

# Construyendo el territorio. Procesos rituales y representación colectiva

---

Rodolfo Gabriel Oliveros Espinosa\*

Analizar el territorio es, parafraseando a Marx, acercarse a una rica *totalidad* con múltiples determinaciones y relaciones; explorar las nociones de los pueblos sobre esa *totalidad* referida al espacio que habitan, construyen y apropian socialmente. Bernardo Mançano (2010) plantea esta totalidad del territorio en términos de su *multidimensionalidad*, es decir, de las “condiciones construidas por los sujetos en sus prácticas sociales, en relación con la naturaleza y entre sí” (Mançano, 2010: 62). El *territorio* como articulación de diferentes formas de apropiación del espacio es discontinuo, delimitado por umbrales y fronteras, en el que se realiza una interconexión jerarquizada de *espacios*. La *territorialidad* ligada a los grupos étnicos y constituida a partir de lo local, es el resultado histórico concreto de la adecuación de la espacialidad orientado a la reproducción de la vida indígena y campesina (León, 2011: 184-185), ello implica además la pertenencia a una entidad social, el conocimiento de límites definidos por aquello que se reconoce como propio, de manera particular por la tierra en propiedad colectiva, la internalización de las relaciones de vecindad asociadas a la delimitación y la observación, creencias, conocimientos y aprovechamiento del entorno natural del cual forman parte (Castilleja, 2007: 521-522). El territorio indígena y campesino, como el de las comunidades *jñatjo* –llamado por ellos *xoñijumú* (mundo, tierra o territorio) – se encuentra en un proceso de fragmentación del sustrato material por medio del avance de la propiedad privada de la tierra, además de su gestión y uso privado de manera separada del agua, los bosques, la diversidad genética, el viento y hasta los ciclos de la naturaleza. La propiedad social de la tierra ha permitido mantener cierta unidad y control en el uso y acceso a los recursos de su territorio (León, 2011: 179-186). En este sentido el territorio es un referente a partir del cual otros espacios son concebidos y diferenciados, es la proyección del grupo social, de sus necesidades, su organización del trabajo, sus relaciones de poder y su cultura, en él los actores sociales diversos tejen sus relaciones y confrontan sus proyectos sociales.

---

\* Maestría en Geografía-UNAM, INAH-Michoacán, Proyecto de Etnografía de las Regiones Indígenas de México.



En el presente escrito nos acercaremos a la construcción y representación del territorio en los relatos tradicionales, el ámbito ritual y las lógicas con que se nombra, entre los *jñatjo* –mazahuas– de Michoacán, de la comunidad de San Mateo-Crescencio Morales.

El *espacio* como un elemento estructurante e interactuante de la vida social (Castilleja, 2007: 175) y en tanto producto de lo social contiene las relaciones de producción, reproducción de lo social y las representaciones simbólicas (Lefebvre, 1991; Rodríguez, 2010: 11, 23-25). La *producción del espacio* se encuentra en el centro de las tensiones entre diferentes agregados sociales, como las comunidades indígenas y campesinas, el Estado, las clases sociales hegemónicas y subalternas. Centrándonos en la producción de espacios comunitarios, es posible observar como el individuo a lo largo de su ciclo de vida, adquiere la experiencia del espacio, “organizado bajo ciertos parámetros y significados que irá percibiendo conociendo y manejando tanto en el desempeño de actividades estrictamente individuales, como en otras que implican la participación como miembro de una determinada colectividad” (Castilleja, 2007: 175). La organización del espacio está estrechamente ligada a la concepción de lo global y lo local, visto desde dos procesos que lo atraviesan, las relaciones de poder y las lógicas culturales diferenciadas en la concepción y apropiación del espacio. En ese sentido, el espacio sería uno de los soportes de la memoria colectiva (Castilleja, 2007: 13-17).

## **Cosmovisión y territorio**

Analizar la construcción del territorio en relación a la ritualidad y la cosmovisión, es abordarlo sólo desde una de sus múltiples dimensiones. En este sentido, nos acercaremos de manera más concreta a lo que Barabas llamó la *territorialidad simbólica* (2003), en tanto representaciones estructuradas con una lógica interna propia de las culturas, ligada a los espacios de lo *sagrado*. Nosotros recuperamos el concepto de *cosmovisión* planteado por Broda (2001), en tanto “visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.

Las comunidades mazahuas han construido su propio *lugar* y una de sus características es el patrón extenso de asentamiento, conformado por manzanas, habitadas por grupos intermedios (Dow, 1996: 198-199), unidos por relaciones de vecindad y parentesco, consanguíneo y ritual; con un pueblo cabecera donde se establece el *centro* comunitario, simbolizado por la presencia del templo católico principal y por la jefatura de tenencia, ámbitos sagrado y secular.



En los relatos tradicionales este patrón de asentamiento es caracterizado como propio de los mazahuas y contrapuesto a las otras humanidades que les precedieron así como a los mestizos:

Mi papá me platicaba de los gigantes que más antes vivían aquí, eran muy grandes pero el viento los tiraba, nomas soplaban el viento y se caían. Vivían en haciendas, todos juntos, amontonados; comían carne, pero nomas la olían y la carne la dejaban tirada, también comían hierbas así crudas nomas. Luego ya Dios nos creó a nosotros que el viento no nos tira, podemos andar así caminando por donde quiera y no nos caemos con el viento. (Entrevista en San Mateo, Zitácuaro, Michoacán, 2008)

En este relato podemos ver cómo las diferencias entre los *jñatjo* y los gigantes, es representada por medio de la alimentación –crudo-cocido– que señala la relación naturaleza-cultura, como elementos complementarios y contradictorios a la vez. De igual forma, se establece una diferencia en la forma de habitar el espacio social –vivir juntos-vivir dispersos– que, como decíamos anteriormente, distingue a los mazahuas, no solo de sus antecesores los gigantes, sino también de los mestizos. El sacrificio de los gigantes fue el acontecimiento que posibilitó el nacimiento de los *jñatjo*. Galinier (1990: 256) plantea que “en el pensamiento mazahua, todo sacrificio corresponde [...] a la alteración, a la desaparición de un órgano vital necesario para la reproducción de un elemento del universo”.

**Foto 1. El territorio de los mazahuas de San Mateo**



Foto de Rodolfo Oliveros.

La concepción de las historias locales que conforma la memoria colectiva, se conjuga entre el tiempo lineal y el cíclico, en el devenir comunitario. La linealidad del tiempo estaría presente en la noción de origen y tiempo inmemorial (Castilleja; 2007: 176), asociada a los ancestros y a un



sentido de filiación en el que se alude a un tiempo histórico. La temporalidad está guiada por ritmos y modulaciones específicas a partir de la acción social, constituidos en calendarios agrarios y rituales, en ciclos que se engranan articulando un sentido y una percepción propia del tiempo. Así podremos afirmar que la memoria colectiva se materializa en las instituciones, en el espacio-tiempo comunitario y en la corporalidad a través del rito, la fiesta y el juego (Giménez; 2005: 105).

Las temporalidades de las historias de la comunidad se entrecruzan, se atraviesan, están marcadas por la recurrencia de los ciclos que, sin embargo, presentan una forma lineal que avanza con el devenir de los años. Es así como los *vientos* siguen siendo una amenaza constante para la reproducción comunitaria y por ello son necesarias las acciones rituales como la colocación de cruces en los cerros como formas de protección. Dichas cruces se convierten además en marcadores y delimitadores del espacio comunitario.

En tanto que la linealidad del tiempo podemos ubicarla, entre otros procesos, en las formas de nombrar el espacio, es así como para los mazahuas “Crescencio Morales” (nombre del héroe en la lucha contra la intervención francesa que fue impuesto a la comunidad en el siglo XIX por parte del gobierno estatal) fue el primer miembro de la comunidad enterrado en el espacio comunitario. Resignificaron el nuevo nombre de la localidad y lo introdujeron en la lógica cultural mazahua; otro ejemplo de esto es el panteón construido hace menos de veinte años nombrado San Gabino, por haber sido la primera persona que fue enterrada en éste panteón y que por ésta misma condición le fue dotada la cualidad de *santo*.

Dos acontecimientos lejanos en el tiempo son interpretados bajo una misma lógica referente al origen, esto nos muestra una de las formas en que el territorio es nombrado, acción que a la vez va construyendo pertenencia y reforzando el sentido de comunidad. Si analizamos la relación *espacio-tiempo*, podremos acercarnos a la temporalidad de los conflictos, tensiones y quiebres. El mundo deviene en desorden el cuál es necesario conjurar, la mayor parte de las veces por medio del ritual y, en este sentido, es también el tiempo de la recreación de *lo político*, ese período especial de la vida social en la que se decide la forma que el colectivo se da a sí mismo, el momento que posibilita el renombramiento de los espacios comunitarios (Echeverría, 2010). El *acontecimiento* es el *orden* sistemático del orden real, es el establecimiento de un sistema de coherencias que unifica el *desorden*, convirtiéndose el *acontecimiento* mismo en recuerdo, es decir parte del pasado que es dotado de sentido por medio del imaginario social (Pérez; 2002: 32).



## *El ciclo ritual*

La territorialidad tiene puntos geográfico-simbólicos altamente significativos, ligados muchas de las veces a lo sagrado. Siguiendo a Broda (2001: 17), el ritual es “el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos”, y por lo tanto acción social por medio de la cual se va construyendo territorio, es decir, dotando de sentido y resignificando el espacio.

Podemos hablar de *lugares* sagrados que mantienen esta cualidad de manera más o menos estable, como el templo, el panteón, las capillas, los oratorio familiares, las cruces de los cerros, aunque en determinados momentos cobren mayor centralidad o ésta disminuya, por el lugar que ocupen dentro del ciclo ritual comunitario. También hay lugares que adquieren sacralidad de manera efímera, dependen de la situación concreta, como las procesiones, las visitas a las casas de los mayordomos durante las vísperas de las fiestas patronales, que durante un cierto lapso de tiempo se vuelven el centro sagrado de la comunidad y que una vez terminada la acción ritual recobran su sentido secular.

La concatenación de ciclos, como el ritual y el de vida, va marcando por un lado la forma en cómo los individuos acceden al conocimiento del territorio comunitario. Los jóvenes que se incorporan por primera vez como cargueros, deben ser instruidos por los *valedores* (especialistas rituales y guardianes de la memoria colectiva), sobre los procedimientos rituales y sus obligaciones que deben llevar a cabo, dependiendo del rol que ocupen dentro de la jerarquía religiosa. Así, por ejemplo, los ayudantes y mayordomitos deberán conocer los lugares donde se recolectan los diferentes productos provenientes del cerro, que serán utilizados para la elaboración de las ofrendas, como el *okoxal*, *la palma blanca* o *la madera*.

El cerro es un *lugar* de constante peligro donde habitan diferentes entidades, desde el coyote (*miño*) de cualidades nefastas o el león que cuida la comunidad, hasta los antepasados que regresan en forma de mariposa monarca durante las celebraciones del día de muertos. El acceso a este espacio esta normado, es un espacio principalmente masculino, por los peligros que implica, y de los mayores. Por medio de estas acciones se va adquiriendo un conocimiento de las fronteras territoriales, es así como se va apropiando y generando la representación colectiva del territorio comunitario.

Una de las formas de representación del territorio se materializa en las ofrendas a los antepasados. La celebración de día de muertos comienza el día primero de noviembre, día en que llegan las *añimas* (nombre que los mazahuas dan a las ánimas de los antepasados) de los niños, y el



día dos harán su arribo las ánimas de los adultos a la comunidad. La ofrenda a los antepasados, elaboradas el día primero, son colocadas en la casa de la familia del difunto.

La ofrenda consta de tres planos, uno horizontal, otro vertical y un tercer plano vertical en uno de los costados de la ofrenda donde hace esquina con una de las paredes interiores de la casa. Primero se coloca una base de ocoxal o *xiva ki*, sobre el suelo en forma vertical, y sobre la pared, también de manera vertical, revuelto con hojas de aile (*xibeé*). Sobre el ocoxal recargado en la pared se encuentran colocados amarres de flores de cempoalxochitl y flor de muerto (*donxikua*), flor morada que crece de manera silvestre en la comunidad y que florea sólo en ésta época del año. Sobre los amarres se coloca el pan de mono que representa a los difuntos, en el plano horizontal de la ofrenda es colocada la fruta, a excepción de las cañas que son colocadas de forma vertical entre los panes y en la orilla del *ocoxal* se colocan las veladoras que deben permanecer encendidas toda la noche. Se coloca un guisado caldoso de res, tortillas envueltas en una servilleta de tela y colocadas dentro de un tascal, por último colocan la sal y el agua; al finalizar la colocación de los diferentes elementos de la ofrenda ésta se sahúma con copal.

Al momento de colocar cada uno de los elementos de la ofrenda se va nombrando a cada difunto al que va dirigido, como “pasándoles lista”. La colocación de los productos ofrendados se da de izquierda a derecha, comenzando con el difunto más antiguo al que se le ofrenda. Al finalizar el arreglo de la ofrenda se espera la llegada de los difuntos, algunos habitantes de la comunidad dicen que llegan a las doce de la noche, aunque otros comentan que no hay una hora fija, puede ser en cualquier momento una vez que el sol se ha puesto. Una señora nos comenta que una vez colocada la ofrenda deja la puerta abierta porque en cualquier momento lleguen los difuntos, incluso si deja la puerta cerrada, dice la señora, se escucha cuando llegan porque tocan la puerta para que les abran o se escuchan sus pasos. También uno puede saber cuando llegaron por que “se revolotean las palomitas”, mariposas monarcas, sobre la ofrenda o “andan cerca de la casa revoloteando”.





## Fotos 2. Abuelita mazahua colocando la ofrenda a los difuntos



Foto de Rodolfo Oliveros.

La visita de los difuntos termina antes de que comience el amanecer, algunos dicen que parten a las cuatro de la mañana y entonces hay que *encaminarlos*, llevar un pan y una veladora, y acompañarlo hasta la carretera o hasta donde termina el solar de la casa –el espacio doméstico– y decirle “gracias que nos viniste a visitar”, como prueba de ello nos comentan que el día primero se ve como bajan del cerro las palomitas todas juntas y como al día siguiente vienen todas de regreso, incluso se ve como se cruzan unas con otras en el camino, entre las que apenas bajan al pueblo y las que suben al cerro.

La idea de la muerte entre los mazahuas de San Mateo no es el fin de la vida del hombre, sino su paso a un plano alterno del mundo, similar al de los vivos y que permite una continua comunicación entre las *añimas* de los parientes y sus familiares vivos. La creencia de la presencia de los difuntos en la comunidad es común entre los habitantes. La experiencia onírica de los mazahuas, resaltando esta visión de un mundo paralelo al de los humanos y lugar donde moran los antepasados. Esta capacidad de los *jñatjo* de ver esta otra dimensión ha sido analizada por Galinier (2006), llamándolo el *panoptikon mazahua*.

La ofrenda de los difuntos o *añimas* se hace por que vienen a convivir. El día tres de noviembre, una vez que los antepasados han comido la esencia de la comida que se les ha ofrendado, las familias de la comunidad llevan a cabo el intercambio de ofrendas con otras unidades domésticas, durante este momento se recuerda a los muertos y la plática gira en torno a ellos. El intercambio de ofrendas es una forma de reforzar los lazos comunitarios, a partir de la “convivencia” entre diferentes unidades domésticas

Los difuntos representados en los panes de mono, tienen un papel normativo tanto familiar como a nivel comunitario. A diferencia de *Dios*, los difuntos y San Mateo el patrono de la comunidad, se encuentran en un *tiempo-espacio* paralelo desde el cual vigilan el buen desempeño



de los habitantes. A ambos se les puede recurrir para pedirles algún favor y a ambos se les colocan ofrendas como parte del intercambio que establecen los habitantes de San Mateo con el santo y los difuntos.

El mundo de los muertos no difiere en cuanto forma al de los vivos, la diferencia se presenta, al parecer, como un plano de inmaterialidad, esto se puede apreciar en lo que señaló un mayordomo: “Cuando uno se muere como que ya no existe, solo si yo me acuerdo por ejemplo de mi papá, en la noche viene porque lo soñé, ya me visita, y luego ya cuando despierto pues ya no está, por eso es difícil decirle a los demás, porque te preguntan que dónde está y uno pues ya no los ve”.

El espacio del cerro está presente en las ofrendas, por medio del *ocoxal*, las flores, la palma blanca y las hojas de aile. Es el lugar de donde bajan las mariposas monarcas, que son los antepasados que regresan a la comunidad. Son, además, la base o soporte del territorio representado en las ofrendas, el *ocoxal* y junto con las hojas de *aile* representan el plano terrestre, soporte de la comunidad y cuyos integrantes están representados por los panes de mono.

La unión del ámbito del cerro y de la comunidad, de lo silvestre y lo cultivado se presenta en la ofrenda a los muertos por medio de los manojos de *xiva ki* y *donxe* (flor de muerto y *cempoalxochitl*), la primera silvestre y recolectada, y la segunda cultivada en la comunidad.

## Palabras finales

El territorio como construcción social, como espacio apropiado por medio de mecanismos materiales y simbólicos, es la base sobre el que las sociedades se reproducen. La transformación del medio se va plasmando en el territorio dando cuenta de las historias locales, la espacialidad de lo sagrado se articula por medio de geosímbolos, de marcas en el territorio y diferenciación de las cualidades de los espacio, de tal suerte que el territorio es representado y construido por vía de la cosmovisión siguiendo lógicas culturales propias, materializada en este caso en las ofrendas a los difuntos. Las acciones rituales transforman el territorio, los significan y dotan de un carácter sagrado, pero a la vez el propio territorio producto de la acción colectiva, estructura las formas de comportamiento y su representación, como decíamos al inicio el elemento estructurante e interactuante de la vida social.

Finalmente, consideramos que la disputa por el control del territorio y los recursos, materiales y simbólicos, que engloba, es una de las amenazas más importantes para la reproducción social, y es fundamental para las comunidades el mantenimiento y la resignificación constante del





territorio. Siguiendo a Bolívar Echeverría, los pueblos al mismo tiempo que aseguran su reproducción material, aseguran su reproducción política que es al mismo tiempo su reproducción en términos simbólicos, es decir que “no sólo debe producir ciertas cosas, sino que, además y simultáneamente, debe también ‘producir y consumir’ la forma concreta de su socialidad” (Echeverría, 2010-1:55).

