. Por lo tanto, para los tutunakú de Pantepec, la tierra y los árboles no solo son recursos naturales, sino son humanos y la labor del *Lhawaná* o *Curandero* se dispone no solo a sanar los cuerpos humanos de dolencias o enfermedades físicas también lo hacen de su espíritu sino también contribuyen a que los otros entes no-humanos puedan estar imperturbables. En donde, para los tutunakú el curandero es indispensable y esa es la parte de su contribución. Si no existieran los curanderos, los tutunakú permanecerán en un estado de indefensión. Y esa indefensión puede volverse más complicada porque no existiría quien pudiera llevar a cabo la interlocución necesaria con los otros elementos de la vida.

7.2.2 El Costumbre

En el orden social del territorio —el mundo— para los tutunakú, el costumbre es parte de la praxis de vida en donde se establece la relacionalidad definida por la existencia de todo tipo de entidades, sean cosas y conceptos, y por lo tanto se concreta el principio de cosmopolítica. Es decir, el desenvolvimiento de la conciencia de los existentes en la participación ritual genera una fase cognitiva compartida que pone en evidencia el plano ontológico que espacializa la vida cotidiana y la historia del territorio tutunakú.

Con referencia a los relatos de los tutunakú *El Costumbre* es definido como el momento o los momentos en donde se interrelacionan y se hacen presentes los diferentes

elementos de la vida, los dueños de la vida, los seres que estuvieron antes del amanecer, los ancestros, pero también los antepasados que han dejado el plano físico y que son parte del mundo. Y lo que se busca con la apelación del *Costumbre* es que se regenere y se mantenga la vida, pero no una forma de vida exclusivamente humana sino inclusivamente de toda existencia en el mundo. *El Costumbre* lo preside la o el Lhawaná, curandera o curandero, quienes son los encargados de realizar *Tamakoxamixín* o *Conformación* de la vida en coparticipación de los seres que se hacen presentes en la participación ritual. El alcance de la eficacia en los distintos Costumbres trasciende el plano corporal de todas las entidades, situándose en la condición vital de estos existentes corpóreos, que es el espíritu, tal y como se expresa a continuación:

Sí existe enfermedad, se debe curar no solo el cuerpo sino curar la enfermedad del corazón sanando esa parte que se ha roto. Pero también para ofrendarle a esos mismos seres que estuvieron antes, siendo momentos de respeto, porque el costumbre puede salir o no salir y si no sale es porque algo se atraviesa o está roto y ahí hay que tejerlo para mantener la armonía.

Es así como, intrínsecamente en la ontología tutunakú, realizar *El Costumbre* se relaciona con la noción de *Conformación*, que no es otra cosa más que mantener los equilibrios en lo que los tutunakú llaman "*la red de la vida*". Entones, se hace *costumbre* en una realidad múltiple pero llevada a cabo en el mismo plano ontológico con trayectorias cambiantes y en situaciones heterogéneas, por ejemplo, para curar enfermedades o para ofrendar a las *antiguas* y a quienes estuvieron en este mundo antes del primer amanecer, pero además para conformar la estrella y a los espíritus; para los muertos; pero de igual forma se realiza para la siembra y la buena cosecha, para la tierra, para la lumbre, para el agua, o para la casa. Es decir, la vida en sí misma.

7.2.3 Los Dueños de la Vida

Para los tutunakú, los dueños de la vida o del mundo son corresponsables en el mantenimiento del mundo y de la vida. Los dueños de la vida son entidades con una condición especial y que están presentes, corporeizados, en el territorio tutunakú. Son poseedores de espíritu, tal y como los humanos, sin embargo, este espíritu no se puede

palpar de igual forma como no lo es posible con un hombre o mujer tutunakú pero que es elemental para el ejercicio de la vida.

Los dueños de la vida para los tutunakú de Pantepec son los referentes al maíz llamado *Xamalana Kuxi*; para el caso del agua es *Seleman*, dueña de los manantiales y el río; para la lluvia se atribuye a *Atgksiní* además de considerarse dueño principal del agua; y para el viento se le confiere al dueño nombrado *Uni*. Para los actuales tutunakú de Pantepec la tierra o *tiyat* es una entidad muy importante ya que está ligado al dueño del maíz, así como a el sostenimiento de todas las actividades humanas; sin embargo, los registros en campo mencionan que no se considera como un dueño propiamente como lo fue en tiempos anteriores, pero además en otras comunidades totonacas, el cual se ha llamado como *Montizon*.

Para el caso de los dueños del agua, sus lugares de residencia se han ido modificando por la mala relación que mantienen algunas entidades humanas con estos dueños. Se ha dicho que *Atgksiní*, hace posible que llueva y por lo tanto que exista agua. Este dueño también habita y vive en los manantiales —junto a *Seleman*— pero de acuerdo con los tutunakú su permanencia en estos lugares es cada vez menor porque “se les ha ido quitando el lugar donde viven”.

Es importante decir que otro de los motivos que son parte de estos desajustes en la sociabilidad entre humanos y no-humanos no solo es por el exceso de las acciones de las personas sobre de los “otros” sino puede ser por la omisión en la correlación entre estas entidades que efectivamente hacen posible esa sociabilidad y funcionamiento del mundo. Y esto tiene que ver con ofrendarles y alimentarles a los distintos dueños tutunakú. Siguiendo con la referencia del agua, a estas entidades se les ofrenda en aquellos lugares en donde el líquido abunda o en donde no se seca el manantial. Precisamente, cuando se hace petición de agua se ofrenda chocolate y refino. Sin embargo, cuando se hace “*costumbre*” todos los “objetos” rituales utilizados para su realización se entregan cerca de un manantial o parte del arroyo, haciendo una referenciación en dos sentidos, en un primer momento, durante “el *costumbre*” se ha ofrendado en el momento cuando se les habla a los diferentes espíritus o dueños; y en

un segundo momento también se les hace ofrenda y entrega física de los objetos materiales. Y finalmente, se puede ofrendar de manera directa utilizando incienso, dejando un poco en esos lugares.

Estas acciones son muestra que para los tutunakú es importante que se mantenga esta reciprocidad y, por lo tanto, el “equilibrio” entre todas las entidades que conforman su territorio.

7.2.4 Los elementos de la Vida

Los elementos de la vida han sido definidos por los tutunakú como aquellos que son indispensables para la red de la vida. Estos son la lengua, los saberes, las medicinas, las personas, los ciclos de la cosecha, el cosmos, las semillas, el agua, el aire que de acuerdo con los tutunakú “*se van juntando y haciendo cada uno su parte para que las personas podamos vivir*”.

7.2.5 Los Seres que estuvieron antes del amanecer

Parte de estos Seres están relacionados con las denominadas “*Antiguas*”, que algunas curanderas o curanderos y parteras han ido encontrando a orillas del río, y que les permite reafirmar el *don* que les han conferido los *Antepasados*. Físicamente, son representaciones antropomorfas, aunque la mayoría de ellas son bustos. Estas piezas se colocan en los altares de los curanderos no solo como prestigio de sus conocimientos sino como acompañantes que participarán en las resoluciones de pacientes o en la *conformación* del mundo a través de los *Costumbres*. Las *Antiguas* se consideran los primeros seres que poblaron el mundo cuando prevalecía la oscuridad y el sol aún no se conformaba, pero estos seres y el lugar en el cual habitaban no era considerado un espacio de entidades malignas o que se caracterizara por una condición de maldad; al contrario, estos primeros seres son los encargados de revelar los saberes a los futuros curanderos y parteras, así como el entendimiento sobre cómo sanar los problemas del espíritu y por lo tanto se les debe dar de comer y bañar porque son entidades con vida propia al igual que los humanos, además de mostrarles respeto y agradecimiento por sus enseñanzas, las cuales se transmiten por medio de los sueños.

Para grupos mestizos o no indígenas, estas prácticas son el resabio de un retraso económico y social, o simplemente “ignorancia” que impide su desarrollo. Esta desvalorización como forma de entender la vida es porque se considera “no civilizada” y fuera de los parámetros que ha impuesto la modernización del mundo.

De igual forma, aquellos que se consideran como “animales” cumplen con una participación especial en la sucesión de actuales prácticas, conocimientos o actividades humanas, como, por ejemplo, el tlacuache³⁰ en ese mismo periodo previo al amanecer o nacimiento del sol, compartía una condición de humanidad con otras muchas especies, y la experiencia y habilidad que poseía era la de *ser* comadrona, es decir, la encargada del alumbramiento de nuevos seres, y estos conocimientos les fueron transferidos a los humanos, hoy conocidos como parteras *entre* los tutunakú.

Habría que mencionar, que otros animales han tenido presencia en esta región por la inserción de especies que trajeron los españoles durante la Colonia. Aun así, estos animales se han respetado por todo lo que proveen para estas comunidades indígenas. En el caso de ciertos animales pareciera que desde la consideración de sociedades no indígenas se comete maltrato animal, sin embargo, la relación de vida y muerte con estos animales debe cumplir determinadas condiciones que el grupo establece como parte de su supervivencia. Tal como lo mencionan en el siguiente argumento:

Pero no es que todo el tiempo lo hagamos así, sino solo lo hacemos para un momento específico, por ejemplo, para comer una gallina debe morir inmediatamente, hay que romperle el cuello sin que sufra. Tienen que ver en un momento que, si llegaras a cazar, lo que no vas a cazar son hembras que no tengan crías y si lo haces matarás a una madre y sus hijos van a morir y ahí estas rompiendo lo que no debes hacer. Si lo vas a consumir solo será el que vas a consumir. En los “animales de casa” para consumo matas gallinas, pero matas gallinas que no empolla los huevos que le pones, porque no permites que se multiplique su propia especie, o quienes pican sus huevos, se valora

³⁰ En esta afirmación en donde el tlacuache es considerado como partera, se hace mención sobre ciertas características o cualidades que le son propias a diferencia de otros mamíferos como, por ejemplo, son animales que se aprecian por ser muy resistentes.

que animales si o cuales no, y no se trata de que te los acabes. Y cuando vas a pescar, se pesca lo que vas a consumir, se consumen a los peces grandes y no los chicos para que la especie se regenere.

Y para los animales que viven en el bosque bajo el resguardo del dueño del monte *kiwigkolo*, se tienen otras consideraciones para la caza y el consumo. Una de estas consideraciones es un “deber” avisarle a *Kiwigkolo* que entrarás al monte para extraer algo de ahí porque es una “necesidad”, pero una “necesidad” que no se queda en solo satisfacer, en este caso, la alimentación de “unos” sino que es una “necesidad” indispensable para llevar a cabo la sociabilidad con los “otros”, es decir, entre las distintas entidades presentes en el territorio y que son necesarias para su sostenimiento. Los testimonios siguientes mencionan que:

[...]lo mismo puedes hablar del monte, por ejemplo, quizá ahorita porque ya tampoco no tenemos muchos montes, pero no vas a cazar a lo bestia por decir algo, pues vas a cazar lo que necesites para consumo y no vas a llevarte todos los animales que veas y entonces te dediques a cazar a un animal para coleccionar o que lo hagas por diversión sino que lo haces para poder alimentarte o si vas y cortas un árbol tampoco es que vas a cortar todos los árboles que veas ahí, porque vas a cortar el que vas a necesitar, es decir, es como a quienes se hace referencia o a quienes se nombra como dueños pues pueden molestarse y con eso se puede crear un desequilibrio[...]

Estas evidencias, demuestran que todo componente que ahora está presente en el mundo tutunakú tiene su origen en esa fase previa en la que se conformaría la vida tal y como se percibe ahora. Y es ahí donde se concentró esta vitalidad y sustancia anímica que hace posible que exista una simetría entre lo que se considera naturaleza y sociedad.

7.2.6 Lhawaná

Lhawaná es lo que designa a un curandero o curandera; y, el sentido que tiene para los tutunakú es como “*algo que sabe hacer*”. Se entiende al *Lhawaná* como la persona que vino a este mundo para “*poner su cuerpo*”. Es una persona que también sabe curar, y que puede mantener los equilibrios y armonía en la vida. Sin los curanderos es muy

probable que se pierda lo que es *ser tutunakú*, ya que se estaría “*cortando nuestro ombligo*”, sin ellos no se tendría el apoyo como especialistas que saben curar los cuerpos además de que ellos hacen que el “*mundo se mantenga de la mejor manera*”. En palabras de los tutunakú:

Es como si caminaras con un pie menos o que te quitaran una parte de ti. Sin ellos, no solo los entes nos pudieran generar daño o nos harían volver como estábamos antes de lo que el mundo es ahora y por eso se hacen los costumbres que buscan que el mundo no regrese como antes. Cuando llegue ese momento todo lo que usas de manera necesaria te va a jugar en contra, el metate, el comal o el molcajete se convertirán en *nisín* [animales] que tomarían cuerpos que te podrían dañar, y quien te podrá cuidar será el *oyul*³¹ o tinajas.

Como se mencionó anteriormente, el *don* es otorgado por entidades que están presentes y conviven con los tutunakú y estos son los antepasados y los ancestros; sin embargo, este *don* que recibe un futuro curandero puede o no puede desarrollarlo y esto dependerá de una decisión personal. La manifestación del *don* en un tutunakú puede expresarse a través de múltiples medios. Uno de ellos, es a través del sueño; otro, muy recurrente es que la persona iniciada comienza a “enfermarse” pero entendido no desde una manera convencional como lo deduce la medicina alópata.

Estando en campo pude conocer a una mujer adolescente que presentó algunos indicios que se hacían presentes en su cuerpo, muchos de ellos eran inflamaciones en sus brazos, piernas y espalda, los cuales eran muy dolorosos. Ella me mencionó que por más de un año se sometió a tratamientos médicos convencionales, pero no lograron solucionarlo ni mostrar mejora alguna. Después de este tiempo visitaron a un curandero y su diagnóstico mencionaba que ese tipo de “granos” en la piel eran jiotos, los cuales eran evidencia de que la joven había nacido con el *don* de ser curandera, en su caso, el padecimiento lo cumplió hasta por dos años. Dentro de las sugerencias que le dio el

³¹ Son recipientes de barro similares a una ánfora o cántaro que sirven para acarrear o almacenar agua y que, actualmente, aun se han ido transmitiendo de generación en generación.

curandero fue realizar una ofrenda a la *estrella*, pues es a través de ella que se manifiesta la enfermedad. Con esto la familia se dispuso a realizar una ofrenda chica que constaba de un pollo y mole. Con esto, entonces, se ofrenda a la *estrella* que le está indicando que le otorgaron el *don*, que no es más que una forma de servir a este mundo, y que se estuvo expresando en ese momento. Y a partir de ello, la enfermedad que padecía desapareció. Los tutunakú mencionan que existen otros entes que te están “avisando” de algo y otras veces te alertan, pero en el sentido que debes aceptar ciertas responsabilidades que tienes que cumplir en el mundo.

Todo curandero, debe hacer *Costumbre* porque es necesario para la conformación de su estrella que son quienes vienen a este mundo con el *don* para curar, y que está destinado para algunos tutunakú. Las curanderas o curanderos cuando hacen algo que se llama *costumbre grande*, destinan tres días y dos noches y debe ofrendarse un “puerco” completo. Para adquirir el conocimiento basto sobre como curar y mantener la relacionalidad imperturbable en el mundo, el curandero puede llevarse gran parte de su vida; y, para ello deben cumplirse 4 costumbres y ofrendas que debe entregar para aquellos “compañeros” que han estado antes en el mundo, que son los ancestros. Una parte importante es hablar y comunicarse con ellos, y no se consideran necesariamente “rezos” en el sentido de la religión judeocristiana. En estos rezos, no se hablan a las imágenes católicas sino con los antepasados, a los muertos, a los que estuvieron antes o a los dueños del mundo, es decir, quienes asumen cierta intervención para que la “vida se siga haciendo”. Respecto al concepto de estrella, se menciona:

[...] La estrella es tu compañera, que es quien te orienta, quien te muestra el caminar. No solo es una representación, es un ente que te estará orientando en lo que tú tienes que hacer para que el don que te mande y lo pongas al cuidado de otros entes [...]

Esta comprensión ontológica de la estrella como compañera y guía en el viaje, así como entidad que dirige la transmisión de dones a otras entidades, implica una comprensión relacional de la realidad. En lugar de ver la estrella solo como una representación simbólica o un objeto remoto e inaccesible, se la reconoce por su agencia y capacidad

para conectarse con los seres humanos. Esta perspectiva ontológica enfatiza la interconexión e interdependencia de los seres humanos y el mundo natural. En lugar de ver a los humanos como separados y dominadores de la naturaleza, lo que existe es reciprocidad y responsabilidad en las relaciones con otras entidades, incluidas las estrellas.

Este concepto también implica un enfoque holístico y contextualizado, en el que los dones recibidos no solamente son para el beneficio individual, sino que también deben ser puestos al cuidado de otras entidades. Esto enfatiza la necesidad de reciprocidad, cuidado mutuo y responsabilidad por la comunidad y el medio ambiente.

7.3 El costumbre como mecanismo de relacionalidad, algunos casos:

El Tawilate y el Tojomajat

Se ha dicho que el sostenimiento de la vida social tutunakú depende de la relacionalidad entre los distintos seres que habitan el mundo; y, por lo tanto, hace *costumbre* la curandera o el curandero que nació para ello porque así se le ha conferido en su permanencia en el mundo. Reza, habla con los antepasados, con las deidades, con los dueños de la vida “mientras en su cajete va poniendo copal para que le escuchen, para que le hagan caso, para que le hagan el favor”.

7.3.1 Tojomajat

Este costumbre involucra necesariamente a los muertos; sin embargo, habría que diferenciarlo de aquellos otros rituales como son los mortuorios o funerarios y los que tienen que ver con la convivencia con los ancestros que se llevan a cabo en el mes de noviembre.

En el caso del ritual funerario, el cuerpo debe estar preparado con las cosas que le serán útiles para el tránsito hacia el ámbito y dominio de los muertos, y para ello existe una forma específica de cómo preparar el cuerpo de la persona que ha perecido y dejado el ámbito de los vivos. En un primer momento, se le coloca camote gembero entre sus manos para que se sostenga e inmediatamente se le marca sobre el camote el número de hijos o hijas que tuvo en vida la persona y aun cuando no haya procreado se le debe

marcar bajo esa consideración. Posteriormente, se prepara un morralito de tela en donde se le colocará maíz tostado para que pueda llevárselo, junto a ello se debe acomodar un trozo de carrizo con cuatro chacales³². Finalmente, se elaboran tortillas hechas de ceniza que deben conservar un tamaño muy pequeño. Todos estos son los suministros necesarios para la travesía del recién difunto.

La razón y la finalidad de acompañar el cuerpo de esta forma es porque los tutunakú conocen la virtud que posee cada uno de los elementos que forman parte de su mundo socionatural, por ejemplo, el maíz hará la labor de protección durante el camino hacia el lugar de los muertos porque hay ciertos riesgos, uno de ellos —que es muy recurrente incluso para las personas en vida— es que el mundo pudiera descomponerse y volver a ser como antes y no como lo conocemos ahora, y sí se encontrara bajo éste u otro peligro, el maíz tostado debe aventarse y poder defenderse de las inclemencias. De igual forma, las minitortillas las lleva para alimentarse durante su camino; mientras que el carrizo y los chacales además de un poco de agua y piedras se los lleva para que pueda preparar su propio manantial en el camino que le ha sido designado y pueda calmar su sed.

En el caso de tojomajat, se realiza un año después de haber muerto la persona, como tiempo mínimo, y no con el cuerpo que yace en el instante de su muerte. Este costumbre es necesario no como la consumación en la relación que tiene la familia con aquel integrante que ha muerto, sino es la continuidad de esa relación que debe mantenerse en comunidad. Cuando esta reciprocidad se olvida o se omite por un integrante de la familia, éste puede enfermar y entonces será necesario hacer el costumbre, y esto no excluye a los curanderos quienes pueden tener un rompimiento con los antepasados. Todo diagnóstico hecho por el *Lhawaná* se determina por el uso de sus cristales, en ellos se revela el mal que padece el espíritu del paciente. Teniendo diagnosticado esa ausencia en la sociabilidad tutunakú se procede a realizar el tojomajat.

³² Especie de langosta, pero de agua dulce, la cual se pesca en el río.

La particularidad del costumbre es que debe buscarse a un “relevo”, es decir, ir al encuentro de esa persona que tenga las mismas características del integrante de la familia que ha muerto y que se le está haciendo el costumbre. Una vez encontrada la persona se le pide su consentimiento para que pueda participar en el ritual. Y, después, establecido el plazo por el curandero para llevarse a cabo, se le pide al familiar que ha sido enfermado todos los requerimientos que se utilizarán para terminar con la desolación del espíritu molesto, y que será estimado por el curandero. Entre los objetos rituales se encuentran: una botella de refino, un determinado número de pollos y cajetes se van a necesitar, un poco zacate o cola de caballo; así como el trapo de hule necesario para hacer los amarres además de copal suficiente para concluir el costumbre.

Si el costumbre “sale”, el tutunakú que ha enfermado se recuperará posterior al ritual y el espíritu de aquel familiar que ha causado la enfermedad³³ podrá regresar al ámbito de los muertos y retomar su lugar en el mundo, pero no solo eso, sino que la relación entre los distintos entes se reestablecerá y permitirá el correcto funcionamiento de la vida social tutunakú.

7.3.2 Tawilate

Otro Costumbre que implica la relación con las distintas entidades que están presentes en el territorio tutunakú es el que tiene que ver con la tierra: el Tawilate. Este consiste en la relación directa no solo con la tierra sino con la semilla, el *kuxi*. Y quien preside esta ceremonia es el curandero porque es quien puede y debe hablar con todos los entes. Y en este sentido, tal como se ha mencionado, el ritual no es la representación de una cosmovisión sino la creación constante del mundo, es decir, la puesta en práctica de la *Cosmo-onto-gonía* tutunakú porque es cuando se hacen presentes todas las entidades que son copartícipes para preservar la vida y fortalecer el principio de sociabilidad en su territorio. Por la complejidad y duración del Costumbre se es necesario la participación de dos curanderos que deben ser muy responsables en el manejo e interlocución con las

³³ Se ha hecho presente en los sueños e imposibilita las acciones del tutunakú que enfermó en su vida cotidiana

entidades no humanas porque el propósito original del costumbre puede revertirse y por lo tanto puede ser contraproducente. Habitualmente, se realiza entre los meses de mayo y junio, siendo un período donde se propician y abundan los objetos que son necesarios para su cumplimiento. Las aves domesticadas como el guajolote y los pollos son importantes dentro del costumbre porque es ahí donde se ofrenda la sangre de estos animales, además de sepultar las cabezas entre las parcelas que es donde se va a sembrar la milpa, es decir todas las semillas. Para los tutunakú, el *Tawilate* es una convicción que hay que hacer porque es fundamental en la continuidad del mundo.

A pesar de que este costumbre ha dejado de realizarse, la mayoría de los tutunakú preservan las formas de relacionarse con la tierra frente a una creciente predisposición por el uso de agroquímicos aplicados a la actividad agrícola. Este conocimiento, además del principio de sociabilidad es el que se mantiene con otras entidades anímicas como es el aire o el agua; y, mantener una correcta reciprocidad entre ellos evitará que estén en su contra. Para ilustrar lo dicho, los tutunakú además de saber la dirección de donde provienen los aires y la lluvia, se busca que esos entes se mantengan en el justo medio y que no actúen de forma extrema porque el exceso de agua y viento pueden ser peligrosos, y por eso se ofrendan a los manantiales para pedir el agua necesaria. Para los tutunakú esta relación cordial, sociabilidad y reciprocidad es necesaria —si quiere verse como preventivo— para que toda entidad se mantenga compensado, y por eso se debe ofrendar de manera frecuente. Al respecto, los tutunakú mencionan:

Los luwan, los no indígenas en general nos dicen, pues como vas a ofrendar a la tierra, es un recurso natural no es tu igual, tú eres dueño de la tierra. Pero no es así, aquí la tierra es tu igual, y no es que tú le vas a llevar ventaja al agua como se piensa de forma moderna [...] y el tawilate se hace es para todo el mundo porque no es que existan “tierritas” separadas, sino es una sola. Y por eso la protección es para todos.

Este costumbre sigue siendo necesario para estas comunidades, sin embargo, en diálogo con la gente se menciona que la decisión debe de provenir de un consenso

general, por lo que aquellas comunidades con mayor concentración de población tutunakú deben ser los responsables directos para tomar estos acuerdos.

7.4 Narrativas onto-territoriales sobre el agenciamiento de los no-humanos

A continuación, se presentan la transcripción de algunas narrativas que pude recolectar en trabajo de campo durante el otoño de 2021 platicando con los abuelos en las comunidades del ejido El tablón y Ameluca. Los relatos son evidencia sobre como surgieron las entidades que dan sostenimiento al territorio tutunakú. Entre ellos podemos citar, al sol y la luna, a la lluvia y agua, el viento, el maíz y algunos animales que han sido cruciales en la transmisión de conocimientos en las actividades de los humanos tutunakú.

7.4.1 El nacimiento del sol y su lucha con la luna

Se dice que [el sol] estaba debajo de la tierra,

la tierra es la piedra, una piedra que está grande y el sol estaba debajo

lo que podemos decir es que a la piedra llegaba una lagartija y se echaba encima

y que llegó el otro, gente, y le preguntó porque siempre se echaba,

y que le contestó —porque aquí esta calientito—.

Y después más gente se acercó y dijo hay que sacarlo [al sol],

hay que moverlo para sacar lo que esté adentro.

Y lo empezaron a mover, pero no podían porque era muy pesado.

Y luego llegó el otro, un pajarito bien chiquito, —yo lo voy a mover— dice,

y empezó a moverse y empezó a hablarle la piedra,

pero era gente el pajarito, no era pajarito, ahorita ya es pajarito,

y movía a la piedra y ya después lo empezaron a ayudar,

y voltearon la piedra y salió el sol bien chiquito, y lo pusieron en su mano,

pero quemaban su mano, la traspasaba, y que se cae,
ya después llegó la muchacha que dijo —yo también lo quiero ver—,
y le dieron el sol a la muchacha, pero no lo dejó en su mano,
se lo comió, se comió al sol,
ya después de que se lo comió la muchacha, dicen —ahora tú te vas a ir de sol—
porque tú te comiste al sol,
después, ya estaban haciéndole su quechquémitl que se pone,
y decía —apúrense con mi quechquémitl que ya me lo voy a poner para irme de sol—,
a lo terminaron se lo puso y se fue y se llevó su quechquémitl y lo siguió la luna,
después llegó a donde se hacen dos caminos,
y ahí llevaba [el sol] a su perro y lo amarró ahí
y llegó la luna y le dijo donde se fue tu amo,
—se fue por aquí— le dijo,
—no es cierto, eres chismoso— que le dice la luna,
y le dio una patada en su pecho y se quedó mudo, a partir de ahí el perro no habla.
Y se fue [la luna] y no lo alcanzó porque se fue por el otro camino.

7.4.2 La conformación del mundo después del amanecer

En esta narrativa los tutunakú mencionan como los entes, que son parte del mundo, asumieron las actividades que ahora desempeñan. El relato dice:

Y se sabe que cuando estaba por amanecer,

algunos de los que hoy conocemos como animales les sorprendió la salida del sol y la

conformación del mundo de hoy.

Se dice que,[antes] No había sol, no había luz, todo era oscuridad,
y ahí estaba el perdiz por ejemplo que estaba dormido,
se quedó dormido con su ramita, con la que hacían lumbre para alumbrarse,
y después de eso se despertó, pero ya estaba amaneciendo,
se levantó y se metió en el monte también
ya no se vio bien, es que la tierra tenía mucha ceniza,
todos los pajaritos, pero todo era gente, todo era gente y todos se fueron al monte,
y ya después se hicieron pajarito;
y el armadillo ahí se estaba haciendo su ropa también,
que cuando empezó dicen que está bien bonita,
y ya está amaneciendo, ya no le dio tiempo de terminar por eso quedó así la mitad de su
caparazón porque ya lo hizo como quiera y así se lo puso.

7.4.3 El dueño del maíz

Que se murió el niño,
y la señora fue enterrar a su niño y allí en donde lo enterró, nació milpa,
buena milpa y se dio elote,
después, fue la señora a donde estaba el niño,
y dijo —me voy a cortar elote, me voy a llevar elote para mis gorditas—,
y empezó a cortar su elote y se lo trajo y se hizo su gordita y sus tamales de elote,
y ya se coció y lo comió, pero no sirve están amargosos, —no se puede comer—dijo;

y entonces, al otro día, dice —voy a ir a lavarme el río y voy a llevar mis gorditas y voy a comer con chacales—.

Y llegó, y empezó a lavar, después del término de lavar ella,

y sacó sus gorditas y empezó a comer también,

pero siguen amargos que no se pueden comer,

—se los voy a dar los pescados— dice, ahí que lo coman, se los echó, le echó boronitas,

y la tortuga que se estaba bañando abajo,

el agua le llevó el corazón del maíz y allí el corazón se pegó en la cadera de la tortuga

y allí vivió y creció,

y cuando está grande, que dice la tortuga —ya no puedo moverme bien, ya bájate niño

porque ya me acabaste de lastimar—,

y le respondió —no te estoy lastimando, te estoy tejiendo bien bonito—.

Y después se bajó y ya se fue a andar,

y sale un lagarto que pregunta [al niño] que por que estaba afilando su machete,

pero es lo del elote,

—ya no afiles mucho, ya lo acabaste— le dijo,

—ven a ver, saca tu lengua, se ve bien bonita tu lengua, sácala todo— le pidió el niño

y cuando le sacó todo, que le corta su lengua.

Después, que le dice el lagarto —como voy a comer si me quitaste mi lengua—,

El niño que le contesta —ya no te va a dar trabajo ya nada más te lo vas a pasar lo que

te vas a comer—,

y después se fue el animal y el niño también.

En su camino, el niño encontró a su papá, no se murió,

pero lo lastimaron mucho, lo machetearon,

y llegó su hijo y le dijo —puedo ayudarte, te voy a cargar, ya va a amanecer— y lo cargó,

pero, continuó diciéndole —pase lo que pase, caiga lo caiga o escuches lo que escuches

tu no hagas caso—.

Y después, cayó una hoja de hormigón y que se baja [el papá] rápido,

dio un brinco y se fue corriendo al monte,

y el hijo le grita —espérate—.

Y fue corriendo y lo alcanzó

y le metió su pañuelo en su cola,

por eso el venado no tiene cola.

Luego, ya llegó a su casa donde vivía su mamá,

y su mamá estaba soleando sus ollas porque dicen que ya viene Todos Santos

y después cuando ya sale otra vez afuera han acabado de desbaratar su olla.

Y dice —ese chamaco está desbaratándome mis ollas—,

y estaba el chamaco en el árbol, después ya lo vio

y le dijo el niño —no me vas a pegar porque yo soy tu hijo—.

La mamá le contestó —yo no tengo chamacos—

Y se bajó el niño y que le dice su mamá —ya saca tu tamal ya se coció—,

—no es tamal, es camote— contestó la señora,

Pero, dice el niño —es tamal—,
se convirtió el camote en tamal cuando el niño abrió la olla.
Y comieron, y después de comer, el niño tocó el violín de su papá,
y después de tocar, sacó el carrizo y lo empezó a soplar,
y con eso llegaron los grillos, que chillan de noche.
Y dicen —si ya no está al que escuchábamos, porque otra vez escuchamos tocar—.
El chamaco se escondió dentro del carrizo y no lo encontraron.
Sigue pitando su carrizo y tocando
y llegaron otra vez, y lo encontraron,
y le dicen —te vamos a matar porque no te queremos escuchar—.
Pero primero, tenía oportunidad de salvarse
hicieron regar las semillas de flor, las tiraron y luego las tenían a juntar.
[el niño] lo juntó todo rápido, después llegaron otras semillas,
rápido juntó la semilla el chamaco, les ganó otra vez a los grillos.
Luego dicen —vamos a comer tamales—,
dos palias, una de los grillos y una paila del chamaco,
y rápido el chamaco la terminó
y los grillos no lo acabaron, no se cocieron sus tamales, se hizo crudo.
—Y ahora nos vamos a bañar al temazcal—, dicen los grillos.
Y prendieron el temazcal y se bañaron.
Pero la hoja del chamaco no se secó, con la se jala la lumbre

y la del grillo bien seco que quedó su hoja con la jala el vapor.

—Ahora vamos a jugar la pelota— dijeron,

y se fueron a jugar la pelota,

cuando aventaba su pelota el chamaco les tumbaba sus cabezas, los va a matar.

Ya quedaban pocos grillos, y dicen —ya mejor así que quede porque nos vas a acabar de matar, ya no va habrá quien despierte a la gente—.

Después ya no lo molestaron al chamaco,

y fue a andar donde están ensayando con los que quieren ir de trueno.

Llego allá, y les dijo el niño —préstame tu traje, les voy a enseñar—.

—Como crees, si estás bien chiquito— le replicaron

y dice el chamaco —lo que pasa es que su traje está bien viejo y roto—.

Y el niño se puso el traje y se fue.

Pero antes que les dice —se van a ir a sentar allá en la loma—.

Poco rato empezó a tronar, y cayó aguacero.

Y ya se estaban ahogando porque se encharcó el agua.

Ya bajó otra vez y regresó el chamaco

y les empezó a repartir la lengua, a los truenos, que le había cortado al lagarto.

Cada uno, un cachito les dio a los que querían ser trueno.

Les dijo —como se va a tratar al niño que será maíz, que no llueva mucho porque lo lastimarán, va a hacer calor y le deben echar agua— Y se fueron,

y el niño se quedó abajo y se hizo milpa, se hizo maíz.

CAPÍTULO VIII. ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE RESULTADOS

8.1 Conflictos ontológicos y contextos políticos: una aproximación al análisis de las relaciones de poder en el territorio tutunakú

Los conflictos ontológicos, como los denomina Mario Blaser (2013) describen la tensión existente entre distintas formas de comprender la realidad, pero además las relaciones creadas entre los seres que habitan en el mundo. Por lo tanto, en este conflicto se enfrentan distintas ontologías sobre la existencia que pueden ser muy distantes entre sí. Y, en territorio tutunakú, estos conflictos resultan inminentes debido a las características que presenta. La propiedad o cualidad de esos conflictos es que no solo ha existido, sino que se ha reproducido una ontología hegemónica, única y verdadera, que corresponde a la del pensamiento occidental moderno que busca sobreponerse a otras formas de habitar el mundo. Y esta ontología occidental moderna esta fincada en reacios patrones coloniales de dominación en donde el mundo está dividido en dos ámbitos contrapuestos: la cultura y la naturaleza. La cultura corresponde al hombre racional y éste debe hacer uso de la naturaleza como un objeto irracional, y por lo tanto proclive a ser cosificada y mercantilizada. Las evidencias del conflicto en Pantepec demuestran ser de tipo ontológico porque la ontología tutunakú se refiere a la relación estrecha entre los seres humanos y el medio ambiente, siendo que esta ontología pueda entrar en conflicto cuando se trata de abordar problemas ambiente. El conflicto ontológico surge cuando la ontología no indígena es privilegiada sobre esta, y esto conlleva a la pérdida de diversidad y de conocimiento. En consecuencia, las actividades extractivas por fracking y la presencia de grupos ganaderos mestizos implican un choque ontológico con la forma de vida de los tutunakú de Pantepec.

Las mismas evidencias etnográficas realizadas entre los tutunakú de Pantepec revelan que son poseedores de ontología comunitaria y territorial que se despliega en determinados marcos ontológicos y axiológicos que se recrean en lo cotidiano, y esto permite establecer normas de convivencia, así como la organización social en donde se incluyen otras entidades no-humanas. La finalidad de esta ontología es propiciar la continuidad histórica y cultural de lo humano a partir de una relación recíproca con

entidades no-humanas instituidas en la Naturaleza, los cuales co-constituyen un bienestar común e identidad territorial. En definitiva, las dos ontologías en conflicto son, por una parte, una ontología occidental que tiene como principio explicativo al dualismo cartesiano de la realidad. Y, la otra, la indígena tutunakú que tiene como principio ontológico el recrear sus estructuras organizativas con el propósito de enfrentar los desafíos que propone el pensamiento moderno de occidente y su proyecto civilizador.

Para los tutunakú de Pantepec, su ontología parte de la conceptualización del mundo, *Kilhtamakú*, que deja en claro la forma de vida en el mundo y el territorio, y este a su vez contiene otros principios ontológicos que tienen que ver con los “*Dueños*” que tienen el atributo de existir en un modo físico en el mundo (El sol, el maíz, la lluvia, el agua, el aire y la tierra) además de una personalidad propia, puesto que poseen y comparten un espíritu con otros elementos y seres humanos que permiten recrear la vida. Y cada uno de estos elementos son conscientes de que son parte de la unidad que caracteriza al mundo indígena, ninguno con mayor presencia o preminencia sobre otros.

En este caso, el paisaje para la ontología moderna occidental —provista en el Estado y sus proyectos extractivos de hidrocarburos, así como las actividades ganaderas por parte grupos mestizos— resulta ser un recurso, o bien, una escenografía para la actividad humana en los territorios que no solo debe, sino que tiene que modificarse para lograr el progreso, desarrollo o civilización. Mientras que para los tutunakú de Pantepec ese paisaje está compuesto de poder espiritual y de vitalidad. Es decir, la ontología Indígena conlleva una realidad que confiere a eso que denominamos paisaje (Naturaleza) incluye ciertos principios ontológicos y esta articulado a determinados axiomas en donde las acciones de “dar”, “recibir” y “devolver”, haciendo referencia a la teoría de Marcel Mauss sobre “*The gift*” ([1923]1971), en donde, la reciprocidad es la regla para el funcionamiento del mundo.

Para los tutunakú, su mundo se ha originado de un primer momento o fase en el cual convivían seres divinos, creadores, dueños, animales, objetos —en ese momento no tenían esa configuración y clasificación— que precedieron el advenimiento de poblaciones humanas tal y como se presentan ahora y que han sido herederos de

conocimientos y —para algunos otros— “dones” necesarios para las distintas actividades humanas pero que están en constante consulta, comunicación y referendo con las entidades no-humanas. Así se podría expresar que el mundo material se deriva del mundo espiritual y en donde existe unidad e interconexión entre todos los existentes, así como una simetría y dinámica siempre fluida, permanente en el tiempo y espacio.

Aquí cobra sentido la noción de ensamblajes porque los humanos adquieren una responsabilidad activa que es el de ser “cocreadores” del territorio. Esto quiere decir, que los humanos solo sean actantes pasivos depuestos por los designios de los “Dueños” de la vida, sino que en esta relacionalidad que se ha explicado a lo largo del documento, los ensamblajes entre humanos y no-humanos, entre mismos humanos o entre no-humanos con otros no-humanos. Porque debido a estos ensamblajes es posible que el territorio se renueve y se perpetue.

Precisamente, la ontología tutunakú de Pantepec se basa en estas intersecciones, sea el caso de animales, plantas, ancestros, fenómenos meteorológicos o cuerpos celestes definiendo relaciones convergentes de forma permanente. En los casos del maíz, el agua, el viento y la tierra (*ver matriz en Anexos*) se ven trastocados no en el sentido de considerarlos como recursos naturales o fenómenos atmosféricos, sino que son entidades dotados de potencialidades y vida propia que resienten los embates que provocan actividades fuera del orden *Cosmo-onto-gónico* del territorio tutunakú. Y este es uno de los principales conflictos ontológicos en este tipo de territorios. Porque para la ontología del Estado y de los grupos no-indígenas o mestizos, sus principios ontológicos están diseñados bajo una constitución epistemológica de la realidad que se justifica en la acumulación, la mercantilización y un beneficio antrópico que es propio de las sociedades modernas urbanas e industriales.

Considere el ejemplo del Kuxi (*ver relatos completos en capítulo 6*), el maíz, en el que la tradición oral relata que en un principio tuvo una condición de humanidad y murió durante su primera infancia y fue sepultado en el poblado por sus padres, y al poco tiempo logró renacer como planta de maíz. A sorpresa de la madre cosechó las primeras mazorcas, pero eran agrias y fueron arrojadas al río. A partir de ahí, el niño volvió a renacer y fue

criado por una tortuga y con el paso del tiempo adquirió habilidades que fue enseñando a ciertos animales para sobrevivir, enseñó a su madre a tocar la música ritual, pero de forma importante, le proporcionó sus enseñanzas a los truenos para propiciar la lluvia; y, junto a los vientos a mantenerlo con vida, haciendo así ante ellos la revelación de que él era el Dueño del maíz y su importancia en el mundo era que dotaría de alimento a los humanos, pero estos a su vez deberían ofrendarles, darles de comer a estos *Dueños* de la vida. Así tenemos una relación directa entre maíz, la lluvia y el viento para el sostenimiento de la vida, mismos que se ven alterados por el “fracking” o la ganadería extensiva que genera un daño a estas entidades no-humanas de origen tutunakú.

Esta referencia ontológica tutunakú se ve implicada en conflictos por parte de una ontología surgida de grupos no-indígenas y de correspondencia con el pensamiento de occidente que considera a esta ontología indígena como algo fantasioso, carente de razón o en el mejor de los casos como “creencias” o como “cultura” que no deben considerarse en la discusión de asuntos económicos o políticos. Por lo tanto, las decisiones se toman con criterios de verdad y de manera objetiva; y esto es, porque las sociedades occidentales parten de la separación convencional entre humanos y naturaleza, en donde, los seres humanos tienen el control y capacidad de explotar los recursos naturales; y, en contraparte, las sociedades indígenas como la tutunakú poseen una ontología que se basa en la interconexión entre humanos y no humanos, y esto con la necesidad de mantener una relación propia única con la naturaleza. Estas diferentes ontologías entran en conflicto cuando se encuentran en contextos coloniales o de globalización porque las ontologías dominantes suelen imponerse sobre las ontologías de las sociedades subalternas. Con esto, el conflicto ontológico se convierte en un conflicto político y ético que plantea preguntas fundamentales sobre cómo debemos habitar y coexistir en el mundo. El conflicto ontológico que se presenta en territorio tutunakú muestra que la ontología indígena es subalterna —por qué es considerada como inferior, como primitiva o simplemente irracional— por parte de una ontología dominante que supuestamente la poseen tanto el Estado, sus instituciones y autoridades o grupos mestizos. Y, en este sentido, el conflicto ontológico ya no sólo es un conflicto político y ético sino también epistemológico y ontológico porque implica cuestionar

formas de conocimiento y las formas de entender y habitar el mundo que sea han impuesto como hegemónicas.

Por último, he de mencionar que los conflictos tienden a no resolverse, más bien se resisten. Como lo mencioné en las primeras líneas, los conflictos son inmanentes. Y en palabras de los tutunakú, no se trata de imponer el pensamiento indígena sobre otros mundos, de hecho, consideran que pueden coexistir, pero esa coexistencia radica en el respeto y tolerancia de unas frente a otras. Y, sí esto no ha sucedido es por la falta de sensibilidad de la ontología moderna de occidente.

8.2 Desmontando los discursos de la modernidad: un análisis de los conflictos ontológicos y las relaciones de poder desde la cosmopolítica y la relacionalidad del territorio

Desde el enfoque ontológico, las relaciones de poder se estarían expresando a partir de las diferentes formas de conocimiento y entendimiento de la realidad. Así, la imposición por parte de actores no indígenas en territorio tutunakú respecto a un solo tipo de conocimiento es una forma de poder que limita la diversidad cultural y toda posibilidad en el entendimiento de su realidad. Las relaciones de poder también se expresan a través de la imposición de una sola forma de vida, es decir, la idea de que existe una única forma de vida es superior a todas las demás, también es una relación de poder. De tal manera, la discriminación y la exclusión de ciertos grupos culturales en la toma de decisiones y, por lo tanto, la negación de la importancia de otras formas de vida es también una relación de poder. La apropiación y el uso indebido de los recursos naturales y la biodiversidad que se imponen a partir de una forma única de explotar los recursos es una relación de poder. La negación de la interdependencia y reciprocidad existente entre distintas entidades, sean seres humanos y otros seres no humanos es una relación de poder. Esto me lleva a concluir que la imposición de una única forma de organización social y política es una relación de poder.

La modernidad en crisis ha detonado conflictos que se han revertido insostenibles en diversos grupos y minorías sociales. Sin duda, desde la teoría social, el conflicto se ha definido como una situación en la que dos o más partes tienen intereses o necesidades

Incompatibles y por ende su interacción da lugar a una confrontación (Cosser, 1956). El conflicto puede ser entendido como un proceso social que implica una disputa ya sea por recursos, poder, estatus o valores culturales. En el estudio del territorio tutunakú está vinculado con la sobreexplotación de la Naturaleza y su despojo, respaldado por decisiones políticas del Estado-nación. Y este territorio está librando batallas para asegurar su permanencia. De acuerdo con Galtung (1969) el conflicto puede ser de dos tipos, sea directo o estructural. El conflicto directo es aquel en donde dos partes tienen intereses opuestos, mientras que el conflicto estructural se refiere a una situación en la que intereses y necesidades de las partes involucradas están en contradicción con las normas y valores que la sociedad dispone. Para el caso de la investigación podemos vislumbrar un conflicto estructural dado que dos ontologías distintas en territorio tutunakú ha generado tensiones y desigualdades sociales, muy particularmente en el contexto con presencia de actividades extractivas y bajo la influencia de los agentes estatales y grupos mestizos. De igual forma, en el territorio tutunakú muestra una realidad que ha estado presente por décadas y que ha generado tensiones entre la comunidad tutunakú y los grupos ganaderos, así como las empresas extractivas que operan en su territorio. Sin embargo, el conflicto no necesariamente implica violencia física, pero sí violencia estructural.

En el caso de los tutunakú de Pantepec, el conflicto por la disputa del territorio se expresa en su condición de poder. Es decir, las relaciones de poder, así como los contextos políticos que se han profundizado son los que tienen que ver con los choques ontológicos. Y, estos se contrastan, en principio, por una ontología permeada por un pensamiento occidental en donde su efecto de poder reside en producir un único mundo, el cual está dividido entre cultura y naturaleza (Ramos, 2016); y por el otro, una ontología indígena que es relacional (Escobar, 2008), en constante interacción con su entorno natural, el cual está impregnado de otros seres o entidades no-humanas, con los cuales se percibe y crea la realidad de forma permanente.

Previamente, hay que mencionar que el estudio del Estado, dentro de la antropología, se ha centrado en el análisis de las relaciones que existen entre los sistemas políticos y culturales, pero muy importante en el impacto que tienen las estructuras estatales en la

sociedad. Con ello, habrá que considerar que el Estado no es una entidad aislada, más bien está inmerso en el contexto social y cultural. Por lo tanto, es importante comprender los valores, creencias y prácticas que sustentan la organización política de las distintas sociedades. Y, esto, nos remite al tema central dentro de la teoría del estado: el poder. Este se entiende como la capacidad de imponer decisiones y controlar conductas de los individuos y grupos dentro de una sociedad, y esto ha sido posible a través de la coerción, la persuasión o la negación. Inherentemente, dentro de la teoría del estado es importante conocer la función que cumplen las instituciones en la formación y mantenimiento del poder político. Es decir, el papel de las leyes, los tribunales y la policía como agentes operantes para mantener el orden social. Tal y como lo menciona Max Weber (1919) el Estado es una entidad que tenía el poder de imponer su voluntad a través de la coerción legítima, y es así como se puede considerar al estado como una estructura jerárquica organizada en torno a leyes reglas y regulaciones que se aplican sobre los que considera como ciudadanos.

Por otra parte, en los estudios antropológicos, el Estado debe analizarse a partir de la formación y mantenimiento de identidades colectivas y culturales; entonces, el Estado no sólo es una institución política sino también un sistema cultural que influye en la vida social de las personas y tiene el objetivo de promover una identidad nacional, así como la creación de fronteras y el fomento de un sentido de pertenencia colectivo. Y esta pertenencia está directamente relacionada con un pensamiento y epistemología propia.

En el caso de estudio el Estado se entiende como un actor que representa la ontología moderna occidental en territorio Tutunakú; es decir, el estado es una institución que promueve la idea de que los seres humanos tienen un control y un dominio absoluto sobre la naturaleza y por lo tanto la explotación de los recursos naturales dentro de este territorio indígena es una forma legítima de generar riqueza y progreso.

De esta forma, tenemos una ontología occidental moderna representada por el Estado-nación, la empresa paraestatal y subsidiarias encargadas de la extracción de hidrocarburos, así como de grupos ganaderos mestizos; y, una ontología indígena

representada por la sociabilidad tutunakú entre humanos y no-humanos. Ambas ontologías se definen por ser dinámicas y en una constante relación de poder.

Entonces, el abordaje de estas relaciones de poder, que se incluyen en el contexto político del territorio tutunakú, es posible hacerlo desde una posición ontológica. También, he de aclarar que estas relaciones de poder se disputan en el ámbito ontológico y por lo tanto se materializan y se hacen explícitas. Con esto, quiero enfatizar que la ontología, desde su consideración antropológica, no se define por ser un fenómeno abstracto y producido por atisbos que resultan incomprensibles, y que se encuentra fuera de nuestra existencia; al contrario, hace referencia a un realismo, como una materialización perceptible de la realidad, originando campos de relación entre sí. Puntualmente, el referente conceptual por el cual abordaré las relaciones de poder y los contextos políticos en Pantepec será el de cosmopolítica, una de las corrientes de pensamiento considerados dentro del giro ontológico.

La cosmopolítica es una propuesta de la filósofa de la ciencia Isabel Stengers (1997) pero con relación a sus consideraciones argumentativas tan extensas ha resultado ser imposible de ser definida; sin embargo, hay quienes la consideran como “un modo de mirar o acercarse a algo, una manera de pensar” (Wardle y Shaffner, 2017 citados en Martínez y Neurath, 2021). En palabras de la autora, la cosmopolítica es un dispositivo para pensar y detener el pensamiento, un experimento para jugar a ser el idiota y desde “un no saber” atender el tiempo de las catástrofes. De esta forma, no le interesa una visión de la totalidad del mundo, ni tampoco considera al cosmos como una globalidad organizada; y, finalmente reconoce que el cosmos es distinto a otros cosmos o mundo particular, así la cosmopolítica designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones que podrían llegar a ser capaces (Stengers, 2014).

Aquí, es pertinente mencionar que actualmente existen esfuerzos por aclarar, pero también brotan discusiones sobre lo que debería entenderse entre dos posiciones interpretativas respecto a la propuesta: la ontología política y la cosmopolítica. A mi parecer, ambas son complementarias y son útiles según el contexto ontológico y de acuerdo con la profundidad de los propósitos analíticos.

La intención es evidenciar las disputas ontológicas, las cuales están implicadas en una relación de poder, dentro del análisis político del territorio. Las evidencias en campo demuestran que existe una asimetría constante por referentes ontológicos por parte del estado y los grupos mestizos que intentan normalizar su enfoque dominante frente a una ontología sostenida en la relacionalidad del territorio tutunakú. Teniendo en consideración, las narrativas indígenas respecto a estas relaciones de poder en el territorio mi propuesta analítica se puede distinguir en dos niveles y frentes. En el primer caso, las relaciones de poder y políticas en el territorio se consideran en dos niveles. El primero tiene que ver con el “análisis epistemológico naturalista del territorio”; y, el segundo nivel con un “análisis ontológico multinaturalista del territorio”. Respecto a los frentes, con los cuales los tutunakú se mantienen en pugna, son los distintos grupos de actores implicados en estas relaciones de poder y política, como lo es el Estado y los grupos ganaderos.

En el “análisis epistemológico naturalista del territorio” parte de analizar las relaciones de poder se ubican dentro del plano de una ontología occidental y se libra en un ámbito discursivo, pero también en un ámbito práctico de la vida cotidiana. Esto de acuerdo con los tutunakú las relaciones de poder se pueden evidenciar en los discursos relacionados al nacionalismo, en donde la nación es parte de nuestro patrimonio y debemos trabajar para ese patrimonio; otro discurso es que la petrolera Pemex es una empresa, pero también una insignia que se relaciona con la patria. Otro discurso tiene que ver con el desarrollo que de acuerdo con el estado implicará un beneficio social para el ejido. Un discurso más es el de trabajo que se garantizará con las actividades extractivas de hidrocarburos en la región. Desde este nivel de análisis también es posible visualizar el discurso vinculado a que este proyectos de desarrollo es un proyecto civilizador de las comunidades indígenas. Estas relaciones de poder que no necesariamente implican violencia, como lo explica Foucault, buscan modificar el comportamiento o someter las conductas y pensamiento tutunakú a una epistemología occidental que se justifica en la verdad absoluta, lo “conveniente” para estas grupos vulnerables sin capacidad de decisión sobre su territorio.

En el nivel de “análisis ontológico multinaturalista del territorio”, las relaciones de poder se expresan por medio de la “equivocidad” de la noción de territorio y naturaleza. Mientras que, para el Estado, el territorio y naturaleza de Pantepec es yacimiento de combustibles fósiles o hidrocarburos que son necesarios para el desarrollo económico regional y nacional, así como su autosuficiencia energética; en tanto, para la ontología tutunakú, el territorio y la naturaleza se convierten en un enlace unívoco, en donde la relacionalidad con una multiplicidad de seres existentes que pueden verificarse en “el costumbre” pero además en la convivencia cotidiana que hace posible la manutención del territorio. Y el principio ontológico que hace posible este entramado de relaciones es la pertenencia de espíritu, *Líkstakni*, lo que hace *ser* el mundo y la vida.

En este contexto, el Estado es responsable de establecer políticas y prácticas que fomenten la explotación de los recursos naturales en el territorio tutunakú, tal es el caso del fracking o la ganadería. En este sentido, estas políticas resultan tener un impacto negativo en la biodiversidad y en estos ecosistemas locales, por lo que pueden entrar en conflicto con una ontología indígena en el territorio tutunakú, el cual valora la agencia y el poder de las entidades naturales y sus antepasados.

Ahora bien, es importante mencionar que la relación entre el Estado y el territorio Tutunakú no es ni estática ni homogéneo, es decir, en la práctica tanto los agentes estatales pueden tener visiones y objetivos distintos y, en consecuencia, interactuar con la comunidad de maneras diferentes. Estos agentes estatales han sido enfáticos en la explotación de los recursos naturales y, por lo tanto, son menos sensibles a todo el cúmulo de conocimientos y prácticas tutunakú.

Finalmente, la relación entre el Estado y el territorio tutunakú También está influenciada por factores históricos y políticos mucho más amplios, por ejemplo, la imposición de la ontología moderna occidental en este tipo de territorios indígenas ha sido producto de todo un amplio proceso que ha ocurrido a través de los siglos de sometimiento por parte de un colonialismo y conquista que ha impulsado el sostenimiento de intereses económicos y políticos de los actuales estados nación. Por lo tanto, el Estado puede ser visto como una institución que continúa este proceso de imposición, aunque haciendo

uso de nuevas formas más sutiles y menos explícitas que las sucedidas durante el periodo de conquista.

De manera contundente, el conflicto ontológico en territorio tutunakú tiene raíces profundas tanto la historia y la cultura de la comunidad tutunakú y en la forma en la que han sido afectados por las políticas y prácticas de colonización, explotación y discriminación por parte del Estado, así como de otros actores externos. En este sentido el conflicto es la expresión de las desigualdades estructurales y las injusticias históricas que han afectado a la comunidad tutunakú.

El conflicto ontológico no se trata simplemente de un desacuerdo entre dos cosmovisiones diferentes, sino que involucra una asimetría de poder y una relación de dominación, es decir, no es sólo una cuestión de perspectivas culturales diferentes, más bien tiene implicaciones políticas y económicas que se relacionan con la apropiación y control del territorio. Es decir, no es una cuestión de visiones del mundo diferentes que conviven en un mismo territorio, sino que se manifiesta como una tensión entre la defensa de las formas de vida indígena y la imposición de proyectos extractivos que ponen en riesgo la vida y cultura tutunakú.

8.3. Relacionalidad del territorio tutunakú

De esta forma, el territorio no debe considerarse como un conjunto de relaciones objetivas y medibles sino centrarse en conocer cómo todo existente interviene y experimenta estas relaciones a través de sus prácticas en una determinada realidad.

A partir de los datos etnográficos en los últimos tres capítulos de esta investigación puede ser analizada a través del modelo analítico del TR (Territorio Relacional). En este modelo, se reconoce que el territorio no puede ser comprendido como una relación sujeto-objeto, sino como una correlación sujeto-sujeto. En otras palabras, lo que se considera naturaleza para occidente, para los mundos indígenas sigue considerándose cultura. Por tanto, se debe tener en cuenta la Cosmo-onto-gonía, entendida como el origen de los seres en el mundo, como basamento ontológico.

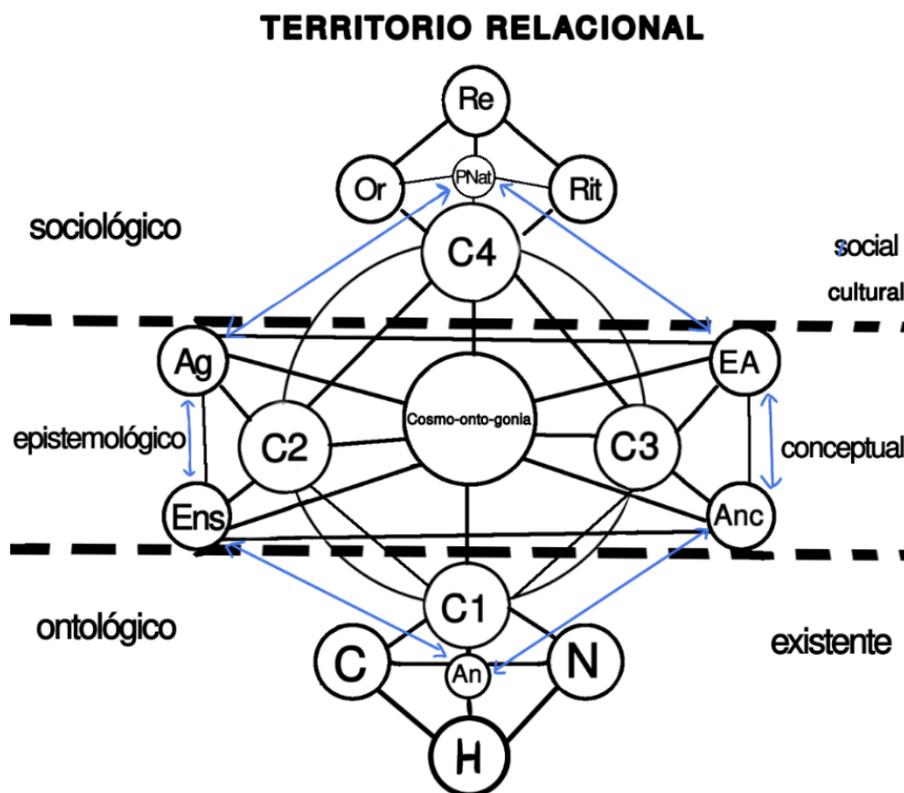
En el caso de la investigación de campo entre los tutunakú en el norte del estado de Puebla, se encontró que existe una actividad extractiva como el fracking, pero además se reveló la existencia de otras dificultades con los mestizos y grupos ganaderos del municipio y la región, además de confrontaciones generadas por el partidismo político entre los pobladores del municipio de Pantepec. Los tutunakú mencionan que esto resulta ser un problema porque de acuerdo con los testimonios su territorio está cohabitado por entidades animadas que forman parte de su sociabilidad.

Para entender la noción de poder en este contexto, se puede recurrir no solo al concepto de poder de Michel Foucault (1992), el cual no es algo que se posee, sino que es una relación de fuerzas en constante cambio. Además, considerar cómo el poder y el conocimiento se entrelazan en la formulación e implementación de políticas y regulaciones relacionadas con problemas ambientales y cómo estas políticas y regulaciones son una forma en que el biopoder se ejerce sobre la vida de las personas y las poblaciones (Foucault, 2007, 2009). En el caso de la comunidad tutunakú, se pueden identificar diversas relaciones de poder, como las existentes entre los grupos extractivistas y los pobladores locales, o entre los mestizos y los grupos ganaderos y los pobladores indígenas. Estas relaciones de poder pueden ser analizadas a través del modelo del Territorio Relacional (TR), reconociendo que el territorio es construido a través de la relación entre entidades animadas y humanas.

Respecto a la noción de Estado, la teoría política lo considera como una entidad que tiene el monopolio del uso legítimo de la fuerza (Max Weber) en un territorio determinado, sin embargo, su autoridad suele ser más persuasiva cuando el poder opera a través de la gestión de la vida en tanto las decisiones políticas y económicas pueden afectar el bienestar de la población indígena (Foucault, 2009). De esta forma, el fracking y la ganadería extensiva son prácticas que benefician a ciertos grupos de poder a expensas del bienestar de la población y del medio ambiente. En el caso de la comunidad indígena tutunakú, se puede reconocer que la presencia del Estado se hace sentir a través de la actividad extractiva y la imposición de políticas que no consideran la ontología de los pobladores indígenas.

Es así como el modelo analítico del TR puede ser útil para comprender las relaciones de poder y la presencia del Estado en contextos indígenas como el de la comunidad tutunakú en el norte del estado de Puebla. Al considerar la Cosmo-onto-gonía como basamento ontológico, se puede entender el territorio como una correlación sujeto-sujeto entre entidades animadas y humanas, lo que permite una comprensión más amplia y profunda de las dinámicas sociales y políticas en juego.

Figura 2. Aplicación de la propuesta teórico-metodológica del TR



De esta forma, y haciendo uso de la propuesta teórica-metodológica del Territorio Relacional, los actores pueden ser descritos y clasificados respecto a una ontología que le es propia a estos actores que intervienen en el territorio.

Partimos del primer horizonte que corresponde al ontológico, —el plano de lo existente— que al igual que el epistemológico y el sociológico, se basa en la Cosmo-onto-gonía, entendida como el origen de los seres en el mundo. En este horizonte se definen las

nociones de Cultura y Naturaleza en donde no existe distinción entre ambas, y por lo tanto todo ser humano y no-humano comparte una condición de Animismo lo que permite esa relación de sujeto-sujeto. Es así como este horizonte ontológico se expresa en *Kachikin'* al considerar que existe una ontología indígena tutunakú que, en efecto, evidencia una convivencia con entidades no-humanas que son parte de la sociabilidad comunitaria. Así, enlistando a los actores involucrados pueden entenderse en estos dos ámbitos: lo humano y lo no-humano. Lo humano lo integran todas las personas indígenas tutunakú; y, lo no-humano lo componen entidades, denominadas dueños, que se relacionan para el caso de los manantiales y ríos a Seleman; para la lluvia y agua a Akgtsiní; para el viento a Uni; y, para el maíz a Xamalana' kuxi'. Estos dueños de la vida o del mundo, son entidades vivas, con capacidad cognoscitiva, son volitivas y son decisivas para la vida social tutunakú. Seleman es quien custodia los cuerpos de agua y que está presente en ellos, además de que es la celadora y encargada de alimentar al dueño del agua y la lluvia que es Akgtsiní. Este dueño, muchas veces considerado deidad, es el encargado de hacer llover y preservar la vida del Kuxi, el maíz, que, a su vez, este último es también un dueño, pero en realidad es la deidad principal porque es el Sol mismo, el creador del mundo y el cosmos. Así, Xamalana' kuxi', es el maíz y el sol, entidad superior considerado por los tutunakú de Pantepec y, para algunos indígenas que han incorporado la religión judeocristiana a su vida cotidiana, lo asocian con Jesucristo quien de igual forma goza de autoridad divina máxima en el catolicismo. Y, finalmente, Uni como dueño del viento es el encargado de crear los vientos necesarios para el cuidado de Xamalana' kuxi'.

Pero, no solo los dueños son entidades no-humanas que están presentes en territorio tutunakú, también están los llamados elementos de la vida que son necesarios para el ejercicio de la subsistencia como los son: la lengua, los saberes, las medicinas, las personas, los ciclos de la cosecha, el cosmos, las semillas, el agua y el aire. De igual forma, están aquellos seres que estuvieron antes del amanecer, es decir antes del nacimiento del sol, Xamalana' kuxi'. Y estos seres son todos estos elementos de la vida, los dueños de la vida, espíritus, animales y plantas que compartían una condición de humanidad y que la siguen compartiendo. Finalmente, otras entidades que se encuentran

en esta clasificación de no-humanos son los muertos, los ancestros y antepasados que forman parte del equilibrio de la vida porque son los muertos quienes conviven con los vivos y el mundo mismo, así la conceptualización de espíritu se convierte en un nodo privilegiado que permite que se despliegue la vida en el territorio.

En el horizonte ontológico, se puede observar que la concepción de poder que se maneja en la investigación parece estar influenciada por una visión occidental de la realidad, en la que se considera que el poder es una fuerza ejercida por un sujeto sobre otro y que el estado es una entidad abstracta que ejerce autoridad sobre una sociedad. Sin embargo, desde la perspectiva del TR, la ontología de los pueblos indígenas se basa en la Cosmo-onto-gonía, en la que no existe una separación entre cultura y naturaleza y todo ser, humano y no humano, comparte una condición de animismo. En este sentido, el poder se entiende como parte de las relaciones interconectadas que conforman el mundo, y no como una fuerza abstracta que se ejerce desde una posición de dominio.

El segundo horizonte pertenece a la epistemología, donde todas las entidades animadas, ancestros y demás de su entorno se conceptualizan en términos de su relacionalidad basada en sus capacidades de agencia y ensamblaje para producir territorio. Se reconoce aquí que los seres no humanos son actores significativos en la producción de conocimiento, y que el territorio es un ente activo que se construye y reproduce en el tiempo. Este modelo teórico es aplicable dentro del territorio de los Tutunakú y podría dilucidar la relación entre las entidades no humanas y el territorio. Los tutunakú asignan nombres y funciones específicas a elementos como el viento (Uni), tierra (Montizon), agua (Seleman), lluvia (Akgtsiní) y maíz (Xamalana' kuxi) en relación con su territorio. Estos elementos son considerados actores significativos en la producción de conocimiento y su relación con el territorio es dinámica y activa. Por ejemplo, el maíz (Xamalana' Kuxi) puede ser visto como un actor relevante en la producción de conocimiento al ser una fuente de alimento y sustento para la comunidad tutunakú. Su relación con el territorio es activa y dinámica al requerir de condiciones específicas de suelo (Montizon), agua (Seleman) y clima (Uni y Akgtsiní) para su cultivo y reproducción.

En este horizonte, es posible analizar cómo la investigación social desde una perspectiva convencional asume una posición teórica basada en la modernidad y el positivismo, en la que el conocimiento se considera objetivo y se logra a través de la observación y medición de la realidad. Sin embargo, desde la perspectiva de la TR, se entiende que el conocimiento se produce a través de la relación entre los sujetos y el mundo, y por tanto el conocimiento es relacional y situado. Por lo tanto, es necesario cuestionar los supuestos epistemológicos que subyacen en la investigación y considerar cómo estos pueden estar influyendo en el acercamiento a la realidad de los pueblos indígenas.

En otros contextos, este modelo teórico puede ser utilizado para analizar la relación entre diferentes actores (humanos y no-humanos) y el territorio, identificando las capacidades de agenciamiento y ensamblaje de cada actor para producir el territorio. También puede ser utilizado para comprender cómo diferentes visiones ontológicas pueden entrar en conflicto en un territorio determinado.

Finalmente, el tercer horizonte correspondiente al análisis sociológico, que es el ámbito de lo sociocultural, es donde prolifera la relacionalidad del territorio comenzando con prácticas propias de la cotidianidad como es la reciprocidad, la oralidad y la ritualidad en esos ensamblajes y relación con lo que se considera como patrimonio natural. En este horizonte se observa la manifestación de su repertorio epistemocultural, el cual es viable metodológicamente para el investigador y poder acceder a la fluidez ontológica y finalmente al entendimiento del territorio relacional. La propuesta de análisis de este horizonte sugiere observar aquellos aspectos materiales del territorio, como los recursos naturales también considerado como patrimonio natural (PN), pero teniendo en cuenta la complejidad de las relaciones sociales y culturales que se establecen en torno al territorio. Desde la perspectiva del TR, es necesario considerar la reciprocidad, la oralidad y la ritualidad como prácticas culturales que conforman el tejido social del territorio tutunakú, que son fundamentales para comprender la relación entre los sujetos y el territorio. Por tanto, es importante ampliar el enfoque de la investigación para incluir estas dimensiones socioculturales a partir de centrarse en los aspectos materiales del territorio. La reciprocidad puede ser reconceptualizada como una práctica cultural que se basa en la interrelación entre entidades, tanto humanas como no-humanas. En este

sentido, la reciprocidad no se limita al intercambio de bienes y servicios entre los miembros de una comunidad humana, sino que también incluye la relación entre los seres humanos y los seres no-humanos presentes en el territorio.

Desde esta perspectiva, la reciprocidad se expresa en la relación entre los seres humanos y el territorio y sus elementos. Por ejemplo, los seres humanos pueden cuidar y proteger el territorio y sus recursos naturales, y a cambio, el territorio les provee de alimentos, agua y otros recursos necesarios para su subsistencia. Esta relación de reciprocidad entre los seres humanos y el territorio se basa en el reconocimiento de la interdependencia entre las diferentes entidades presentes en el territorio. En el caso de las comunidades tutunakú, la reciprocidad se expresa en la relación entre los seres humanos y elementos como el viento (Uni), la tierra (Montizon), el agua (Seleman), la lluvia (Akgtsini) y el maíz (Xamalana' kuxi). Estos elementos son considerados actores relevantes en la producción de conocimiento y su relación con el territorio es activa y dinámica. La reciprocidad entre los seres humanos y estos elementos se expresa en prácticas culturales como el cuidado del territorio y sus recursos naturales y el agradecimiento por los frutos que provee.

La oralidad y la ritualidad también pueden ser reconceptualizadas en el sentido de que existe una interrelación entre entidades humanas y no-humanas. En este sentido, tanto la oralidad como la ritualidad son prácticas culturales que le permiten a los tutunakú expresar su relación con el territorio y sus elementos, incluyendo a los seres no-humanos presentes en el territorio. La oralidad es una práctica cultural que permite a los tutunakú transmitir sus conocimientos y valores de generación en generación. En el contexto de la interrelación entre entidades humanas y no-humanas, la oralidad permite a la comunidad indígena transmitir sus conocimientos sobre el territorio y sus elementos, incluyendo a los seres no-humanos presentes en el territorio. Por ejemplo, los abuelos del *Kachikin* pueden socializar sus experiencias con las experiencias de las nuevas generaciones, en tanto son conocimientos y valores relacionados con el territorio y sus elementos, incluyendo a los seres no-humanos presentes en el territorio.

La ritualidad es otra práctica cultural que permite a las comunidades indígenas expresar su relación con el territorio y sus elementos. Los rituales y ceremonias son una forma de reconocer la importancia de los seres no-humanos en la producción del territorio y de fortalecer la relación entre los seres humanos y el territorio. En el contexto de la interrelación entre entidades humanas y no-humanas, los rituales pueden ser vistos como una forma de expresar la reciprocidad entre los seres humanos y los seres no-humanos presentes en el territorio.

Otro aporte que nutre a este modelo analítico es en su aplicación etnográfica, es decir, una metodología especial que también ha sido renovada por el giro ontológico, la cual ha comenzado a sensibilizar nuestros entendimientos respecto a nuestros interlocutores, nuestros informantes. Esta mayor sensibilidad nos permitirá identificar aquellos “equivocos”, como lo propone Viveiros de Castro, que nos dará una apertura para el conocimiento directo de ese mundo indígena. Entonces, el principio de “equivocidad” es fundamental para someter aquellas nociones como “territorio” y así sabremos, para mi caso de estudio, que los tutunakú tiene que ver con una noción que es compartida con colectivos mucho más amplios y que no se acota específicamente a lo humano.

Acorde a los datos etnográficos, para el caso de los tutunakú, la diferencia ontológica en la atribución de cualidades a elementos naturales como el agua, la tierra/suelo, el maíz, la lluvia y el viento entre el estado, las industrias extractivas y los tutunakú refleja la existencia de ontologías, realidades o mundos diferentes.

El hecho de que el Estado y las industrias extractivas atribuyan cualidades naturalistas y utilitarias a estos elementos, como recursos naturales o insumos de producción, refleja una visión instrumental y utilitaria de la naturaleza. Por otro lado, los tutunakú atribuyen cualidades animistas a estos elementos, reconociendo una relación recíproca y respetuosa con ellos. Para los tutunakú el agua se personifica como Seleman, el dueño de los manantiales y las huevas; la tierra se personifica como Montizon, el dueño de la tierra; maíz está personificado como Xamalana' kuxi', el dueño de maíz; la lluvia se personifica como Akgtsiní, el dueño de la lluvia; y el viento se personifica como Uni, el

dueño del viento. Estos atributos animistas implican una relación espiritual e interdependiente con estos elementos.

A continuación, se presenta una matriz que permite dilucidar sobre aquellos “equivocos” que generan una tensión. por parte de grupos no indígenas, en el entendimiento de la relacionalidad del territorio tutunakú:

Cuadro 2. Categorización y caracterización del problema de investigación: “Equívocos” en el choque ontológico en territorio tutunakú afectados por el “fracking”

<i>EQUÍVOCO</i>	ESTADO		EMPRESAS EXTRACTIVAS		TUTUNAKÚS	
	ONTOLOGÍA	CUALIDAD	ONTOLOGÍA	CUALIDAD	ONTOLOGÍA	CUALIDAD
Agua	Naturalismo	Recurso natural	Naturalismo	Insumo de producción	Animismo	Seleman (Dueña de los manantiales y ríos)
Tierra/Suelo	Naturalismo	Recurso público ambiental	Naturalismo	Recurso de producción	Animismo	Montizon (Dueño de la tierra)
Maíz	Naturalismo	Recurso alimenticio	Naturalismo	Vegetación	Animismo	Xamalana' kuxi' (Dueño del maíz/el Sol)
Lluvia	Naturalismo	Fenómeno atmosférico	Naturalismo	Fenómeno meteorológico	Animismo	Akgtsiní (Dueño del agua/Lluvia)
Viento	Naturalismo	Fenómeno atmosférico	Naturalismo	Fenómeno meteorológico	Animismo	Uni (Dueño del viento)

Fuente: Elaboración propia con trabajo de campo, otoño 2021 a invierno de 2022

Desde la ontología occidental diríamos que se está disputando un solo territorio a partir de interés o visiones del mundo disimiles. Lo que realmente sucede es la interposición de mundos, de territorios. Y, no entender esto, es ejercer una violencia estructural sobre aquello que no queremos comprender. Así para el estado, para el mercado, para grupos mestizos, o para la academia cuando decimos territorio no es lo mismo que los tutunakú dicen de territorio. Hablar de territorio para los tutunakú de Pantepec es hablar de Kilhtamakú -mundo- que rebasa el concepto de territorio; también es hablar de tiyat -tierra-, kuxi -maíz-, Kalakchiknik -comunidad-, Talakgapasnín -familia-, o -Costumbre-. Pero también se enuncian todas las entidades no humanas, los “Dueños” de la vida o del mundo. Sería bueno aclarar que no se trata de elaborar campos semánticos, es decir, propiciar traducciones no sería la forma de resolver el problema porque estaríamos desconociendo y negando la diferencia. Si logramos esto, estaríamos aceptando una simetría entre el pensamiento tutunakú con respecto a la epistemología de la ciencia de occidente y, por lo tanto, un legítimo proyecto de desarrollo rural.

CAPÍTULO IX. CONCLUSIONES

Síntesis de los hallazgos y su relación con los propósitos de la investigación

La antropología moderna nos presenta una crítica a las concepciones eurocéntricas sobre la naturaleza, la cultura, la política y, por supuesto, el territorio en formas distintas bajo las nociones como el multinaturalismo, perspectivismo y cosmopolítica. Estos conceptos reconocen la existencia de múltiples formas de comprender la naturaleza, y esto sucede al cuestionar el concepto de una única realidad objetiva además de que permiten ampliar la esfera de lo político más allá del ser humano. La propuesta, entonces, es que repensemos nuestro entendimiento en la manera de relacionarnos con el mundo natural, así como sus habitantes diversos para tener un mayor respeto por la diversidad cultural.

Existe una antropología conocida como multinaturalismo que, como se ha mencionado a lo largo de la investigación, es un enfoque muy popular para pensar y comprender la naturaleza en el que se aceptan múltiples perspectivas a la vez. Como resultado de la naturaleza y cultura humana, cada sociedad y cultura tiene su propia forma de realidad natural o material, la cual es dictada por sus prácticas sociales y fue influenciada por sus ideas y prácticas.

De acuerdo con la propuesta del perspectivismo y el multinaturalismo, una perspectiva es diferente de una posición o percepción porque asume que nuestra noción colectiva de la realidad se ha convertido en un reflejo razonable de una perspectiva que diferentes grupos humanos han adoptado. En este marco, las visiones de vida de las diferentes culturas ya no son una forma absurda de mirar el mundo que necesita ser erradicado. Esta teoría del multinaturalismo, la antropología detalla cómo cada grupo de personas involucran las perspectivas de diferentes formas de ver el mundo, incitándonos a darnos cuenta de que hay múltiples formas de experimentar el mundo, liberándonos para repensar nuestra perspectiva ordinaria asumiendo que solo hay una realidad compartida por todos. El perspectivismo es una crítica a la idea de que los seres humanos son los únicos 'seres racionales y subjetivos', por ello, en esta investigación enfatizo el reconocimiento de la subjetividad y la agencia en otros seres.

Por otra parte, la cosmopolítica nos desafía a cuestionar la visión tradicional que separa a los humanos de los no humanos. Esta perspectiva sugiere que el ámbito político está limitado por ciertas estructuras de poder, y nos invita a rechazar las divisiones territoriales basadas en diferencias naturales o culturales comunes. Es así como la importancia del estudio del territorio sigue siendo trascendental por ser una categoría de análisis espacial, considerando su lógica ontológica que es crucial para legitimar la expansión en la organización y forma de vida de sociedades no occidentales como son los pueblos originarios, mismos que se ven implicados en relaciones de fuerza o poder a partir de la intervención de una ontología que es propia del Estado y su implementación de políticas públicas o por parte de mercado y su aplicación de una ontología basada en la racionalidad mercantilista de los recursos naturales. De esta forma, la investigación ha intentado demostrar ser una propuesta para enfatizar la importancia de las ontologías indígenas en la constitución de su territorio considerando un continuum —y no una separación— entre cultura y naturaleza, por ello se hizo una revisión y discusión con las principales disciplinas dentro de las ciencias sociales que ha teorizado sobre la nación de territorio.

Con ello, se elaboró una síntesis respecto en como la geografía ha analizado el territorio, transitando de un determinismo natural por parte de la geografía física, pasando a un determinismo social por parte de la geografía humana y marxista hasta una mediación dialéctica por parte de una geografía histórica sustentada en la noción de metabolismo social. Sin duda estas conceptualizaciones dejan de lado la distinción culturalizada de la naturaleza y su capacidad de agencia en tanto es sujeto social y cultural mas no biológico. De igual modo, se problematizaron los distintos postulados en la sociología, quien considera que el territorio es un constructo social permanente que parte del cúmulo de subjetivades por parte de los humanos que le dan orden al espacio geográfico y por lo tanto se encuentra en constante disputa o relaciones de poder por distintos colectivos sociales. Esta perspectiva, es enfática en el protagonismo que tienen los sujetos frente al entorno natural en el que se encuentran insertos. En un mismo sentido, dentro de la ciencia antropológica el territorio adquiere una pretensión altamente antropocéntrica. Su posición interpretativa afirma que el ser humano en tanto ser cultural es quien determina

las relaciones de manera vertical con su naturaleza. Así, el humano dotado de cultura tiene la capacidad de simbolizar su entorno, generando un complejo sistema de creencias respecto a su territorio. Esta postura analítica, a la par que la sociología, reafirma la preponderancia que tiene la sociedad y la cultura frente a la naturaleza.

Este esbozo sobre algunas afirmaciones teóricas dentro de las ciencias sociales se justifica el análisis del territorio como “apropiación cultural” y como “construcción social”, afirmaciones que terminan por sentenciar la perspectiva binaria entre naturaleza y cultura. Es importante decir, que esta escisión entre naturaleza y cultura que he logrado rastrear en las distintas ciencias sociales no refiere a una estrategia metodológica sino como una cualidad explicativa e interpretación teórica de la realidad.

Finalmente, se elaboró la propuesta teórico-metodológica denominada como “territorio relacional” (TR) que interpreta los territorios indígenas sin distinción ni contraposición entre lo que se ha definido como Cultura y Naturaleza, ya que mantienen un continuum entre ambos, también se originan un basamento ontológico a partir de una condicionante anímica que hace que todo existente tenga una condición de humanidad y por lo tanto no existen objetos separados de los sujetos. De esta forma el despliegue ontológico del territorio recae necesariamente en un componente epistemológico donde se conceptualiza el mundo, y, finalmente, se socializa mediante un repertorio epistemocultural que parte de la oralidad, la reciprocidad y la ritualidad que se tiene respecto a la naturaleza o también llamado patrimonio natural; y, metodológicamente, este repertorio epistemocultural sería el medio por el cual el investigador puede tener acceso a conocer la relacionalidad ontológica del territorio, sin olvidar que habría que echar mano de la técnica etnográfica propuesta por la antropología amazónica relacionado a aquellos “equivocos” que involucran cualquier referente de la Naturaleza o Patrimonio Natural.

Esta propuesta teórica se construyó a partir de las evidencias en trabajo de campo, que han sido determinantes para la explicación del objeto de estudio y la problemática social. Con ello, tenemos que la región de la huasteca a lo largo de su historia ha estado sometida a los cambios de cobertura y uso de suelo que evidencian la alteración

ecológica pero también ha generado una resistencia como parte de un despliegue ontológico del territorio tutunakú. El territorio Kachikin ha sido habitado ancestralmente por grupos totonacas y tepehuas, además alberga a comunidades nahuas y otomíes. Los tutunakú de Pantepec, como se autodenominan han logrado mantener una relación de afinidad con su Naturaleza, con la cual comparten un principio de descendencia común, que es el de humanidad.

La presencia de la triada ontológica no indígena —grupos caciquiles y ganaderos, el estado y las empresas extractivas—en territorio tutunakú ha representado la imposición del modelo civilizatorio de occidente basado en un esquema de producción y consumo ilimitado e insostenible que persiste por medio del despojo, el acaparamiento y la satisfacción de necesidades económicas que le son propias a un grupo de poder. Esto ha desencadenado una serie de conflictos ontológicos entre los diversos agentes que se asocian por la disputa del territorio.

De esta forma, y bajo este modelo vigente, la actual técnica de extracción de hidrocarburos por fracturación hidráulica o “fracking” tiene el propósito de generar suministro energético y por la tanto tener un impacto en el desarrollo nacional y local. Consecuentemente, esta nueva industria ha propiciado transformaciones en las prácticas campesinas locales, persuadido por políticas estatales y por la idea de éxito en el crecimiento económico y bienestar social. La semblanza histórica presentada en la extracción de recursos energéticos en territorio tutunakú ha evidenciado afectaciones ecológicas, pero que ha sido respaldado por las reformas constitucionales y sus implicaciones jurídicas. Por otra parte, los perjuicios sociales se justifican en las condiciones de materia económica y comercial que el país ha diseñado desde su base política.

Por otro lado, el estudio de los conflictos ontológicos en el territorio tiene el propósito concluyente de evidenciar una ontología relacional que se evidencia en la organización social entre entes humanos y no-humanos, estos últimos considerados “Dueños”, “Ancestros” y “Antepasados” que tejen la convivencia y la resistencia en el territorio tutunakú frente a una epistemología occidental moderna que busca despojarlos de su

Naturaleza que co-actúa en el sostenimiento de la vida misma; asimismo, permite evidenciar las negociaciones cosmopolíticas que hacen del territorio tutunakú para su permanencia.

El argumento contundente a la interrogante es que la perspectiva ontológica intenta demostrar que los marcos epistemológicos eurocéntricos se han designado como únicos y verdaderos en explicar “el mundo” o “la realidad” anulando “otros” mundos o formas de vida y existencia. Y se ha valido de tres ámbitos que le son propios en su lógica moderna occidental, que son el Estado, el mercado, y la ciencia. Así la perspectiva ontológica, concluyentemente, sugiere un cambio de perspectiva en donde la diferencia pueda entenderse ya no desde el criterio de diferencia de “visiones del mundo”, sino en el principio de diferencia entre mundos (territorios) y cada uno de éstos tienen el mismo grado de validez. Con ello, el territorio tutunakú se ha visto afectado por actividades extractivas de hidrocarburos, y recientemente por una técnica agresiva como lo es el fracking, esto lo ha impulsado el estado bajo la idea de desarrollo y progreso en la región, pero también para la nación en consideración de las divisas obtenidas por dicha actividad económico-productiva.

En un primer momento, el Estado actúa bajo una epistemología occidental moderna en donde se asume como un modo de organizar y configurar una realidad o un mundo único y singular, y esto le ha dado la capacidad de decidir lo que le conviene a la población, y esas decisiones las ha diseñado a través de la razón y apoyado en la ciencia que tiene a su servicio, originando una separación entre Razón/Creencias; Civilización/Barbarie, etc. En un segundo momento, el mercado, que comparte una epistemología moderna occidental, establece que la naturaleza es proveedora de recursos necesarios para el hombre o la sociedad, lo cual implica una separación entre Naturaleza/Cultura. En el caso de la ciencia, no reconoce esta carga moral de las cosas que conforman al mundo, y esta ausencia de reconocimiento es porque la noción de cultura y sociedad emana de valores y conceptos propios de la filosofía o pensamiento moderno del siglo XVII originado en Europa, lo que ha permitido reproducir una violencia epistémica que ha caracterizado la historia de las ciencias sociales. Y esto ha propiciado una dicotomía a partir de la justificación de la separación entre sujeto/objeto

Las evidencias demuestran, que estas dicotomías no son aplicables para los indígenas tutunakú de Pantepec; así lo que el estado, el mercado o la ciencia considera como naturaleza para los tutunakú es una extensión de la cultura. Entonces, los tutunakú mantienen un despliegue ontológico en su territorio a partir de la sociabilidad que se entreteje con otras entidades consideradas no-humanas como lo son: el agua, el maíz, el sol, la tierra o el viento que tienen una participación dinámica en el territorio. Pero la solución a estos conflictos no solo es reconocer la existencia de estas entidades, sino darles esa autodeterminación ontológica para que estas realidades puedan permanecer no solo en su historia sino en nuestra historia.

Reflexión crítica de los límites y posibilidades de la propuesta analítica

Por ahora, el presente trabajo antropológico se ciñó a considerar al multinaturalismo, al perspectivismo y la cosmopolítica como nuevas propuestas teórico-metodológicas para refutar las concepciones modernas y europeas de la naturaleza, la cultura, la política, y el territorio. Estas perspectivas nos animan a repensar las formas en que vemos y comprendemos nuestra conexión con el mundo natural y con los demás. Reconozcamos la diversidad y complejidad de las relaciones humanas, animales, plantas y objetos que nos rodean para mejorar nuestra comprensión del mundo. El multinaturalismo, el perspectivismo y la cosmopolítica son conceptos que cuestionan las concepciones modernas y eurocéntricas del mundo natural. Estas perspectivas invitan a repensar nuestras relaciones con el mundo natural, los animales, las plantas y otros objetos materiales.

El giro ontológico, dentro de la antropología, es un cambio en cómo entendemos la realidad y nuestra relación con ella. La ontología es una rama de la filosofía que trata sobre la naturaleza de la existencia. En el contexto del territorio, el giro ontológico implica un cambio en la forma en que entendemos la relación entre las personas y su espacio. Para ello, se consideró muy importante la revisión de la literatura como un paso importante para comprender la ontología en el territorio. Después, se identificaron algunas etnografías y casos de estudio relevantes para analizar cómo se manifiesta este giro ontológico; y, se recolectaron datos mediante métodos como entrevistas y análisis

de documentos. El análisis de los datos permitió identificar patrones y relaciones, y la interpretación de los resultados contribuyó a la comprensión del objeto de estudio.

Es vital que comprendamos la diversidad de la ontología, ya que se han realizado estudios fundamentales sobre el tema en culturas y regiones distintas. No obstante, aún queda mucho por descubrir al respecto. Debemos entender que la ontología no es una entidad monolítica y que existen numerosas maneras de ver el mundo y las relaciones entre los seres humanos y otros seres. Asimismo, resultó significativo comprender el enorme impacto de la globalización, lo cual ayudó a vislumbrar cómo los factores globales como el mercado, la tecnología y las políticas internacionales tienen intervención en las ontologías indígenas y cómo interactúan con el territorio. Sin lugar a duda, debemos ser conscientes de las importantes repercusiones políticas de la ontología y el territorio. Es esencial entender cómo las aprehensiones ontológicas y la conexión de las personas con el territorio afectan la estructura política y los conflictos por el control y la formulación de decisiones.

Ahora bien, el giro ontológico en las propuestas antropológicas describe el reconocimiento esencial de la equivalencia esencial ontológica entre subjetividad y objetividad. Y, por tanto, no podemos ignorar la estructura formal de las proporciones en lo individual (entidad individual como principio ontológico), más variabilidad. Por esta razón, uno debe comprender más acerca de las variaciones en la estructura para comprender mejor la realidad. Es decir, resulta fundamental comprender cómo las formas ontológicas de aparecer de los seres humanos, o simplemente la condición de humanidad, pueden cambiar con el tiempo y sus relaciones con procesos históricos, culturales e incluso sociales. No podemos ignorar las variaciones formales que la ontología puede tener, por lo que si las debemos tener en cuenta para entender mejor la realidad.

Recomendaciones para futuras investigaciones y acciones con la gestión del territorio en el municipio de Pantepec

Finalmente, me gustaría mencionar sobre una futura agenda de investigación con algunos temas pendientes que no fueron posibles de profundizar teórica ni

empíricamente en esta investigación, pero que pretenden ser una continuidad para su futura indagación. En un primer momento, es examinar de manera detallada la conexión entre los especialistas rituales y el poder, incluyendo cómo ese poder se relaciona con la ontología. En el contexto, y sobre el vínculo entre territorio y “ritualidad de la naturaleza” o en los llamados “rituales agrícolas” ¿Cómo funcionan las prácticas rituales para mantener y fortalecer el poder? ¿Cómo se relaciona la ontología con la posición de la práctica ritual? El propósito de esta investigación es examinar la conexión entre los especialistas rituales y el poder, incluyendo cómo dicho poder puede afectar su relación con la ontología, y en este mismo sentido, preguntarse ¿Cómo se emplean las prácticas rituales para sostener y fortalecer el poder? ¿De qué manera se ve aplicada la ontología por la posición de autoridad de los especialistas rituales?

También es inminente investigar profusamente sobre la conexión entre los especialistas rituales, en este caso los curanderos, y la naturaleza. Muchas culturas recurren a los especialistas rituales para operar en la “naturaleza”, y en este sentido, esta investigación procuró examinar cómo se relacionan estas prácticas con la ontología, es decir, la forma en que se comprende la naturaleza en distintos contextos culturales y el modo en que se emplean las prácticas rituales para intervenirla y las consecuencias tiene esto sobre la ontología tutunakú. En última instancia, es sensato investigar la relación entre los especialistas rituales y los cambios sociales. Rutinariamente, los especialistas rituales tienen una función importante en los cambios sociales dentro de sus comunidades. La investigación debe examinar el enfoque en el que los cambios sociales influyen en la relación entre los expertos rituales y la ontología; esto es, ¿Cómo reacciona la ontología debido a estos cambios sociales? ¿Cómo se adaptan, si es posible, las rutinas del ritual y la ontología ante los cambios sociales?

CAPÍTULO X. LITERATURA CITADA

- Almeida García, Fernando (2003) Una propuesta de clasificación de la ciencias del territorio y su relación con la planificación territorial. Territoris, Universitat de les illes balears. N4 pp.9-29
- Antonelli, M. (2011) Megaminería, desterritorialización del estado y biopolítica. Astrolabio, [S.I.], n. 7.
- Arendt, H. (1993), La Condición humana, Barcelona, Paidós.
- Augé, M. (1992). Los «no lugares». Espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Azamar Alonso, Aleida y Rodríguez Wallenius, Carlos (2019) Conflictos sociales por megaproyectos extractivos, de infraestructura y energéticos en la cuarta transformación. México: UAM
- Balsanelli, Alice. (2018). Desde el punto de vista lacandón: propuesta para un nuevo acercamiento a la ontología lacandona. Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, 25(72), 83-102. Recuperado en 10 de mayo de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882018000200083&lng=es&tlng=es.
- Basilio Sao Mateus, Jerônimo. (2017). Notas sobre el desarrollo del concepto de conflicto ambiental ontológico». Revista Catalana de Dret Ambiental, Vol. 8, Núm. 1.
- Bauman Z. (1999) La globalización: consecuencias humanas. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998) ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización Barcelona: Paidós.
- Benko, G. (2000). La recomposición de los espacios. Geographicalia, núm. 38, pp. 3-10.
- Blaser, Mario (2009). "Political Ontology. Cultural studies without 'cultures'?" En: Cultural Studies 23 (5-6), pp. 873-896
- Blaser, Mario. (2013). Notes towards a political ontology of 'environmental' conflicts. Contested Ecologies: Nature and Knowledge. 13-27.
- Blaser, Mario. (2013a). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. Current Anthropology. 54. 547-568.
- Bourdieu, P. (2000) El sociólogo y las transformaciones recientes de la economía en la sociedad., Buenos Aires: Libros del Rojas.

- Bourdieu, P., Passeron, J. C. y Chamboredon, J. C. (2002). El oficio del sociólogo. Siglo XXI Editores. México D.F.
- Buzai, Gustavo D. (2016). La Geografía como ciencia espacial: Bases conceptuales de la investigación astronómica vigentes en la Geografía Cuantitativa. Revista Universitaria de Geografía, 25(1), 11-30. Recuperado en 16 de mayo de 2023, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-42652016000100002&lng=es&tlng=es.
- Cabeza Morillo, H. (s.f.). Territorio y espacio geográfico como categorías. (O. G. Latina, Ed.) Obtenido de: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal6/Procesosambientales/Impactoambiental/364.pdf>
- Capel, H. (1981). Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía; Barcanova, Temas Universitarios, Barcelona.
- Capel, Horacio. (2016) Las ciencias sociales y el estudio del territorio. Universidad de Barcelona. Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales. Vol. XXI Num.1.149
- CartoCrítica. 2014a. "Hidrocarburos: Ronda cero y ronda uno", CartoCritica.org.mx.,
- Castillo, V. M. (2015) Fracking: efectos ambientales y la adecuación jurídica en México para su implementación. Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Año 8, No. 16. 33-50
- CNH (2018) Plan Quinquenal. México: Centro Nacional de Información de Hidrocarburos.
- CONABIO (2014). 'Población indígena por localidad, 2010', escala: 1:1. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. Datos estadísticos del 2010, del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). México, D.F.
- Dahrendorf, R. (1996). Elementos para una teoría del conflicto social. En Sánchez de Horcajo, J.J. y Una, O. (1996). La sociología. Textos fundamentales. Libertarias/Prodhufi
- De Certeau, M.; Giard, L. & P. Mayol, (1984) L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner. 1e édition 1980, Paris, UGE.
- De Certeau, M.; Giard, L. & P. Mayol, (1984) L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner. 1e édition 1980, Paris, UGE.
- De Certeau, Michel. (1996). La Invención de lo Cotidiano I. Artes de Hacer
- De Certeau, Michel. (1996). La Invención de lo Cotidiano I. Artes de Hacer

- De Echave, J., y Flores, C. (s/f). Las tendencias de la inversión minera a nivel mundial: ¿Qué dicen las cifras? Perú: CooperAcción
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology* 25(2):334 – 370
- De la Cadena, M. (2012). Cosmopolitiques dans les Andes et en Amazonie. *Cosmopolitiques, territoires, autochtones des Amériques* Volume 42, No 2-3
- De la Vega Navarro, Angel, & Ramírez Villegas, Jaime. (2015). El Gas de Lutitas (Shale Gas) en México: Recursos, explotación, usos, impactos. *Economía UNAM*, 12(34), 79-105
- De Landa, M. (2016). *Assemblage Theory*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Descola, Philippe. 2012. Más allá de la naturaleza y la cultura. Buenos Aires. Amorrortu.
- Domínguez, A. (2016) Reconfiguración de entornos sociales y culturales causada por la extracción no convencional de hidrocarburos. *Sophia Austral* N.º 17: 61-74
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38.
- Escobar, A., (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, (18), 15-42.
- Febvre, L. (1925). *A Geographical introduction to History*. Londres
- Foucault en 1976 en Brasil. Publicada en la revista *Barbarie*, Nros. 4 y 5. Traducción: Heloísa Primavera.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20.
- Foucault, Michel. 2007. Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2009. Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979). México: Fondo de Cultura Económica.
- Fundar (2017) Anuario 2016. Las actividades extractivas en México: Estado actual. México. Fundar, Centro de Análisis e Investigación, A.C.
- FUNDAR. (2017). Las actividades extractivas en México: minería e hidrocarburos hacia el fin del sexenio.
- Galafassi, Guido Pascual. 2020. Reflexiones en torno a la mediación social de la naturaleza. *Revibec: revista iberoamericana de economía ecológica*, Vol. 33, p. 18-36

- García, José Luís (1976) *Antropología del Territorio*. Taller de Ediciones Josefina Betancor. Madrid.
- Giménez, G. (1996) *Territorio y Cultura*. En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. México: Universidad de Colima.
- Giménez, G. (1996) *Territorio y Cultura*. En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. México: Universidad de Colima.
- Graham Harman (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Great Britain: Penguin Books.
- Gramsci, A. (2001), *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era/Universidad Autónoma de Puebla, 6 vols.
- Haesbaert, Rogério. (2013). *Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad*. *Cultura y representaciones sociales*, 8(15), 9-42.
- Harris, Marvin. 1982 [1979]. *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza.
- Harvey, D. (1977), *Urbanismo y desigualdad social*. Siglo veintiuno editores, España.
- Harvey, D. (2004) *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Harvey, David (1983). *teorías, leyes y modelos en geografía*. Madrid. Ed. Alianza Editorial.
- Hernández Dávila, C. A. (Coordinador). (2018). *El giro ontológico: un diálogo (posible) con la etnografía mesoamericanista*. Cuicuilco *Revista de Ciencias Antropológicas*, 25(72), Mayo-Agosto.
- Holbraad, Martin. (2012) *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: Chicago University Press.
- Holbraad, Martin. (2014). *Tres provocaciones ontológicas*. *Ankulegi: Gizarte Antropologia Aldizkaria/Revista de Antropología Social/Revue d'ethnologie* 18: 127–39
- Huntington, Ellsworth (1915). *Civilization and climate*. New Haven: Yale University Press.
- Huntington, Ellsworth (1929). *The human habitat*. United States of America: Plimpton Press.
- Isla Raffaele, M. (2019). *Procesos de [des/re]territorialización en Iglesia y Jáchal a partir de la instalación del emprendimiento Veladero (San Juan, Argentina, 2004-2019)*. *Revista del CESLA*, (23),89-110
- Jáuregui, J. (2008). *¿Quo vadis, Mesoamérica? Primera parte*. *Antropología. Revista Interdisciplinaria Del INAH*, (82), 3–31

- Kohn, E. (2013). *How Forest Think. Toward an Anthropology beyond the Human*. London: University of California Press.
- Kroeber, A. (1992). "Cultural and Natural Areas of Native North America," en *Una definición de Mesoamérica*. Jaime Litvak King. Compilador. pp. 105-139.
- Kruell, Gabriel (2021). Los caminos olvidados de la 'cosmovisión mesoamericana', en *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*, María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath (coord.), Buenos Aires, SB Editores. (Paradigma Indicial).
- Lacoste, R; Guirardi, R. (1986). *Geografía general física y humana*, ed. Oikos-Tau. Barcelona.
- Latour, B. (1999). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lefebvre, Henry -(1974). *La production de l'espace*, París: Éditions Anthropos
- Lefebvre, Henry (1974). *La production de l'espace*, París: Éditions Anthropos
- Lenin, V. (1975) *El imperialismo, fase superior del capitalismo (ensayo popular)*. Pekín, China. Ediciones en lenguas extranjeras.
- Liffman, Paul. (2017). *El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados en Guilhem Olivier y Johannes Neurath (ed.), Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*. Mexico. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- López A. A. y López L. L. (1996) *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- Low, S. M., & Lawrence-Zuniga, D. (2003). *Locating culture: The anthropology of space and place*. New York, NY: Routledge.
- Luxemburgo, Rosa (1967) *La acumulación del capital*, Ciudad de México, Grijalbo, S.A.,
- Mancano Fernandes, Bernardo (2009). *Territorio, teoría y política*. En: Lozano Velásquez, Fabio. Ferro, Juan Guillermo (Editores). *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*. Pontificia universidad Javeriana. Bogotá.
- Marx, K. (1976). *El capital, libros I y II*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo
- Marx, K. (2007). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Vigésima Edición, Siglo XXI Editores

- Mazurek, H. 2009. Espacio y territorio: Instrumentos metodológicos de investigación social. Marseille: IRD Éditions.
- Meiksins Wood, E. (1998). Trabajo, clase y Estado en el capitalismo global en Meiksins Wood, E., Meiksins, P., Yates, Michael D. (1998). Rising from the ashes?: labor in the age of "global" capitalism, Monthly Review Press, trad. de Florencia Enghel, revisión técnica de Atilio A. Borón,
- Melucci, A. (1999) Acción colectiva, vida cotidiana y democracia, México. El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 260 p.
- Melucci, A. (2000). Identidad y cambio social en la posmodernidad. En G. A. Fernández (Ed.), Teorías sociológicas contemporáneas (pp. 185-202). McGraw-Hill.
- Melucci, A. (2005). Los nuevos movimientos sociales: una revisión. En J. A. Olmeda (Ed.), Las nuevas formas de la acción colectiva (pp. 37-56). Ariel.
- Melucci, A. (2009). Acción colectiva, identidad y conflicto. En G. A. Fernández & R. Rodríguez (Eds.), Perspectivas teóricas de la sociología contemporánea (pp. 223-240). Fondo de Cultura Económica.
- Meukkassoux, Q. (2015). Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia, trad. M. Martínez, Caja Negra, Buenos Aires.
- Mirambell S, L (1994) El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico en Historia antigua de México, Volumen I, México, UNAM/ INAH/ Porrúa.
- Monroy Castillo M.A., y Calvillo Unna, T. (1997) Breve historia de San Luis Potosí. México, Fondo de Cultura Económica - El Colegio de México. Disponible en <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/sanluis/html/slp.html>
- Montañez Gómez, G. y Delgado Mahecha, O. (1998). Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional. Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía, 7(1-2), 120–134. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/70838>
- Montañez, L. E. (1999). Espacio - espacialidad y transdisciplinariedad en geografía. Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía, 8(1), 59–73. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/71607>
- Morales Ramírez, Dionicio, & Roux, Ruth. (2018). Efectos esperados de la extracción de gas shale en el noreste de México: un enfoque cualitativo. Región y sociedad, 30(72),
- Morgan, David (1988) Focus groups as qualitative research. Sage University Paper Series on Qualitative Research Methods, Vol.16. Beverly Hills, CA: Sage.

- Nates Cruz, Beatriz (2011) Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. Revista Co-Herencia, Medellín, Vol. 8, No 14 pp. 209-229
- Navarrete Linares, Federico (2018). Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual. Estudios de Cultura Náhuatl. v. 56. 2018.
- Neurath, J. (2018). Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas. Relaciones. Estudios de historia y sociedad, 39(156).
- Olivera, B., De la Fuente, A., Llano, M., Benumea, I., Sandoval, A., y Terry, W. (2018). Anuario 2017. Las actividades extractivas en México: minería e hidrocarburos hacia el fin del sexenio. México: Fundar, centro de análisis e investigación AC.
- Pemex Exploración y Producción (2013) Provincias petroleras de México disponible en <https://cnh.gob.mx/rig/PDF/PROVINCIAS%20PETROLERAS.pdf>
- Peralta-Rivero C., Contreras Servín C., Galindo Mendoza, MG., Bernal Jacomé, L. (2016) Historia ambiental de la región huasteca: principales cambios de cobertura y uso de suelo entre 1521 y 2011 en Tópicos Ambientales y Conservación de Ecosistemas Naturales. México. USLP-CIACyT-LaNGIF
- Pitarch, Pedro et. al. (2020). Mesoamerica: Ensayos de etnografía teórica. Nola Editores.
- Questa, Alessandro. (2018). Montañas en resistencia. Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo. Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, 25(72), 123-143. Recuperado en 10 de mayo de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882018000200123&lng=es&tlng=es.
- Ragin, Charles (2007). La construcción de la investigación social. Introducción a los métodos y su diversidad. Siglo del hombre editores, Universidad de los Andes. Bogotá
- Ramos, I. (2016) Fracking: Una nueva amenaza a los derechos territoriales de los pueblos indígenas de México. Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales. Vol.11, n.1103
- Ratzel, F. (1882,1891). Anthropogeographie. Vol I, Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. Vol II, Die geographische Verbreitung des Menschen. Stuttgart: J. Engelhorn,
- Relph, E (1981): Rational landscapes and humanistic geography. London, Croom Helm.
- Robledo, Pedro Emilio (2020). «La equivocación de un territorio en conflicto: experiencias y narrativas qom en el sur del Gran Chaco», Etnográfica [Online], vol. 24 (2)

- Ruiz-Almar, Ernest. (2018). El análisis territorial en Geografía. 10.13140/RG.2.2.13801.39524.
- Sánchez, J. E. (2014) La revolución energética del siglo XXI: fracturación hidráulica versus energía renovable. *Perfiles de las Ciencias Sociales*, Año 2, No. 3.
- Santos Milton. (1990) *Por Una Geografía Nueva*. España, ESPASA.
- Sauer, C. 1925. The morphology of landscape. University of California Publication. *Geography* 2 (2), 19 – 53
- Scott, Michael W. (2013) The Anthropology of Ontology (Religious Science?), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (4): 859-872.
- Segrelles, J. A. (2004). Mundialización y espacio. *Colloque International: Les sociétés de la mondialisation*, Nantes pp.13
- Segrelles, J. A. (2004). Mundialización y espacio. *Colloque International: Les sociétés de la mondialisation*, Nantes pp.13
- Semple, Ellen (1911). *Influences of Geographic Environment – On the Basis of Ratzel's System of Anthro-Geography*. New York: Henry Holt and Company; London: Constable & Company Ltd.
- Steward, Julian H. (1955). *El concepto y el método de la ecología cultural*. EUA:University of Illinois Press, Urbana.
- Ther Ríos, Francisco. (2012). Antropología del territorio. *Polis (Santiago)*, 11(32), 493-510. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000200023>
- Tizon, P. (1996). Qu'est-ce que le territoire? In Di Méo, G. (ed.), *Les territoires du quotidien*, Paris: L'Harmattan, 17–34
- Toro, Z. (2012). Territorio – Lugar: Espacio de resistencia y lucha de los movimientos sociales. *Pacarina del Sur Revista de pensamiento crítico latinoamericano*. Año 3, No.11.
- Toro, Z. (2012). Territorio – Lugar: Espacio de resistencia y lucha de los movimientos sociales. *Pacarina del Sur Revista de pensamiento crítico latinoamericano*. Año 3, No.11.
- Tuan, Yi-fu. (1976). "Geografía Humanística". *Annals of the Association of American Geographers*. LXVI No 2.
- Vargas, R. (2014) *el papel de México en la integración y seguridad energética de Norteamérica*. México: CISAN.
- Vargas, R. (2015). Reforma energética. De servicio público a modelo de negocios. *Política y Cultura*, (43),125-145

- Vidal de La Blanche, Paul, et al (1977). Geografía, ciencia humana. Buenos Aires; Centro editor de América Latina, SA.
- Viola, A. (2000). Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina. En Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina. Barcelona: Paidós, p. 9-64.
- Viveiros de Castro, E. (2004). "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation." En: Tipití, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America 2 (1), pp. 3-22
- Viveiros de Castro, E. (2010) Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural. Eduardo Viveiros de Castro. Katz Editores. Madrid.
- Weber, M. (2014), Economía y Sociedad, Ed. FCE, México.
- Weber, M. (1947). The Theory of Social and Economic Organization. Oxford University Press, New York.
- Weber, M. (1919). La política como vocación. En H. H. Gerth & C. Wright Mills (Eds.), De Max Weber: Ensayos en sociología (pp. 77-128). Oxford University Press.

ANEXOS

Cronología que devela el fenómeno ontológico en el trabajo de investigación:

La cronología de los principales ejes temporales que destacan el surgimiento del tema ontológico a partir del trabajo de campo que explora el conflicto territorial en Pantepec, Puebla, que es causado últimamente por la extracción de hidrocarburos, se puede temporalizar de la siguiente manera:

1. A principios del año 2019 la investigación se comenzó a planificar a partir de explorar el conflicto territorial en Pantepec, provocado por la extracción de hidrocarburos. Para ello se realiza trabajo de campo preliminar y consulta de diversas fuentes secundarias para comprender de manera compleja el problema.
2. La investigación comienza a centrar su atención en la relación entre la naturaleza, la sociedad y la cultura en el territorio indígena tutunakú que revela estar en conflicto con otras colectividades no indígenas. En este sentido, el objetivo es entender cómo se relacionan estas 3 dimensiones y cómo esto afecta la dinámica del conflicto territorial en Pantepec.
3. En 2020, la pandemia plantea un desafío para llevar a cabo el trabajo de campo planificado por la investigación misma. Las restricciones impuestas por el gobierno y las medidas de seguridad sanitaria requieren que la investigación se suspenda temporalmente.
4. La investigación se reanuda con actividades de trabajo en campo en abril de 2021, tras 1 año de interrupción debido a las pandemia. Durante esta fase, se busca comprender las perspectivas y experiencias de los diferentes actores sociales involucrados en el conflicto territorial hola coma tal como las comunidades indígenas y las empresas petroleras. A medida que avanza el trabajo de campo, se comienza a percatar de la importancia del enfoque ontológico para comprender el conflicto territorial en Pantepec. Específicamente, hechos que involucraban la narrativa, pero también la práctica al establecer la correspondencia entre lo que se considera como social

y lo natural. Aquí comienzan a resaltar las referencias que la población tutunakú hace respecto a su entorno natural. Sus relatos refieren en personificar a cuatro entidades consideradas no humanas que están siendo vulnerados por la actividad extractiva, tal es el caso de la lluvia, el agua y el maíz. Cada uno de ellos con un nombre en particular Atksini, Seleman y Xamalana' Kuxi, respectivamente. Otro coyuntura crucial, que evidencia esta correlación y correspondencia entre naturaleza y cultura, es a partir de presenciar un par de ceremoniales: uno de condición curativa y otro de carácter compuesto y colectivo. Ambos, refieren a la comunicación estrecha entre otras entidades que participan en la construcción de la "sociabilidad" del territorio, que se hacen presentes durante el llamado "Costumbre". Finalmente, otro acontecimiento es la importancia de la labranza y el cuidado de la Tierra, que no solo involucra el trabajo agrícola sino la interdependencia de otras fuerzas y potencialidades provistas en aquellos entidades o dueños de la vida, mencionados anteriormente, que son necesarios para sobrellevar la colectividad y permanencia de su mundo, su territorio. A finales de este mismo año, a partir de la sistematización de los datos recogidos en campo el objetivo de la investigación, en términos generales, se redirecciona en comprender las causas del conflicto y no solo sus consecuencias.

5. A mediados de 2022, terminará la investigación de campo y comenzará el análisis de los datos etnográficos. Con ello, la investigación propone un marco teórico para comprender el territorio desde un enfoque ontológico. Esta estructura teórica permite comprender cómo las diferentes ontologías afectan la dinámica del conflicto territorial en Pantepec.

Es así como el tema ontológico surge propiamente en el trabajo de campo, la convivencia estrecha con los informantes, así como credibilidad ontológica que demuestran sus prácticas sociales y cotidianas que partió de analizar el conflicto territorial en Pantepec ocasionado por la extracción de hidrocarburos a partir del año de 2021.

Caracterización de los actores sociales.

El conflicto ontológico en territorio tutunakú presenta diversos actores sociales que asumen posturas y concepciones distintas sobre el espacio. En este sentido, es posible identificar a los siguientes sujetos o actores sociales.

- La población tutunakú: son los principales afectados dentro del conflicto territorial, ya que el territorio en disputa forma parte de su Cosmo-onto-gonía y por lo tanto, de sus estilo de vida. Ellos sostienen una visión ontológica del territorio en donde se reconoce su valor cognitivo y se establece una relación intrínseca entre la naturaleza y la cultura.
- Los dueños de la vida y los ancestros: Estos son entidades no-humanas, pero que comparten una condición de vida que los posiciona como iguales con respecto a los seres humanos tutunakú. Su participación en el territorio es activa y esencial para el sostenimiento del mundo tutunakú, dado que su omisión o vulneración por agentes externos no indígenas ocasionaría la destrucción del territorio.
- Las empresas extractivas: estas representan el interés económico que busca explotar los recursos del territorio. Su postura es utilitarista y solo busca maximizar la rentabilidad de los recursos naturales, pero sin considerar los efectos negativos entre la población y el medio ambiente.
- El estado y su gobierno federal: es uno de los actores cruciales en el conflicto, dado que es el responsable de otorgar los permisos para la extracción de hidrocarburos en el territorio tutunakú. Cada una de sus decisiones, así como sus políticas han sido criticadas por los grupos indígenas, siendo ellos quienes afirman que se han tomado disposiciones sin tomar en cuenta sus derechos y su forma de vida.
- Las autoridades gubernamentales: estos actores sociales tienen la responsabilidad, desde la perspectiva jurídica occidental, de regular y mediar el conflicto. Sin embargo, su desempeño ha sido cuestionado por su falta de

compromiso con los derechos de la población tutunakú y por tener una clara tendencia a favorecer los intereses de las actividades extractivas.

- Los gestores en la defensa del territorio: son los sujetos que se han comprometido con acciones públicas para la defensa de los derechos de la comunidad indígena tutunakú y la protección de su territorio (Naturaleza). Estos actores han denunciado la violación de los derechos humanos en el contexto del conflicto del territorio, además de que han promovido el dialogo y la concertación para encontrar soluciones justas y sostenibles en el territorio.
- Los especialistas en el tema: son aquellos que han estudiado y analizado el conflicto en el territorio desde múltiples enfoques, incluyendo la ontología. La aportación de estos actores resulta ser fundamental para comprender las raíces ontológicas del conflicto y, finalmente, conseguir propuestas que abonen a la solución del conflicto a favor de los derechos humanos, pero también la diversidad cultural por la que se construyen las realidades en los diferentes territorios indígenas.

Sin lugar a duda, cada uno de estos actores sociales tiene su narrativa propia y punto de vista en el conflicto ontológico en el territorio de Pantepec, y es indispensable su análisis para entender las disputas que circundan en este conflicto ontológico: la Naturaleza.

Cuadro3. MATRIZ DE ACTORES

Actores	Ubicación	Intencionalidades/intereses sobre el territorio	Aspiraciones sobre el territorio
Resguardo indígena	Al centro y rodeado de tierras de cultivo y cerros.	Defensa y cuidado de territorio ancestral como un espacio esencial de vida.	Desarrollar en el territorio una vida armoniosa con todos los elementos propios de su cosmogonía. Proteger su territorio ancestral y lugares sagrados.
Asamblea comunitaria	En la parte centro-sur del resguardo indígena.	Conservar las tierras para uso primordial de cultivo agrícola y la continuidad de la existencia de los dueños de la vida.	Recuperar tradiciones y conocimientos ancestrales de acuerdo a su cosmogonía.
Los dueños de la vida	En todas las direcciones en referencia a los puntos cardinales, que permiten la existencia y vida social.	Permanencia de los elementos que mantienen una continuidad de existencia en el mundo.	Mantener su existencia para la continuidad de la vida en territorio ancestral.
Instituciones del Estado	A nivel nacional, regional y local que representan la administración de la nación.	Cumplimiento de normativas de acuerdo a visiones de desarrollo nacional, regional y/o local.	Garantizar un bienestar económico de los ciudadanos dentro de las fronteras de la nación.
Empresa extractiva	Al noroeste del resguardo indígena, entre los sembradios agrícolas, a 1 km de distancia aproximadamente	Obtención de hidrocarburos para su transformación y comercialización.	Liderar procesos extractivos dentro de la región para el desarrollo económico a nivel nacional, regional y local.
Grupos ganaderos y cacicazgos	Al sur y suroeste de la comunidad indígena del Tablón.	Sostenimiento de actividades pecuarias para la preservación de un estatus económico y social en el territorio.	Mantener control del territorio a través del recurso tierra para conseguir mayor productividad económica en la región.
ONG's	Itinerante a nivel nacional	Cooperar en la gestión de información de actividades que dañan el territorio.	Difundir los problemas ocasionados en el territorio a través de la denuncia pública.

Cuadro 4. MATRIZ DE CONFLICTO ONTOLÓGICO

Conflicto	Ubicación	Actores implicados			Causas	Repertorio	Fecha
		Actor	Rol	Intencionalidades			
A	Al noroeste del territorio considerado ancestralmente y colinda con el predio cedido a la empresa extractiva.	Resguardo indígena	Partes en conflicto	Mantener áreas de cultivo de subsistencia y comercialización presentes en la región.	Daños a la salud	Acciones de hecho	Inicio 1975-2019
		Empresa extractiva		Realizar actividades extractivas de hidrocarburo en la región.			
B	Al centro del resguardo indígena y al sur del predio cedido a la empresa extractiva.	Asamblea comunitaria	Partes en conflicto	Desarrollo social y productivo en consonancia con sus usos y costumbres.	Ausencia de reparo de daños	Denuncias y quejas en instancias nacionales	2019
		Empresa extractiva		Realizar actividades extractivas de hidrocarburo en la región.			
C	En el resguardo indígena y al sur del predio cedido a la empresa extractiva; y, posteriormente en diversos medios de comunicación digital.	ONGs	Denunciante	Denunciar y evidenciar daños socioambientales.	Daño ambiental	Denuncias públicas	2019
		Empresa extractiva	En conflicto	Realizar actividades extractivas de hidrocarburo en la región.			

Conflicto	Ubicación	Actores implicados			Causas	Repertorio	Fecha
		Actor	Rol	Intencionalidades			
D	En todo elemento que conforma el territorio tutunakú.	Dueños de la vida	Partes en conflicto	Cuidar y preservar la vida social del territorio tutunakú.	Agresión contra la vida y continuidad de la existencia	Acciones de hecho	1975
		Empresa extractiva		Realizar actividades extractivas de hidrocarburo en la región.			
E	Junta auxiliar, cabecera municipal, ciudad o autoridad en cualquier jurisdicción.	Asamblea comunitaria	Partes en conflicto	Desarrollo social y productivo en consonancia con sus usos y costumbres.	Omisión de derechos de los pueblos indígenas	Diálogo	1975
		Instituciones del Estado		Cumplir acuerdos legales para la producción energética a nivel nacional.			
F	En distintos medios de comunicación digital.	ONGs	Denunciante	Evidenciar las contradicciones en materia legal y política por parte del Estado mexicano.	Daño socioambiental e incumplimiento de acuerdos y acciones del Estado.	Denuncias públicas.	2019
		Instituciones del estado	En conflicto	Cumplir acuerdos legales para la producción energética a nivel nacional.			

Conflicto	Ubicación	Actores implicados			Causas	Repertorio	Fecha
		Actor	Rol	Intencionalidades			
G	En los límites del ejido y tierras agrícolas así como centros urbanos.	Asamblea comunitaria	Partes en conflicto	Desarrollo social y productivo en consonancia con sus usos y costumbres.	Hostilidad permanente hacia las formas de vida indígena.	Acciones violentas	1982
		Grupos ganaderos y cacicazgos		Mantener el control del territorio para la productividad pecuaria de la región.			
H	En todo elemento que conforma el territorio indígena.	Dueños de la vida	Partes en conflicto	Cuidar y preservar la vida social del territorio tutunakú.	Menosprecio e indiferencia a la vida armónica del territorio tutunakú.	Acciones violentas	1982
		Grupos ganaderos y cacicazgos		Mantener el control del territorio para la productividad pecuaria de la región.			
I	En los distintos escenarios físicos y no físicos, institucionales y sociales dentro de los marcos del territorio tutunakú.	Resguardo indígena	Aliados en el conflicto	Mantener áreas de cultivo de subsistencia y comercialización presentes en la región.	Falta de sensibilidad y entendimiento en la forma de vida en consonancia con una	Denuncias públicas e institucionales	2019
		Asamblea comunitaria		Proteger lugares sagrados y dueños de la vida presentes en territorio tutunakú. (entre ellos el recurso hídrico y tierra)			
		Dueños de la vida		Cuidar y preservar la vida social del territorio tutunakú.			
		Empresa extractiva		Utilización de predios y recurso hídricos			

				necarios para la extracción de hidrocarburos.	cosmogonía particular.		
		Instituciones del Estado		Proporcionar apoyo normativo y legal para la consecución de combustibles fósiles.	Mayor extracción y producción de hidrocarburos a nivel nacional, regional y local.	Falta de acuerdos, acciones y omisiones del Estado.	2019
			Aliados en el conflicto				

Cuadro 5. Sujetos/Actores sociales y su construcción ontológica del espacio

Sujeto Social	Ontología	Construcciones ontológicas del espacio o territorio
Comunidad Tutunakú	Seres humanos como parte de un sistema de relaciones que incluye a los seres naturales, los espíritus y los antepasados	Relación de respeto y valoración hacia los seres naturales, los espíritus y los antepasados en su territorio
Agentes Estatales	Control y dominación sobre la naturaleza	Explotación de los recursos naturales, como el fracking y la ganadería, y pueden tener un impacto negativo en la biodiversidad y en los ecosistemas locales
Empresarios y Empresas Extractivas	Maximización de las ganancias a través de la explotación de los recursos naturales	Explotación de los recursos naturales con poco o ningún respeto hacia las ontologías indígenas y los conocimientos tradicionales
Científicos y Académicos	Comprender y describir la naturaleza sin imponer juicios de valor	Pueden colaborar con empresas extractivas o con agentes estatales en la explotación de los recursos naturales, o pueden ignorar y minimizar los conocimientos y prácticas indígenas
Ganaderos y Grupos Mestizos	Control y dominación sobre la naturaleza	Explotación de los recursos naturales, como el pastoreo y la tala de bosques para la cría de ganado. Además, tienden a excluir a las comunidades indígenas de sus territorios y a desplazarlos hacia áreas menos deseables para su supervivencia.

Cuadro 6. Matriz de “equivocos” en el choque ontológico en territorio tutunakú afectados por el “fracking”

<i>EQUIVOCO</i>	ESTADO		EMPRESAS EXTRACTIVAS		TUTUNAKUS	
	ONTOLOGÍA	CUALIDAD	ONTOLOGÍA	CUALIDAD	ONTOLOGÍA	CUALIDAD
Agua	Naturalismo	Recurso natural	Naturalismo	Insumo de producción	Animismo	Seleman (Dueña de los manantiales y ríos)
Tierra/Suelo	Naturalismo	Recurso público ambiental	Naturalismo	Recurso de producción	Animismo	Montizon (Dueño de la tierra)
Maíz	Naturalismo	Recurso alimenticio	Naturalismo	Vegetación	Animismo	Xamalana’ kuxi’ (Dueño del maíz/el Sol)
Lluvia	Naturalismo	Fenómeno atmosférico	Naturalismo	Fenómeno meteorológico	Animismo	Akgtsiní (Dueño del agua/Lluvia)
Viento	Naturalismo	Fenómeno atmosférico	Naturalismo	Fenómeno meteorológico	Animismo	Uni (Dueño del viento)