

In our culture, we see with our eyes, we speak with our eyes...

see is very important.

Grafton Antone (Monday 11, June 07)

TERRITORIO Y CULTURA: LA MIRADA INDÍGENA

En este capítulo se ofrece información relacionada con los conceptos que fundamentan la investigación. Los componentes básicos son el territorio y la cultura, conceptos que se pueden comprender a través de la mirada indígena y de las formas de pensamiento que la conforman; es decir, una concepción viva del territorio.

Una vez que sea posible ubicar estos elementos básicos, el tema se delinea hacia el conocimiento de lo que sucede en los territorios de los Estados Mexicano y Canadiense, un poco a través de su historia pero, sobre todo, del pensamiento indígena en la actualidad. Los autores que han sido revisados son, por un lado, etnógrafos comprometidos con la ideología indígena y, por otro, investigadores indígenas dedicados a conformar científicamente su pensamiento, en la búsqueda de su trascendencia. Sus conceptualizaciones han servido de base teórica para esta investigación. A su vez el estudio ofrece el término Espacio Territorial, como aportación para referirse a una condición en particular, que se cristaliza hasta el Capítulo 3 de este informe.

El territorio vivo a través de la cultura

Todos los seres humanos vemos las cosas de manera diferente en tanto somos individuos con características específicas que surgen de la formación, las experiencias de vida, la herencia, y otros factores. Se hacen evidentes las diferencias en los asentamientos humanos que, como grupos, conservan ciertas formas de vivir y de

entender el mundo. En este sentido, los indígenas guardan cosmovisiones que conforman su identidad, y que por lo tanto se manifiestan en su vida diaria.

Para tener una claridad en cuanto a los conceptos que se usan en esta investigación, se retoman las definiciones de cultura e identidad que ofrece Giménez (1995) basado a su vez en otros autores como Giddens. A decir del teórico, la cultura es el “universo de informaciones, valores y creencias que dan sentido a nuestras acciones y al que recurrimos para entender el mundo” (p. 41). Esta es una definición de cultura que representa idealmente lo que se buscará comprender en el pensamiento indígena: su forma de ver el mundo, de entender su existencia, de vivir un presente, dejando de lado que por hablar de una cosmovisión indígena se piense solamente en un pasado.

Por otro lado, la expresión cultural que identifica a los individuos y a los colectivos en una estructura social, puede denominarse identidad. “La representación – ‘esencialmente distintiva’- que tienen los agentes de su posición en el espacio social” (Giménez, 1995, p. 42). Los matices de su actuación no solamente están definidos en función del territorio que ocupan, se involucran diversos factores provenientes de la cultura, que serán expuestos a fin de comprender que la mirada indígena entiende una postura identitaria colectiva muy particular.

Para iniciar, se identifica una necesidad básica en los pueblos indígenas, de manera general, pues no es exclusivo de ellos, sino propio del ser humano, de entender el sentido de la existencia y la fugacidad de la vida:

Los pueblos ‘primitivos’ de todo el mundo, sienten con una impaciencia original y primeriza, la necesidad de explicarse y explicar la realidad que les rodea. Este es el más profundo y acuciante problema de su mundo intelectual. Les importa obtener sus alimentos, construir sus casas o tener sus utensilios, pero se hallan preocupados por el ser de las cosas y los fenómenos naturales, y crea, naturalmente, sus propias explicaciones (Alcina, 1957, p. 30)

A partir del sentido de su existencia construyen una concepción del mundo que habitan, que conforman, que les rodea, desde donde sea que lo miren. En este mar de percepciones, de formas de concebir y entender el mundo, es donde se encuentra la cosmovisión indígena. Ya señala el Profesor Bringas (2006) en torno a ciertas características, el aspecto que tiene que ver con la noción de tiempo-espacio:

... tiene que ver con la realidad social de los sujetos, ... en el mundo indígena la noción de tiempo es indeterminada, es decir, para cualquier ciudadano la lógica del tiempo tiene que ver con tres conceptos fundamentales: pasado, presente y futuro, en el caso del mundo indígena se encuentra otra lógica para conceptualizar la temporalidad, y es la que se refiere a lo indeterminado, que significa que el pasado y el presente forman una totalidad real, y al interior de ella se encuentran los sujetos. ¿Cómo podemos incluir esta lógica del conocimiento a partir del pensamiento de los indígenas? De hecho ya es un reto que nos demanda abrir líneas de investigación para entender la lógica de la construcción de los conocimientos a partir de la visión de los indígenas. Con lo anterior podemos entender el significado que tiene entre los indígenas la paciencia para medir el tiempo, es decir, el tiempo no es que transcurra o pase, simple y sencillamente se presenta dentro de su realidad, de ahí la paciencia de no medirlo constantemente para las actividades cotidianas. El tiempo en el mundo indígena se explica desde la lógica del calendario agrícola, este tiempo podemos entenderlo como los ciclos del desarrollo de su realidad, es decir, una realidad representada en una cosmovisión a partir de la relación con la naturaleza (pp. 3,4).

El tiempo, como el espacio, se encuentra entre las dimensiones no visibles al ser humano, que sin embargo existen y se manifiestan, que dan sentido a la materia (López Austin, 1994, p. 23); "... el tiempo es concebido como sustancia divina que es enviada a la tierra" (Medina, 2000, p. 231). Esta descripción sobre el concepto del tiempo es igual a la que se pudiera ofrecer sobre la noción de espacio. De acuerdo con Duverger (1999), el contenido simbólico del espacio está alimentado por el tiempo, como evidencian las características del calendario de 260 días (p. 74). Confirma Johansson (1994) al decir: "el tiempo se derramaba en el espacio cultural del mexicano prehispánico, y determinaba muchos aspectos escenográficos de los rituales correspondientes" (p. 95).

Hablar del espacio en tanto territorialidad, para el indígena, no es un tema trivial. Este se relaciona como un ente con su propia persona, con su forma de vida, de subsistencia y de trascendencia en el universo. El territorio es sagrado. De allí que la relación que establece con la naturaleza sea también un espacio sagrado, que rige sus comportamientos, su religión, su trabajo, su comunicación, y las formas de poder que le sostienen como pueblo. Como ejemplo se encuentra la relación de comunicación que el indígena establece con los cerros, los ríos, etc.

Cuando se habla de Espacio Territorial, desde el punto de vista cultural, no es simplemente decir '**territorio**', territorialidad' o 'condición territorial'. Se trata de impregnar el concepto 'territorio' con los elementos culturales característicos del colectivo indígena. En él "no existe el concepto de propiedad privada" (Alcina, p. 27). Dicho concepto más bien pertenece a una cultura que llega a invadir su territorio.

El Espacio Territorial, en una primera acepción, implica y define a la condición territorial. Es un lugar de expresión de la vida: "La concepción de la naturaleza y el territorio es holista e integral, considera la diversidad de animales, plantas, ríos, cerros y divinidades en comunión con el género humano. Es un hábitat sacralizado" (Miranda, 2006, p. 1;) Otros autores respaldan el concepto, al hacer una descripción de la relación que establece el indígena con su mundo, considerándolo sagrado (Garneau, 1996, pp. 217-229).

También dice Miranda (2006) que "el territorio como espacio de vida está integrado por tres colectividades: la divina, la natural, y la humana" (p. 2). Cuando se habla de territorio, se trata de un espacio concreto donde interactúan estas tres colectividades, es el ámbito de la comunidad que parte de la reciprocidad y la participación a través del "territorio, el trabajo, el poder y la fiesta" en un proceso cíclico permanente (Maldonado, 2002, p. 4).

La siguiente referencia muestra el pensamiento del colectivo indígena al respecto, referida a la cultura mohawk, así esté presente en un territorio mexicano o canadiense:

“The link between the Mohawks and their territory (the earth) is unique and fundamentally important; they see it as the "Earth Mother". For the Mohawk nation, the earth is a sacred gift which was cared for by their ancestors and which must be safely passed on to the coming generations. Every action which involves a change to the earth (felling a tree, digging a hole, moving a rock) must be preceded by a ceremony, which is both a request for permission and an act of thanksgiving to the earth” (Culturas del Mundo, 2007).

Existe la **representación del cosmos**, la estrecha relación con la tierra. En esta misma dirección, se evidencia en otra cultura altamente representativa, la nahua, donde una circunstancia “entrelaza al ser humano con el universo, la tierra que habita y la fuerza superior que la dirige” (Lupo, 2001, p. 342). Dicha representación se cristaliza en el concepto de ‘cosmos antropomorfizado’, que refiere a la línea de comunicación entre el hombre y la tierra que habita, desde su propia naturaleza. En el análisis que realiza Medina (op. cit.) de la obra de López Austin, señala del indígena:

...el hombre se entrama plenamente con la naturaleza y con el universo, pues articula de muy diversas maneras su ser con las fuerzas que gobiernan la vida; ello se acentúa todavía más en el hecho mismo de explicarse la dinámica de su entorno natural y sobrenatural, físico y psicológico, precisamente a partir de las concepciones sobre su propio cuerpo (p. 223).

Esta relación conforma y da identidad al ser humano, tanto que dirige cada uno de sus pasos y se representa en las formas que le rodean, como el árbol, “la analogía entre la configuración del árbol y el espacio-tiempo humano se hace patente en la terminología que designa sus partes (Johansson, p. 114; Vachon, 1995, Citado por Maldonado, 2002; Newsletter-Spring/Summer, 2006). Compartiendo con la cosmovisión otomí, Galinier (2001) denota a manera de ejemplos:

Los ídolos constituyen un comparable medio de apreciación de la relación entre el cuerpo y el medio ambiente, gracias a esa antropomorfización de la naturaleza. El rectángulo, la 'cama', donde se organiza el juego de los ídolos, indica que se trata de un verdadero cosmograma, una representación de la naturaleza en miniatura. Ese cosmograma puede ser orientado según dos niveles: una parte en el suelo, otra en un altar, para señalar la oposición abajo ("mala obra") y arriba ("Dios"). Todas esas figurillas de papel demuestran a la vez cómo se instala un espacio patógeno en el recinto doméstico, cómo se comunican los vivos con el mundo exterior, pero también cómo se declina esa topología marcada por la presencia de indicadores territoriales. Los ídolos se perciben a la vez como instancias 'naturales' ya que controlan puntos bien definidos del espacio, pero también como seres humanos. Las denominaciones de las figurillas pueden referirse a un topos específico: 'juez del camposanto', 'juez de la iglesia', 'presidente del infierno', etcétera. Esta proyección del espacio socializado en el espacio natural, del mundo habitado sobre el mundo "salvaje", del monte, demuestra que el cuerpo es el mundo. Entre los dos existe una constante circulación de fuerzas, de sustancias, una misma dinámica de fluidos. En otros términos, podemos deducir que se verifica una verdadera "vida psíquica" en la naturaleza. La sintomatología de los afectos permite localizarla y, en consecuencia, actuar sobre ella. Otros indicios nos muestran cómo se conceptualiza esta "corporización" del medio ambiente. En la descripción de los puntos notables del espacio, se habla del "pie" de un cerro, de su "cabeza", de su "nuca". En los acantilados jurásicos de la Sierra Madre, los informantes reconocen el perfil del rostro de los "gigantes", esos seres prediluvianos que fueron metamorfoseados en piedras. Este proceso de transformación es otro indicio más de la presencia de vías de comunicación entre los hombres y la naturaleza (p. 468).

"La naturaleza se halla presente en cada instante, y con una fuerza abrumadora además" (Alcina, p. 28). En la cosmovisión indígena, dicen Broda, J., Báez-Jorge, F., (2001) citando al mismo Galinier (2001), "el espacio no es una extensión inerte sino un medio constantemente activado: la acción ritual es indispensable para controlar el juego de las fuerzas que lo animan...De este modo, "el ritual es el punto de cristalización y de activación de la visión indígena del mundo" (pp. 25, 456).

La **acción ritual** tiene que ver también con la agricultura, el clima, las actividades económicas, la sanación y, por supuesto, con lo religioso (Broda, et. al. p. 24; Toriz, 1993; Sten, 1990). Sus componentes convergen así mismo en lo social y productivo

como **formas de organización** a partir del lugar que se habita, ya sean espacios de caza o de siembra para cosechar los productos indispensables como maíz (Miranda, p. 9; Newsletter-Spring/Summer, 2006a, p. 2). También la ciudad es un espacio de expresión de la cosmovisión. El espacio, en tanto motivo de religiosidad, es sagrado, “en el momento en que se efectúa un rito, el patio o el mercado se hacen sagrados” (Sten, p. 55). El marcador espacial de la ciudad es un centro ceremonial, a veces considerado el centro del mundo (Medina, 2001, p. 136) “Así, la ciudad es la que crea la identidad” (Duverger, p. 77) del indígena.

En esta reciprocidad, los rituales a **la naturaleza** son acto común (Maldonado, p. 13). De acuerdo a la cita sobre la cultura Mohawk, se acude a los lugares naturales donde se realiza un ritual, como es el caso de un río, una montaña. Es figura común de la cosmovisión indígena, atribuir carácter divino y por demás vivo a los cerros, símbolo de estabilidad, de tal forma que en las ceremonias visitan a los cerros (Broda, J., Stanislaw I., Montero I., 2001; López Austin, 2001, p. 56). Los “...cerros se relacionan entre sí, como seres humanos, pues se pelean y se enamoran, afectando con sus pasiones a quienes usufructúan sus productos. Grietas, cuevas y lagunas ponen en contacto el mundo de la superficie con el mundo subterráneo” (Medina, 2001, p. 146).

Siendo que se establecen dichos **lazos de comunicación** que dan sentido a la existencia, el espacio adquiere relevancia, no es una cosa al servicio de las personas, mucho menos que se pueda dividir y pelear por su posesión; es un ente, o más bien, un mundo compuesto por entes, a la vez que existe el ser humano y se identifican ambos. Es por esta visión que los seres humanos “habitan en la superficie terrestre, *taltikpak*, que tiene como nivel superior al *ilhuikak*, donde está el Cristo-Sol, y un nivel inferior, donde se encuentran el *talokan*, residencia de los dioses relacionados con la agricultura, la tierra y el agua, y el *miktan*, el lugar de la muerte” (Aramoni, 1990, p. 54). Diversos son los autores que consideran estas características del pensamiento indígena en diferentes territorios y etnias (Medina, 2001, p. 138; Báez-Jorge y Gómez Martínez, 2001, pp. 398-403; León-Portilla, 1966, pp. 98, 99, 111; León-Portilla, 1990, pp. 25-61; Miranda, p. 6). El cosmos en todas sus manifestaciones espaciales mantiene su armonía con la intervención comprometida del ser humano (Broda, et. al. p. 25).

Los pueblos indígenas, como es sabido de muchos, consideran que “todos dependemos de todos”; por lo tanto, “el respeto es una exigencia universal” (Godenzi, 2006a, p. 2). Bajo esta forma de pensar, el compartir define relaciones interpersonales pacíficas y armónicas: "La naturaleza y el territorio requieren de un trato cariñoso, exigen conocer al otro (humano) para dialogar, retribuir y reciprocarse bienes" (Rengifo, 1990, citado por Miranda, 2006, p. 2).

En este sentido particular, Alicia Barabas ha categorizado un enfoque del Espacio Territorial como Ética del Don; es decir, “la obligación moral de corresponder a la ayuda recibida, lo cual se hace generalmente con gusto y generosidad (Citado por Maldonado, p. 4, 12). Esta reciprocidad no se limita a las personas, se relaciona también con las fuerzas de la naturaleza y los animales e implica una acción fundamental: la escucha.

The Mohawks place great emphasis on listening - to Nature, to ancestors, to the elders; listening, in this context, means observing, participating, empathising, allowing oneself to be invaded by the rhythm of existence... "I have heard" is a common expression among the Mohawks, for whom the spoken word is more important than the written word. Listening then, is not limited to words, but applies to the whole of existence. The ability to listen and understand the invisible is equally or more important than the ability to listen and understand the visible. For the Mohawks, the relationship with all of existence is profoundly family-like in nature. All beings, humans and others, are related to each other and form one great family (Culturas del Mundo, 2007).

En este mundo de expresiones, donde la oralidad supera por mucho la palabra escrita, se hace evidente su forma de conocer y encontrar sentido a su existencia, manifestando así que: “La sabiduría no anida en lo estático, sino en el modo de "estar" en este mundo (espacio)” (Miranda, p. 4). Así, el espacio que habitan en tanto territorio, se traduce en un mundo de relaciones entre elementos de expresión, gestando con ello el concepto Espacio territorial, donde el indígena considera que la tierra es de todos, o

quizá de nadie, y es así como el respeto por la misma, su goce y compartirla, es fundamental:

En ningún tiempo, en ningún tiempo cesará

de tañer y cantar al sol.

¡Goza, oh príncipe mío,

tú no estarás siempre en la tierra:

hemos de irnos mañana o pasado!

Da deleite a las Águilas y Tigres:

nuestra gala única son las flores.

Todo el mundo en la tierra piensa

y sólo un momento son hermosas

y brotan a nuestros ojos las flores.

Oh tú, por quien se vive,

¿Cuál es tu riqueza, cuál tu ramillete?

¡Flores preciosas que a maíz huelen,

se tomen prestadas en la tierra!

¿Qué? ¿Hemos de llevarlas al lugar de los descarnados?

¿Las llevaremos a tu casa?

(Garibay, Ángel María: *Historia de la Literatura Náhuatl*. 2 vols.

México, 1953, I, p. 187; citado por Alcina, p. 76)

I like living close to nature

My ancestors did.

And being closer to the stars at night

And reading dreams

On interpretation, on what is right.

I like living close to nature

My parents did.

Meeting the sunrise at dawn

Upon seeing the sign of warmth

The sun song.

I like living close to nature:

I still do today.

Even improvising birch bark for a pot

To cook my meal.

The essence of my being original,

In my instincts.

(Joe, Rita, 1932, p. 30).

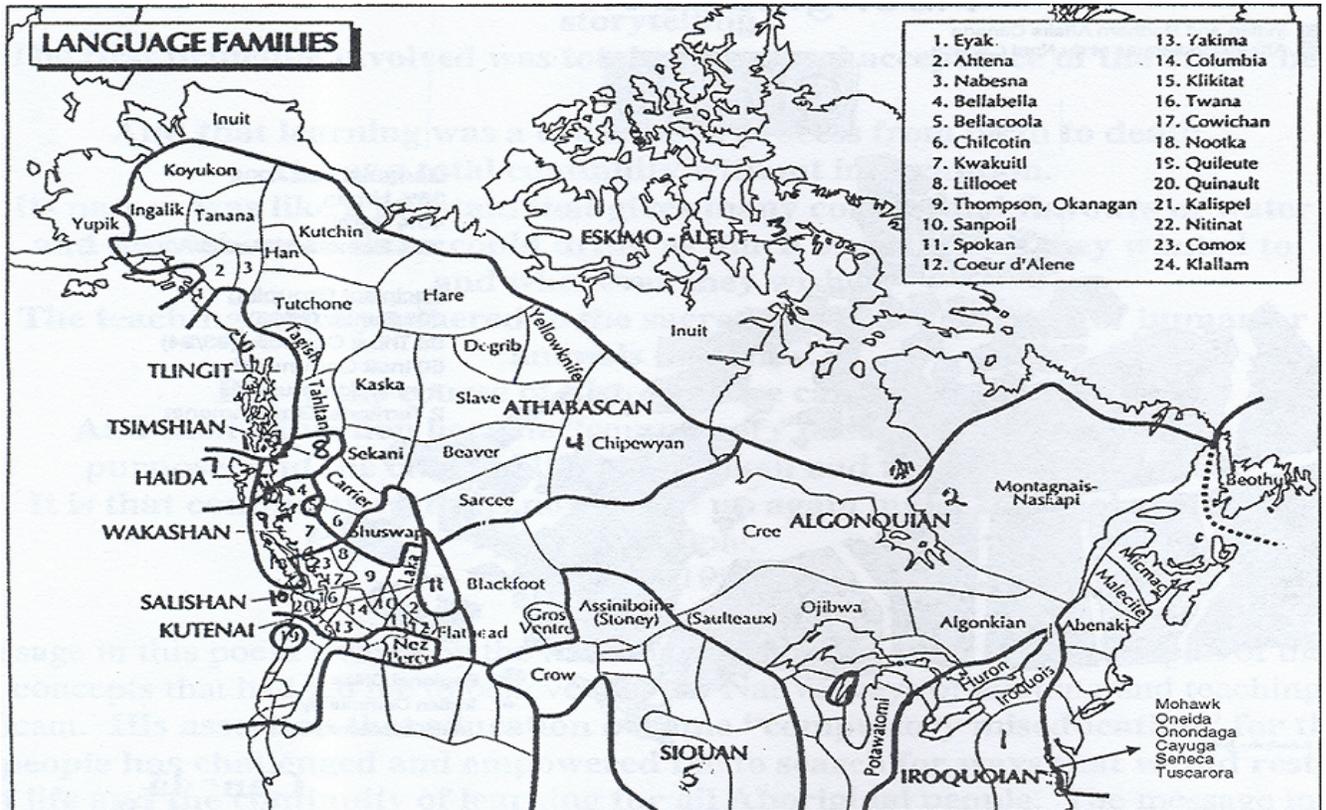
De esta manera, por cualquier parte del mundo donde habiten grupos indígenas, se observan en su pensamiento características semejantes. Por toda Latinoamérica, o en Canadá, o en Australia, los indígenas consideran que la tierra es sagrada, y está vinculada con los elementos culturales que les dan identidad. A este respecto, cabe hacer mención que los grupos indígenas hoy tienen una participación activa en pro de la conservación del medio ambiente, actitud que tiene de fondo ese pensamiento ancestral. Como señala Alfonso Alem (2003): “Por milenios, los pueblos indígenas han aprendido de la naturaleza a vivir en armonía con todos sus elementos constitutivos. La tierra no les pertenece, son parte de ella y de los equilibrios que hacen posible la vida en su seno” (p. 6).

Bajo esta dinámica de percepción, se harán algunas especificaciones en torno a los indígenas en los territorios que han sido señalados para acercarse al contexto de los participantes en esta investigación.

Territorio y Cultura en Mohawk, Oneida y Ojibway, como definición de identidad (Canadá)

La población indígena canadiense se encuentra representada en 612 grupos que habitan los territorios específicos designados, conformando 2633 reservaciones. Tres grandes grupos: First Nations, Inuit y Métis; conformados por 11 grupos lingüísticos y 53 lenguas nativas (Ningwakwe, 2007; Antone, G., Antone E. 2006, p.67). Se encuentran organizados en Confederaciones. Six Nations es una reserva que corresponde al primer gran grupo. En esta investigación fue posible entrevistarse con indígenas de First Nations, y también Inuit.

Esta figura ha sido extraída del Manual titulado *Rediscovering the oneida language* (2006), facilitado por sus autores a la investigadora. Muestra la ubicación geográfica de los grupos enunciados:



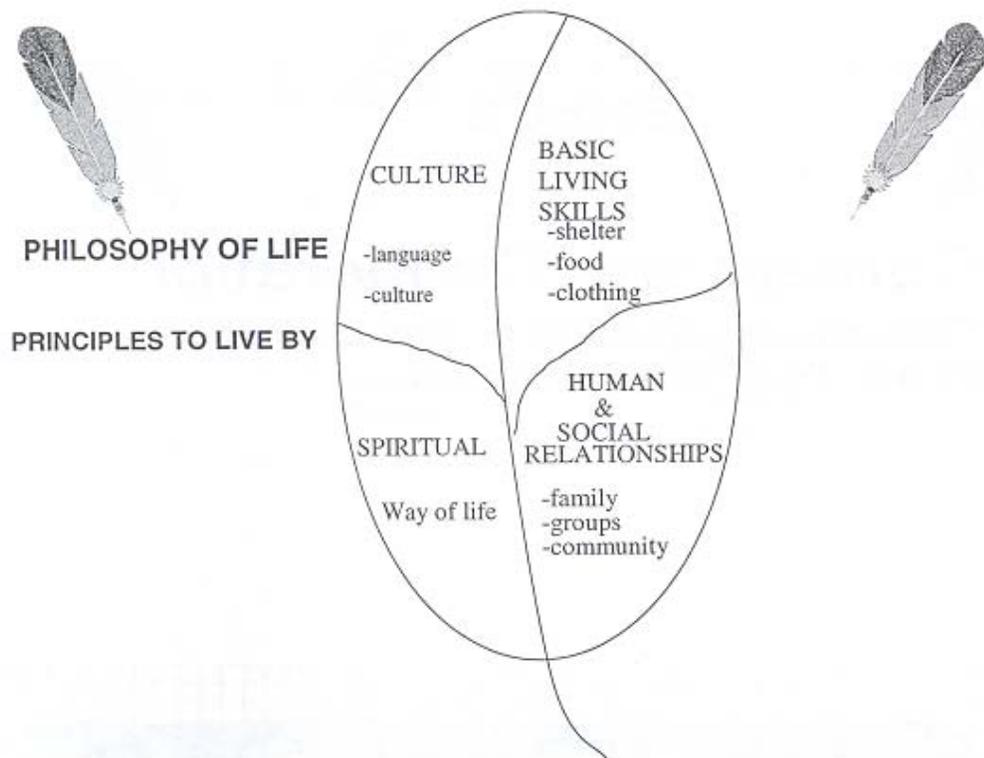
Source: R. Bruce Morrison and C. Roderick Wilson (eds.) *Native Peoples*. Toronto: McClelland and Stewart, 1986, p. 27; citado por Antone, E., Antone, G., 2006, p. 67)

Los indígenas que viven en territorio del Estado Canadiense no son la excepción en la manifestación de esos rasgos culturales descritos. Es el caso de los pueblos que conforman la Reserva Six Nations: Mohawk, Oneida, Tuscarora, Onondaga, Cayuga y Séneca; ubicados a las orillas del Gran Río al Sur de Ontario, Canadá. Esta reservación cuenta actualmente con una población aproximada de 12,000 habitantes, muchos de los cuales aún realizan en sus *Longhouse* ceremonias y celebraciones que los armonizan con el producto de la tierra.

Para los indígenas en Canadá, la tierra y el hombre se relacionan entre sí, y mantienen una pertenencia armónica. El poder se manifiesta en sentido vertical en la conformidad del hombre con El Creador del cual procede hacia arriba, y en conformidad con la tierra de la cual procede hacia abajo (Longboat, 2007). Así mismo se observa en ellos la conformación del ser armónico con la tierra a través de la antropomorfización representada mediante las partes del árbol, que se corresponden con las partes del cuerpo humano (Antone, G.; Antone E. 2006).

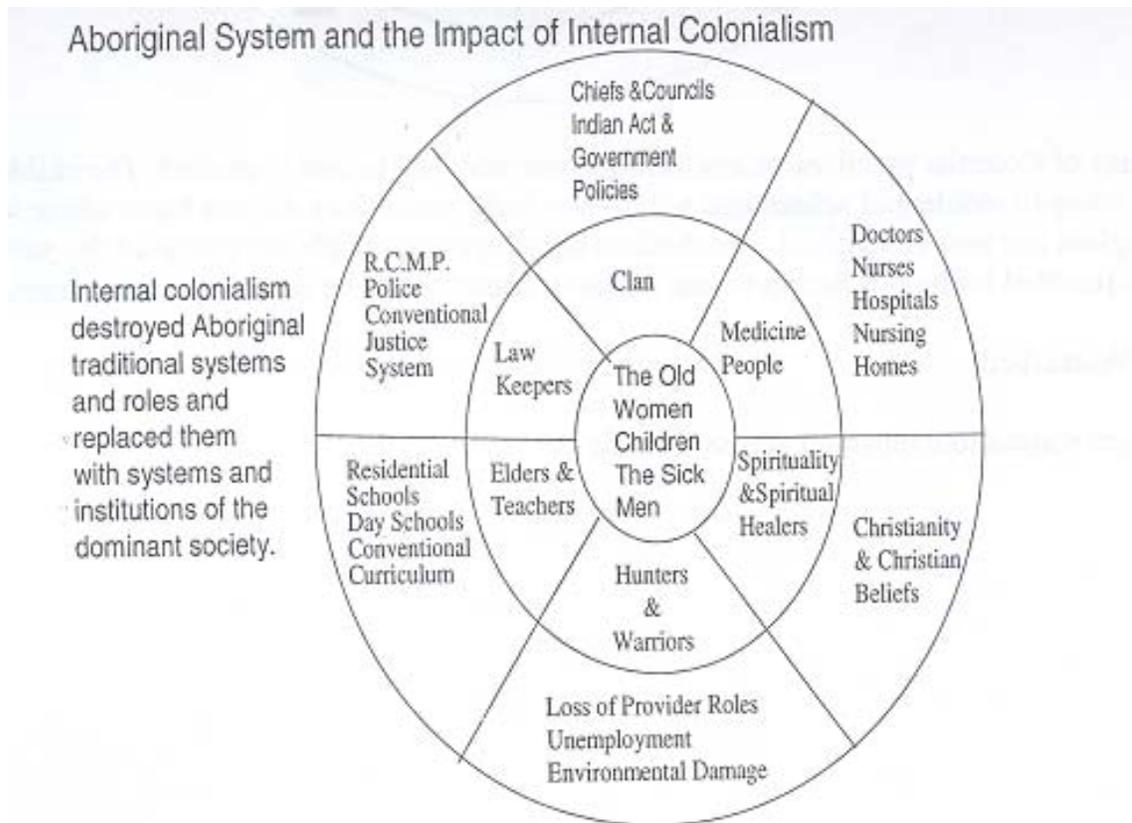
Los seres vivos incluyendo a los animales y a las plantas son respetables como formas de vida, y en ocasiones conducentes de la señal divina y de las bendiciones del Creador. En su cultura, la pluma del águila es fundamental, pues indica la eternidad y la trascendencia. Un elemento más que les conforma es la manifestación de la paz y su promoción a través del uso natural y medicinal de las hierbas consideradas sagradas, entre ellas el tabaco.

Toda ceremonia y oración elevada pone de manifiesto la búsqueda de la paz y las bendiciones del Creador, quien es uno para todos. Son altamente sensibles y respetuosos, solemnes de su cultura a través de sus ritos, dispuestos a comunicarse no solamente con las palabras, mejor con el alma; dispuestos a conocer no solamente con la lectura, más significativamente a través de las miradas, de las expresiones, de los tonos de la voz. Algunos de estos elementos fueron observados por la investigadora en la convivencia que sostuvo con los participantes del estudio.



Fuente: Antone, E., Antone, G., p. 72.

Si bien hoy, y a través de una larga lucha histórica que destruyó su sistema tradicional de organización social, han sido conformados en las llamadas reservas, como es el caso de Six Nations, la reserva de los Mohawk y Oneida, ellos saben la importancia de sentirse identificados con la tierra no solamente a través del territorio que habiten, sino también del uso que hacen de éste, y de la relación que establecen con su semejante. Su identidad cultural parte de la armonía con el Creador, con el universo, con la tierra, con el ser humano; y de la potencialización de las cualidades humanas y la búsqueda de la paz.

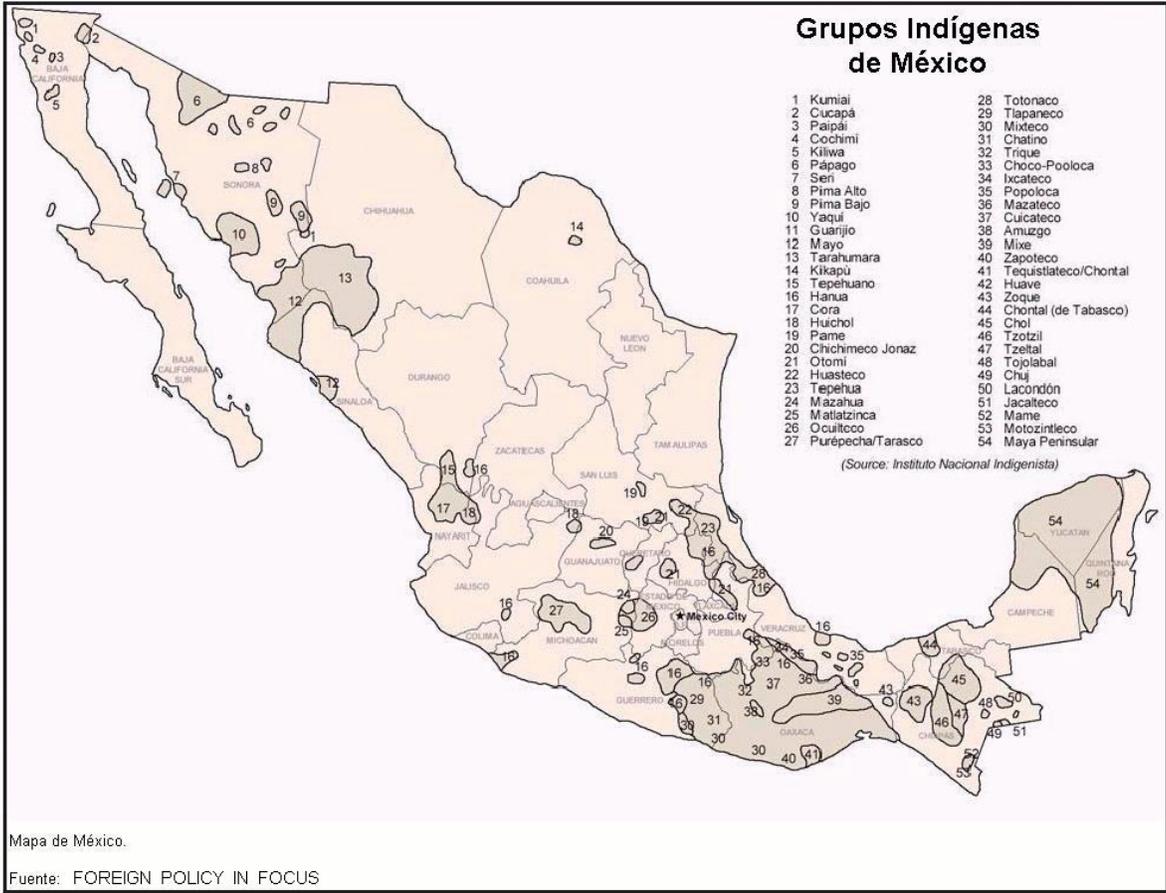


Fuente: Antone, E., Antone, G. 2006, p. 72.

Comunalidad: un concepto en formación para nahuas y tutunakú

El territorio es sagrado para los indígenas que viven en territorio del Estado Mexicano. Se observa por ejemplo en las ceremonias aún presentes en algunas comunidades, relacionadas con el culto al cerro, o al agua. El trabajo, generalmente asociado con el cultivo del maíz, también es una manera de mantenerse en contacto con la naturaleza y con Dios. Se encuentran también las formas de manifestación del poder, donde lo importante no es ejercer la autoridad de uno sobre todos, sino el espíritu de servicio y las relaciones de reciprocidad y participación, a lo cual se ha hecho referencia en el primer apartado de este capítulo.

Hoy, muchos años después de la conquista de su territorio por los españoles, que implicó cruentos procesos de dominación y colonización, los pueblos indígenas en México habitan en territorios alejados de las ciudades, en las montañas. Se muestra en la figura la ubicación geográfica de los grupos indígenas en territorio mexicano. Aunque también tienen la posibilidad de cambiar su lugar de residencia a las urbes. Aun con esa larga historia de dominación, conservan su cultura y cosmovisión manifiesta en múltiples formas.



Floriberto Díaz y Jaime Martínez, antropólogos indígenas, formulan el sentido de 'comunalidad' para hablar de los elementos de cosmovisión que comprenden de entrada el Espacio Territorial; aun cuando reconocen que comunidades rurales no indígenas presentan ciertas características similares, en las comunidades indígenas se

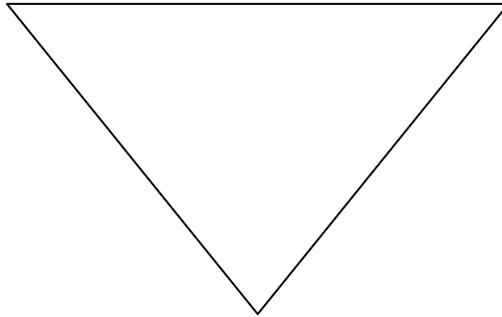
enmarca el concepto en torno a su cosmovisión y religiosidad principalmente, lo cual le da singularidad; así mismo se reconoce que 'comunalidad' aún es un concepto en formación (Maldonado, 2002, pp. 4, 5). Y es a esta construcción que aporta la presente investigación.

El sentido de lo comunal comprende fundamentalmente cuatro elementos que son: Territorio, Poder, Trabajo y Fiestas (Regino, 2001, p. 2). Entre sus máximos exponentes se encuentran antropólogos indígenas de Oaxaca, además de los mencionados. Particularmente es el caso de Floriberto Díaz (Maldonado, 2002, p. 8), quien considera que el territorio es el elemento central de lo comunal, en tanto adquiere un sentido como fuente de trabajo, y a través de los ritos que otorgan a la tierra el sentido de "madre".

Si bien nace en los pensadores indígenas oaxaqueños en vista de los cambios sociales que han experimentado las comunidades, en esencia es un concepto aplicable al colectivo indígena, en tanto retoman los elementos propios de su cultura en relación con el territorio (comunidad), las fiestas (ceremonias), el trabajo (principalmente en el campo) y las manifestaciones de poder (espíritu de servicio). Por tal razón este enfoque de lo comunal se considera como un respaldo para comprender a los nahuas y tutunakú en los espacios visitados para esta investigación.

A través del siguiente esquema se busca iniciar la representación mental de una relación entre los conceptos que conforman el Espacio Territorial. Para que signifique una relación de acuerdo a la figura, hace falta conocer qué hay en los otros dos ángulos:

Comunalidad

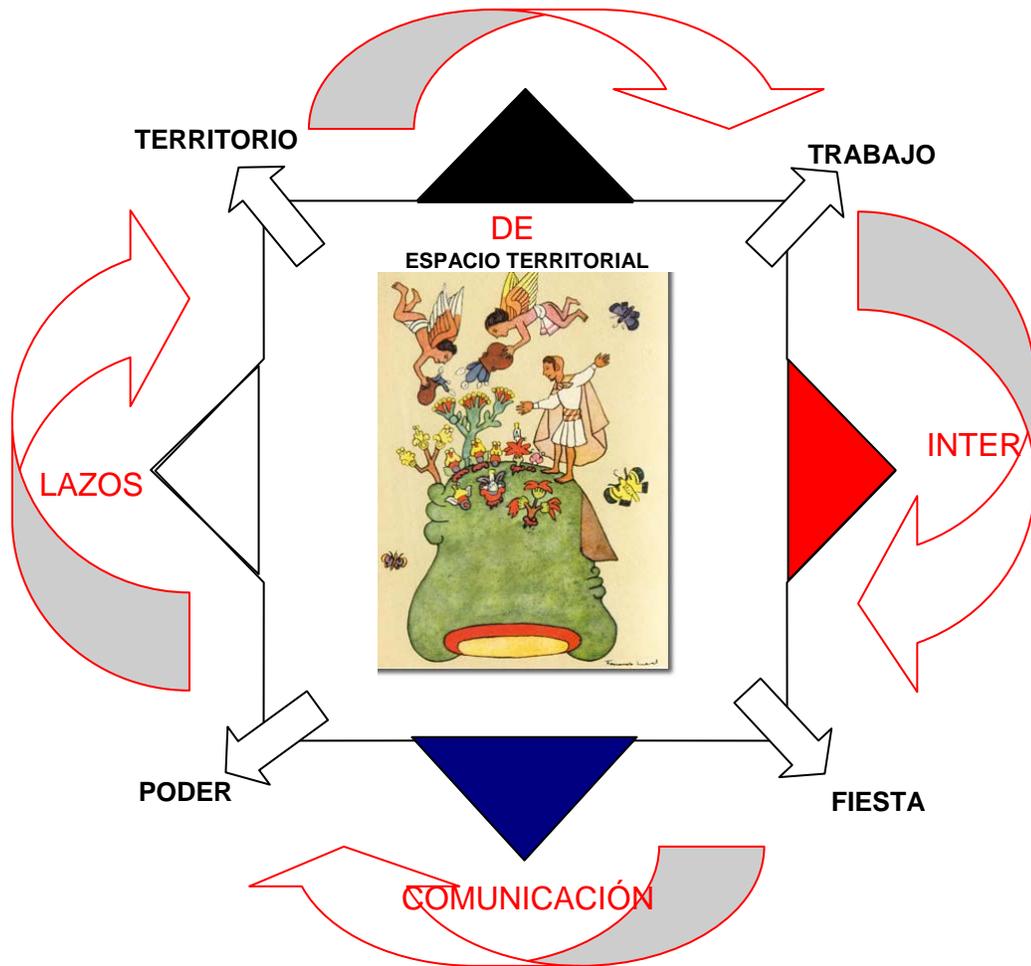


El esquema que se presenta a continuación es una representación de los elementos básicos de lo comunal, fundamentados en los componentes de cosmovisión más representativos, como son: las cuatro esquinas que apuntan hacia el universo; los colores negro, rojo, azul y blanco; en el centro la dirección angelical para el cultivo y obtención del maíz principalmente; la relación con los cerros y la corporeización de estos, como elementos básicos de la relación del ser humano con la naturaleza.

ORALIDAD / ESCUCHA

SENTIMIENTO DE LA EXISTENCIA

REAFIRMACIÓN DE LOS VALORES



FORMAS DE ORGANIZACIÓN

La imagen del centro es de Fernando Leal (1896-1964), artista potosino (Urquijo, 2006).

Conclusión

Hasta el momento se ha presentado una fase inicial del concepto Espacio Territorial, aquella que alude a los elementos que dan vida al territorio que habitan los indígenas, desde su cultura, creando una identidad colectiva. Se ha hecho referencia a los componentes culturales que caracterizan el territorio indígena, tanto en Canadá como en México, desde la mirada indígena.

Es ese primer acercamiento en el que se comprende lo que significa el concepto de Comunalidad, que implica los aspectos culturales de territorio, poder, fiesta y trabajo, en los que el indígena tiene una participación activa aún en estos tiempos. Posteriormente se verá cómo estos elementos se impregnan de nuevas condiciones y circunstancias en las que el indígena sigue mostrando una participación activa, y no pierde los rasgos esenciales de su cosmovisión, elemento que se considera transversal en el sentido de una identidad comunal.

La posibilidad de comprender esta forma de pensamiento, invita al lector a preguntarse qué sucede con las formas de comunicación, pues el indígena tiene su propia lengua, al mismo tiempo que se enfrenta a la presencia de la lengua de la cultura dominante. Este es el tema del siguiente capítulo, que ayudará a reflexionar en torno al concepto de analfabetismo, introduciendo sutilmente un elemento más de lo comunal, también considerado transversal: la lengua.