

- CÓMO HACER ETNOGRAFÍA PARA EL ANÁLISIS DE PROCESOS TERRITORIALES

*Ricardo Salvador López Ugalde
Ma. Asucena Rivera Aguilar
María Antonieta González Amaro*

“
**LOS SERES QUE SE HABÍAN DADO A LA TAREA DE EXIS-
TIR ALLÍ, ENTENDÍAN, DESDE HACÍA SIGLOS, QUE LA FE-
LICIDAD NACE DE LA JUSTICIA Y QUE LA JUSTICIA NACE
DEL BIEN DE TODOS. ASÍ LO HABÍAN ESTABLECIDO EL
TIEMPO, LA FUERZA DE LA TRADICIÓN, LA VOLUNTAD
DE LOS HOMBRES Y EL SEGURO DON DE LA TIERRA**”

(Ciro Alegría El mundo es ancho y ajeno)

INTRODUCCIÓN

Las grandes transformaciones globales del siglo XXI visibilizan una pluralidad cultural que ha derrumbado las narrativas nacionalistas decimonónicas cimentadas en el ser y habitar unidimensional de las culturas. En este crisol contemporáneo, los pueblos indígenas se encumbran como uno de los sectores sociales que aportan tanto política

como culturalmente a este mosaico abigarrado, otorgando sentidos múltiples a los espacios que habitan. En este sentido, la comprensión del territorio ofrece claves interesantes para entender empíricamente cómo encarna esta diversidad cultural; los territorios entendidos aquí como elaboraciones semióticas con plenos alcances pragmáticos, de decir-hacer intencionado, evidencian el carácter de semiosis social en que se procesan dichas glosas territoriales.

De lo anterior es evidente que una parte fundamental del registro etnográfico de los procesos territoriales y la diversidad cultural pueda dar cuenta de los ejercicios poéticos y la *elocuencia* enunciativa de sus entornos, poniendo atención a lo *que dicen* los sujetos y *cómo lo dicen*; esta postura conlleva dos retos: por una parte, replantear los alcances explicativos de categorías clave para el desarrollo de la teoría antropológica como la estructura, el símbolo y la cultura, con el propósito de atisbar la creatividad electiva de las sociedades para apropiarse sus bagajes culturales, por vía de los cuales se expresan determinadas metas, anhelos y valores colectivos (Bonfil Batalla, 1991; Balandier, 1993; Bartolomé, 2008; Bensa, 2016). Por otra parte, y como objetivo del presente documento, se trata de visibilizar la intencionalidad y estrategias que guían a los discursos territoriales desde sus coyunturas de producción, inquietudes que podemos asociar a los planteos de Bensa (2015) respecto del análisis de las maneras retóricas que configuran expresividad y producción de enunciados en los grupos humanos.

Por sus características históricas y políticas, a lo largo y ancho del continente americano los pueblos indígenas han instrumentalizado una gama interesante de recursos y mecanismos a partir de los cuales piensan, elaboran y vehiculan estas ideas acerca de sus territorios, es decir, a su pertenencia arraigada a porciones espaciales específicas y bajo circunstancias particulares. Varios autores que han

abordado el estudio de los territorios étnicos (Bartolomé, 1997; Barabas, 2003; Carmagnani, 2004 [1988]; Giménez, 2007) han identificado en las lecturas sociales del devenir histórico y las tradiciones culturales rememoradas, parte de la materia prima desde la que se entretajan las nociones más variadas acerca de las pertenencias territoriales de los grupos indígenas; estas elaboraciones territoriales estarían sustentadas en elaboraciones simbólicas que propician nociones de filiación a un grupo étnico determinado, así como de pertenencia a un espacio habitado y vivido sobre el que se despliegan prácticas e instituciones percibidas como de arraigo inmemorial (Barabas, 2004).

La apreciación de un asentamiento mítico corre a la par del marcaje territorial, cuyas ideas y construcciones valorativas abrevan del *pasado*, en diferentes proporciones, alcances e intereses, en tanto tiempo referencial o de arraigo. A partir de este pasado referido, se cifran instituciones y éticas que pueden orientar la consistencia de una presencia, las prescripciones de la habitabilidad, los marcos jurídicos para el ejercicio de derechos u obligaciones sobre el entorno, la toma de decisiones, así como la contemporaneidad de dichos sectores respecto a sus entornos, estilos de vida y modos de subsistencia.

Por cuanto el pasado reviste especial importancia para dichas nociones, este documento enfatizará en el papel que desempeña la memoria para la construcción de los territorios indígenas, y en este sentido en la concreción de vínculos emotivos, significativos y políticos desde elaboraciones categoriales como el *nosotros*, lo *auténtico* y lo *propio*. Desde esta premisa se aborda a la memoria como ejercicio intelectual donde los colectivos y sujetos trabajan sobre la disposición ordinaria de tiempos y tradiciones, a fin de fraguar recuerdos intencionados con miras a enunciar y posicionar estratégicamente nociones de verdad (Pérez-Taylor,

2002). Para alcanzar tales fines, las estrategias locales de los grupos étnicos estarán conformadas por la disposición de una serie de *recursos* que sirvan a la configuración de *textos* cargados de sentido, los cuales serán movilizados a partir de dispositivos simbólicos de carácter narrativo (Pérez-Taylor, 2006) que, en tanto *mecanismos*, materializan escenarios comunicativos muy específicos para explicitar dichas nociones de lo verídico.

Con la finalidad de generar una exposición clara de los argumentos presentados, nos apoyaremos en el análisis de dos casos provenientes de grupos indígenas otomíes (ñäñhö) del estado de Querétaro, México, los cuales, bajo distintas proporciones y circunstancias, refieren a recientes elaboraciones territoriales asociadas a deliberaciones por el manejo y uso de recursos naturales.

Se trata, por una parte, de los grupos otomíes del semidesierto asentados en el poblado de Sombrerete, en el municipio de Cadereyta, quienes hacia finales del siglo XX comienzan una pugna para delimitar sus territorios, fundamentada en documentos virreinales, y decantada actualmente en la dimensión jurídica-estatal de la comunidad agraria. Por otra parte, retomamos el caso de los grupos otomíes de la Sierra del Sur de Querétaro, asentados en la población de San Ildefonso Tultepec, municipio de Amealco, considerando las dinámicas vinculadas a la concreción de derechos de uso de sus principales manantiales en el marco jurídico que acota tanto el ejido como la vitalidad de *el costumbre*, cifrada en una tradición ancestral.

Ambos casos otomíes servirán de pretexto para ejemplificar qué tipo de recursos, textos y mecanismos son utilizados para enunciar un territorio, de manera que los recuerdos procesados incidan en el marcaje de territorios asociados a la posesión, uso y capacidad de decidir sobre el agua y la tierra en situaciones controversiales.

MEMORIA, RECUERDOS Y COMUNICACIÓN DE TERRITORIOS

Si bien el análisis aquí presentado puede tipificarse como *culturalista* de acuerdo con la propuesta de Haesbaert (2011) para clasificar las tradiciones en el estudio del territorio,⁴⁶ nuestra idea de comprender los territorios étnicos desde el horizonte de semiosis sociales busca atender a la fragmentación y ruptura de la consistencia espacial y discursiva, incorporando la dimensión del poder para comprender los motivos de la multivocidad que ejemplifican las ideas, apropiaciones o representaciones divergentes acerca del entorno.

En esta lógica, estudiosos de distintas ramas de las ciencias sociales (Zambrano, 2006; Porto Gonçalves, 2009; Bartolomé, 2010; Mançano Fernandes, 2011; Haesbaert Da Costa, 2011; Raffestin, 2013 [1980]) han coincidido en concebir al territorio desde la tensa implicación de la convención y la confrontación, resaltando sus componentes políticos asociados al ejercicio de poderes, y encumbrando espacios de gobernanza donde politizar el espacio supone deliberación y decisión sobre él, pero al mismo tiempo discrepancia y distanciamiento de intereses al interior de una agrupación o entre diversas colectividades que convergen espacialmente. Es en este ámbito de lo no compartido donde la memoria recupera un cúmulo de referentes edificantes, incorporados a la intencionalidad enunciativa de los portadores de dichos bagajes.

Para los casos de los grupos otomanos que revisaremos, las transformaciones convulsivas y aceleradas re-

⁴⁶ En ese sentido también podría clasificarse como simbolista, considerando la vertiente de la apropiación social del espacio (Lefebvre, 2013 [1974]), o abstracta, en sintonía con la distinción que hace Raffestin (2013 [1980]) respecto a las formas de hacer territorio.

gistradas en el siglo XVI por la avanzada hispana hacia el centro-occidente del país (Crespo y Cervantes, 1990), representó un hito que dará forma a las actuales delimitaciones geográficas y sentidos de pertenencia de los lugares habitados por este grupo étnico en Querétaro. Actualmente resulta impensable hablar de un territorio otomiano queretano a manera de apropiación significativa o política, que agrupe de manera total los grupúsculos de comunidades ñãñhö que se dispersan en el semidesierto, la Sierra del Sur y las principales urbes de la entidad. Sin embargo, en varias de sus poblaciones existen narrativas locales que relatan los hitos fundacionales de sus asentamientos, que muy probablemente aluden a eventos asociados a dicha dilatación otomí durante el siglo XVI y a la delimitación de los pueblos de indios de la época.

De estas narrativas destacan las referencias a la ancestralidad de la residencia, del paisaje sagrado y productivo, así como *del costumbre*, categoría local que engloba principalmente a los sistemas normativos locales y las prácticas rituales vinculadas al culto a los antepasados y a los santos. Como trataremos de ejemplificar en los casos revisados, si bien de este corpus general de significantes puede brotar parte de los componentes de las narrativas territoriales, no es posible determinar *a priori* sus significados contemporáneos sin el tamiz del presente vivido por estos grupos.

Lo evidente es que la posibilidad de hacer-pensar territorios entre los otomíes queretanos contemporáneos parte de entramados simbólicos que urden dichos sentidos de arraigo, en cuyas producciones de sentido se encuentran asociadas la historia y las tradiciones filtradas por sus miembros desde un mirar al pasado; veremos que los territorios, en tanto formas coyunturales de marcaje sobre el espacio, reelaboran sentidos en torno a las heredades culturales,

lo que permite entender la vitalidad de ciertas ideas, valores, instituciones, objetos o paisajes que, a base de distinguir, construyen fronteras asociadas al entorno vivido.

El territorio entendido así no necesariamente remite a un preterismo in-sustancioso, a partir del cual se reproducen codificaciones culturales para la estructuración y funcionamiento de la sociedad. En este mirar hacia atrás, hacia los periodos fundacionales o de instauración primigenia, es decir, de condensación de la costumbre edificante, los miembros de una sociedad no sólo se pueden alinear a dichos bagajes heredados, legitimando o reconociendo la posibilidad de una lógica continuada; de este ejercicio reflexivo también pueden generarse posturas disruptivas que interpelan, ya sea a las fuentes o soportes valorativos de esa mítica instauradora contada por primera vez, o a ciertos desfiguros o transformaciones necesarias para concretar virajes en las rutas del presente inmediato.

De esta forma, es en la dialéctica de los procesos territoriales que propone Mançano Fernandes (2011), de alineación convencional o de jaloneo confrontativo frente a las herencias culturales y posturas contemporáneas, donde la memoria se yergue garante contra el extravío presentista de *una* realidad sin historia o con una sola historia que contar, donde la fantasmagoría del territorio unívoco abreva de una perspectiva ciega a los múltiples recuerdos intencionados que movilizan dinámicas disruptivas y ejercicios de polarización, poniendo en jaque a las *apacibles* sociedades.

Para el caso de los pueblos indígenas, estos recuerdos se entrelazan, alimentando representaciones valorativas acerca del acontecer congruente o deseado del entorno habitado, y sus puntos de quiebre pueden ser adecuadamente identificados en las glosas divergentes que ofrecen las diversas representaciones territoriales encarnadas por múltiples actores, tanto dentro como fuera de los lindes comunitarios.

Al respecto, debemos a Raffestin (2013 [1980]) una interesante reflexión respecto del papel que desempeñan estas representaciones semánticas en la construcción de los territorios, asociada a la labor social de idear sentidos sobre los que se potencializarían tipos de relaciones y escenarios donde éstas se proponen reproducir.

Aquí valdría preguntar si es entonces la valoración del espacio, en tanto representación del territorio, el punto medular para la comprensión de los procesos territoriales, y qué papel desempeña la creatividad y experiencia de los grupos humanos en la concreción de estas tramas representacionales del territorio.

En este punto de la discusión, vale señalar que *recordar y narrar*, en tanto formas de trabajo del pensamiento humano y de la memoria misma, no obedecen a operaciones mecánicas, así como tampoco consideramos que existan determinaciones unilaterales en los procesos territoriales; lo anterior nos distancia en un grado de la propuesta de Raffestin, para quien las representaciones del territorio, si se quiere de la cultura, estarían acordonadas por los designios del ordenamiento económico-social en las sociedades (*ibid*). Defender la indeterminación de factores para la producción de territorios sugiere subrayar su carácter complejo, al tiempo que se amplía considerablemente el campo de estudio en el abordaje del territorio, donde las variables involucradas den pistas de la incidencia de las relaciones sociales, las pertenencias significativas, la composición económica, las relaciones de fuerzas, los componentes ecosistémicos, la accesibilidad al entorno y los avatares históricos, todos como fenómenos sociales con capacidades de influirse mutuamente en la idea terminada de un territorio.

Creemos que delimitar el problema del territorio en términos polarizados, ya desde la primacía de las ideas o de las prácticas organizativas, sintetiza torpemente la po-

sibilidad de comprender al fenómeno en sus más amplias dimensiones y escalas. De acuerdo con nuestra propuesta, las dimensiones representacionales del territorio (ideas, símbolos, sentidos, recuerdos) son aspectos imprescindibles en los procesos de producción del mismo, no tanto porque éstas reflejen las dinámicas estructurales de las sociedades (aspecto pasivo de las representaciones y los significados), como por la posibilidad de ingresar al terreno imaginativo y controversial de los actos comunicativos.

De ello que, partiendo de la premisa que señala al territorio como acto para diferenciar (Raffestin, 2013 [1980]; Giménez, 2007), esta necesidad de marcar límites revisita cualidades importantes en tanto mensajes producidos bajo intenciones específicas. En este sentido, podemos hablar de una memoria activa en la medida en que los bagajes culturales de una sociedad se vuelven utilizables para el emprendimiento de empresas territoriales; a la vez que esta memoria abreva de sus tradiciones y acontecimientos pretéritos para conformar los lindes semánticos y materiales sobre los que se movilizan las nociones del *nosotros*, del *adentro* y de lo *verdadero*.

Es prudente resaltar esta complementariedad entre el papel de la memoria y la elaboración de límites que conlleva el territorio, para lo cual nos vinculamos con la propuesta de Pérez-Taylor, en que la memoria colectiva desempeña roles vitales en “la construcción de la verosimilitud del propio grupo” (2002:12). Bajo esta lógica, la posibilidad de explicar lo *real* trazaría órdenes legitimados, abriendo el terreno de lo político para los esfuerzos del recuerdo y la memoria en la edificación de territorios; es por ello que la memoria y el acto de recordar crean verosimilitudes que pueden desempeñar roles protagónicos en la tarea significativa y espacial de *separar*, propia de la producción territorial; si bien ambos procesos participan de operaciones simbólicas que ponderan la diferencia,

consideramos que las glosas de los territorios adquieren especial argumentación en cuanto a sus marcajes limítrofes, se cimentan en dialécticas de lo verdadero-falso, lo correcto-incorrecto, con referencias explícitas al pasado instaurador, a las tradiciones cívico-religiosas y a los personajes creadores de los regímenes culturales apelados.

Como hemos acotado, si defendemos un abordaje de los territorios desde sus amplitudes semióticas en tanto vehículos comunicativos, y si la memoria se vuelve factor vital en diversos procesos de producción territorial en los grupos indígenas, será pertinente problematizar cómo la memoria colectiva construye sus recuerdos, es decir, cómo se llega a definir la importancia, injerencia e intencionalidad de lo recordado; para esto regresamos a la propuesta inicial del documento, apuntando a los *recursos*, los *textos* y los *mecanismos* como tres ejes de la tarea de la memoria que inciden en la producción de territorialidades étnicas. Aquí nos enfocamos en aquellos referentes sobre los que opera la memoria y la capacidad de significar de los sujetos (objetos, documentos, relatos, actos, acontecimientos, lugares naturales, edificaciones arquitectónicas), sirviendo de recursos para el soporte constitutivo de lo recordado y como insumos imprescindibles para hacer territorios por medio de la puesta en escena de textos.

Por su carácter, enfatizamos en el distintivo semántico y pragmático de dichos textos, pero de manera simultánea señalamos como imprescindible el análisis de las operaciones simbólicas verificadas sobre los recursos que los nutren. Para aclarar el planteamiento presentado, la comprensión del papel que desempeña la memoria en los procesos territoriales puede agruparse de la siguiente manera: a) en el análisis de la investidura simbólica o de las inscripciones nativas (*etnográficas*) que los sujetos y grupos otorgan a determinados significantes para ser valorados y utilizados como

recursos; b) en la conformación de *textos* que organizan hechos, personajes, valores y axiomas a partir de una trama de relato secuencial; y c) en los *mecanismos* a partir de los cuales se explicitan estos textos con intencionalidad comunicativa, asociados al afianzamiento y validación de los territorios en cuestión.

Para detallar lo planteado en el párrafo anterior, quisiéramos enfatizar las laboriosas producciones que se ciñen o disponen de los recursos arriba mencionados, fungiendo como elementos significantes para la expresividad de las sociedades. Desde esta lógica, objetos, documentos, relatos, actos, acontecimientos, lugares naturales, edificaciones arquitectónicas o vestigios arqueológicos, por mencionar algunos ejemplos, son elementos sobre los que operan las etnográficas para construir recursos, a partir de inscripciones de sentido que actualizan la pertinencia significativa de determinados símbolos en términos de procesos de simbolización (Augé, 1998), instaurando así novedosos circuitos de relaciones y capacidades de acción y uso.

A su vez, los resultados de estos procesos de significación que suponen las etnográficas, estarían organizados para configurar verdaderos *textos* vehiculados públicamente a través de mecanismos capaces de colocar mensajes en escenarios donde se intercambian los significados constituidos (Haidar, 1991), teniendo en cuenta el uso intencional de la memoria, de aquello que se dice recordando algo; inclusive consideramos que estos textos pueden incidir resueltamente para inducir la generación de lo que Leach (1985) entendió como sucesos comunicativos capaces de movilizar en distintos rumbos los mensajes. Así la memoria va más allá de un repositorio de cosas y recuerdos anecdóticos, una suerte de almacén del pasado sociocultural o de repositorio consciente de las estructuras culturales, para asociarse al acto de comunicar algo en procesos vívidos,

orientados por la intencionalidad y la experiencia que explicitan circunstancialmente formas de entender-apelar-interponer el pasado.

Con lo dicho hasta aquí, es evidente que textos, etnográficas y mecanismos reclaman centralidad en el análisis etnográfico de las producciones territoriales; con fines ilustrativos detallaremos algunos de sus componentes, cualidades y funcionamientos semióticos en términos de una lógica escenificada y narrativa que permite explicitar territorios. Para el caso de los procesos territoriales, estos textos se nutren de la imaginaria nativa que en este documento conceptualizamos como etnográficas; en términos generales, éstas remiten a la composición creativa e histórica de símbolos elaborada por los pueblos, muchos de los cuales se encuentran asociados a la necesidad vehemente de explicitar (proyectar, exponer, exteriorizar, publicitar), desde mecanismos específicos, fronteras históricas a partir de referencias a lo *otro*.

Esta imaginaria de los pueblos constituida por recursos culturales de diversa índole, opera significativamente, ordenando acontecimientos encastrados en distintos episodios de la historia de las sociedades, siempre en un diálogo íntimo con el presente; la materialidad de estos recursos le viene del cúmulo de significantes (letras, palabras, actos, vivencias, geografía, edificaciones) que, inundados de significación, van a constituir narrativas *textuales* a partir de la organización deliberada de ciertos componentes (personajes, valores, situaciones, éticas, temporalidades, relaciones).

Por ahora, baste con señalar que, por su carácter de selectividad, reflexividad y contraste, el fortalecimiento y forma que los textos narrados asumen con la puesta en escena de etnográficas, dan un tratamiento especial a los componentes arriba señalados, organizándolos de manera contrastiva a manera de *psicomaquias* por medio de las cuales pueden figurar-

se disputas axiológicas, utilizando formulaciones polarizadas cifradas en los siguientes binomios: bien/mal, nosotros/otros, falso/verdadero, legítimo/espurio.

Estas etnográficas y textos son creaciones que circulan entre públicos específicos por vía de mecanismos peculiares (aquellos que son parte del *nosotros*, aquellos que encarnan a los *otros*, aquellos *otros* que participan como órganos decisores). Para los casos de producción territorial que abordaremos, las siguientes preguntas pueden resultar útiles para acompañar las ideas hasta aquí presentadas: ¿qué nos dicen estos textos?, ¿a partir de qué elementos, materialidades e ideas se organizan?, ¿qué tipo de canales o escenarios sirven de vehículo a dichos textos?, y ¿cómo podemos calibrar abordajes etnográficos para dar cuenta de tales aspectos?

SAN ILDEFONSO TULTEPEC Y SUS MANANTIALES. MEMORIA, TRADICIÓN Y CONTEMPORANEIDAD

Siguiendo los planteamientos de Pérez-Taylor (2002) acerca de la memoria colectiva, entendida como ejercicio cultural de las sociedades para construir verosimilitudes, atendaremos el carácter que ha desempeñado la memoria ñãñhõ en San Ildefonso Tultepec para la configuración de territorios; resulta conveniente señalar que hacia finales del siglo XX y principios del XXI, algunas de las principales glosas territoriales de los ñãñhõ del bosque de San Ildefonso se han sustentado en una acentuación de su pertenencia a los manantiales, bosques y montes que circundan sus poblados.

Habría que destacar que en San Ildefonso y en el Sur de Querétaro, históricamente las formulaciones territoriales otomíes que han enfatizado la posesión y vinculación estrecha con sus ojos de agua y recursos naturales, no son ex-

clusivas del periodo finisecular señalado; varios autores (Van de Fliert, 1988; García Ugarte, 1989; Serna, 1996; Gutiérrez, 2008; Valverde, 2009; López, 2014a, 2014b) han identificado para esta zona desde el siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XIX, una serie de demandas indígenas asociadas a la recuperación de sus montes, aguas y tierras despojadas por la dilatación gradual de las principales haciendas circundantes.

El desmantelamiento de los territorios indígenas, la contracción de sus dimensiones geográficas y la desposesión de sus recursos naturales, tendrá diferentes vertientes y protagonistas de acuerdo con los contextos históricos, políticos y económicos por los que atravesará esta región del país; de ello que los casos contemporáneos referidos a San Ildefonso en este documento, aluden a periodos particulares asociados con la participación del ejido, con el relativo aumento demográfico de los barrios, con la presión de diferentes actores para acceder a determinados recursos naturales (especialmente el agua de manantiales) y con la incidencia de las políticas ambientales estatales para la reorientación de las prácticas sobre el espacio (en particular la política de concesiones hídricas ligada a la *Ley de Aguas Nacionales* de fines del siglo XX). Bajo estos escenarios emergen entre los otomíes de San Ildefonso peculiares nociones territoriales derivadas de representaciones circunstanciales en torno al *nosotros*, al *deber ser* de prácticas productivas-rituales asociadas a la naturaleza, y a la posesión de tales elementos del entorno, las cuales abrevan en diferentes grados de eventos históricos que nutren la memoria local.

En el verano de 2013, habitantes del bosque de San Ildefonso Tultepec (específicamente de los barrios de Xajay y Tenazda), vivieron episodios conflictivos derivados del control de las descargas de agua del manantial del Millán, uno de los principales cuerpos de agua en la zona. Como reiteraciones en una espiral de tiempo, el manantial en cuestión

volvía a ser foco de controversias, al tiempo que las consignas de los ancianos se hacían más visibles incorporadas a una tradición local que, a fuerza de recordar y escuchar relatos, ha percibido las discordias por este cuerpo de agua como una continuidad anclada a tiempos antiguos: “esas aguas desde siempre se las han peleado”.

Desde el siglo XVI, la dilatación de las principales haciendas circundantes, especialmente la de San Nicolás de la Torre en Querétaro, había generado una redefinición de los ordenamientos espaciales para esta región, habitada en su mayoría por grupos otomíes procedentes de las actuales demarcaciones vecinas de Hidalgo y Estado de México, quienes encabezaron la expansión colonizadora de la Corona española por el centro-occidente del país (Crespo y Cervantes, 1990). Se tienen registros tempranos hacia fines del siglo XVI, de conflictos entre hacendados y pueblos de indios en el sur de Querétaro (Valderde, 2009), por efecto del acaparamiento de terrenos, montes y agua originalmente reconocidos en posesión a éstos últimos.

Para el siglo XIX estos escenarios se agravarán con el impulso del modelo productivo de la hacienda porfiriana, que en esta región del estado llevó al acrecentamiento de bienes naturales y superficies de tierras dentro de las propiedades de las haciendas que convergían en Amealco, sobre todo hacia los lindes interestatales de Querétaro, Michoacán y Estado de México, todo ello en menoscabo de las extensiones primordiales de las comunidades y territorios indígenas datados en el siglo XVI, compuestos principalmente por montes, cuerpos y corrientes de agua, y predios comunes poseídos por los otomíes de esta latitud (García Ugarte, 1989; Gutiérrez, 2008).

Es quizá con la dotación de tierras para la creación del ejido de San Ildefonso, en 1935, que se vislumbra un cambio de época que suponía reajustes en beneficio de la población

afectada por el acaparamiento extendido de los latifundios de la hacienda durante el siglo XIX; sin embargo, lo anterior supuso triunfos parciales ante la negativa de los órganos estatales agraristas para avalar la restitución de tierras a una gran cantidad de pueblos indígenas en el Sur queretano (García Ugarte, 1997). Para entonces ya se vivía una etapa de atomización de los bienes agrarios y recursos naturales que, desde el componente legítimo del ejido posrevolucionario, orquestaba la dotación de tierras y avalaba la oficialidad de asentamientos humanos no indígenas al interior de los fundos primordiales otomíes del siglo XVI.

Con la puesta en marcha de la política agrarista de principios del siglo XX sobre la región habitada por otomíes sureños de Querétaro, gran parte de las posesiones de las haciendas amealcenses pasará a manos de los nacientes ejidos, destacando extensiones de tierra cultivable, montes arbolados, pero principalmente ojos de agua que durante el siglo XIX habían sido utilizados por los patrones de las haciendas para la producción cerealera. De estas épocas y acontecimientos se nutre parte de la memoria local de habitantes y ejidatarios ancianos de los municipios de Amealco, en Querétaro, y Acambay, en el Estado de México, recordando el uso de manantiales ejercido por las haciendas para estimular sus actividades agrícolas, donde las principales nacientes de agua y escurrimientos del bosque del Ñadó fungirán como motores de las obras hidráulicas que canalizaron el líquido a los valles que decantaban hacia las riberas del río Lerma y del río San Ildefonso.

Uno de estos manantiales, conocido como *el Millán*, quedará incorporado al ejido de San Ildefonso, factor político que facilitó la continuidad de prácticas agrícolas basadas en riegos esporádicos sobre porciones milperas de las faldas del bosque del Ñadó. Si bien éste y otros manantiales quedaban dentro de la poligonal de zona de uso común del

ejido, por cuestiones de residencia no todos los ejidatarios se verían beneficiados directamente por sus descargas, siendo los vecindados y ejidatarios más próximos del barrio de Tenazda quienes tomarían las riendas de sus manejos para incentivar la producción de maíz, disponiendo para ello de los antiguos mecanismos de administración de los manantiales, empleando la figura del regidor de agua.⁴⁷

Tanto otomíes como mestizos de Tenazda (ejidatarios y vecindados) quedarán involucrados en el usufructo y administración directa de dicho manantial, pero hacia finales de la década de los 70 del siglo XX, una serie de controversias interétnicas entre dichos sectores de la población afectarán los niveles organizativos comunitarios del poblado, dando como resultado la escisión del mismo y la creación del barrio de Xajay, con preminencia indígena entre sus habitantes.

LAS VALENCIAS DE LA TRADICIÓN Y LA ELOCUCENCIA DE LA MATERIALIDAD

Con la ruptura del barrio, el usufructo del agua se repartió entre ambos poblados, estipulando la necesidad de contar con dos regidores de agua que pudieran organizar las faenas y tandeos de riegos para dichos sectores. Para mediados de los años 90, con la puesta en marcha de la

⁴⁷ Para los habitantes de San Ildefonso Tultepec, el regidor de agua es un cargo que actualmente tiene la función de administrar el uso de las descargas de los manantiales, identificándose el origen de este tipo de esquema con la aparición del ejido; se concibe que para dicha época el regidor del agua se encargaba tanto de administrar los tandeos de los riegos de manantiales, como de recaudar en especie (porciones de la cosecha levantada) las cooperaciones a beneficio del ejido, que debían proporcionar en pago los usuarios de los ojos de agua. Asociado a esta idea local, cabe destacar que la figura del regidor de agua ha sido identificada como órgano constitutivo de las formas de administración del agua durante la etapa de la Colonia en México (Tortolero, 2010).

Ley de Aguas Nacionales, se comprometió la continuidad de los manejos locales del manantial a condición de involucrarse en los lineamientos estatales para el registro y aprobación del uso social sobre este cuerpo de agua; Conagua aprobó la concesión a los habitantes de Xajay y Tenazda para generar una unidad de riego que sería sustentada con la figura jurídica de una sociedad civil (S.C.).

Oficialmente se iniciaba la modernización del esquema de gestión y manejo de los manantiales rurales, pero *de facto* la unidad de riego y su S.C. se adhirieron a los mecanismos tradicionales que los regantes habían empleado desde probablemente la época de la hacienda decimonónica, permaneciendo los regidores de agua como el principal cargo para el funcionamiento de la estructura administrativa del Millán.

Actualmente la unidad de riego se encuentra conformada por 156 usuarios, tanto indígenas como mestizos, cuya residencia se reparte entre los barrios de Tenazda y Xajay con un estatus de ejidatarios o vecindados. A cada barrio le corresponden 15 días de disfrute de riegos en sus predios agrícolas, las actividades son organizadas y vigiladas por cada uno de los regidores. Las obligaciones que complementan este cargo se ubican en la organización de las faenas para remozamiento de los canales y del ojo de agua, además de la celebración de la fiesta anual, cada 3 de mayo, en honor de la Santa Cruz del manantial, colectando entre regantes y vecinos interesados las cooperaciones (dinero y especie) para contratar los servicios de un sacerdote que oficiará la misa, así como para la compra de las ofrendas al manantial, constituidas por ceras, fuegos artificiales, alimentos y flores.

En este punto es importante destacar los aspectos que delinean las relaciones de poder y las narrativas territoriales en el San Ildefonso de inicios del siglo XXI; la ubicación

del manantial en zona de uso común ejidal, su vocación eminentemente agrícola desde la época de la hacienda, y la construcción del nuevo barrio otomí, asociada a una emergencia identitaria étnica, revelan tres ejes espaciales bajo los cuales se constituyen actualmente las etnográficas y textos ñãñhõ de la gente del bosque en San Ildefonso.

Para el verano del 2013, si bien se comprobaba la máxima local acerca de la larga continuidad de desavenencias asociadas al manantial del Millán, los conflictos que se narran a continuación tendrán especiales características, tanto por los actores involucrados, como por la creatividad de los contenidos discursivos, especialmente en el manejo de determinados *recursos*, en la elaboración de textos específicos y en los *mecanismos* para su movilización en cada idea de territorio que afloró.

El desarrollo del mismo conflicto se volvió el escenario a partir del cual se generaron mecanismos donde se desarrollaron las capacidades de acción de los sectores enfrascados, especialmente en la elaboración discursiva de la posesión, los derechos, las éticas y los manejos asociados al manantial, así como en la difusión de tales mensajes. Por esta razón, procederemos primeramente a mostrar las características del mismo, en tanto mecanismo que permite narrar, resaltando los elementos semióticos asociados a la construcción territorial en torno al ojo de agua, para después aterrizar en las particularidades de los recursos y textos que sirvieron a tal fin, ayudándonos para ello de las siguientes preguntas: ¿Qué se enuncia o se dice?, ¿qué elementos conforman dichos enunciados?, ¿cómo y cuándo se dicen?, y ¿para qué o quiénes se dicen determinados mensajes?

Los vecinos mestizos del barrio de Tenazda habían convocado a los regantes otomíes y mestizos una reunión para debatir la necesidad de compartir las descargas de agua del Millán, modificando los manejos y administración

de éste. En las semanas previas a la reunión, se había esparcido el rumor en ambos barrios del interés de los habitantes de Tenazda de dividir las nacientes del manantial para solventar sus requerimientos de agua para consumo humano, aspecto que desde hacía años se había visto gravemente comprometido por la solvencia insuficiente de sus propios manantiales.

La noticia no fue recibida con agrado por los regantes que administraban el manantial en Xajay y Tenazda, y los rumores fueron recibidos con rechazo directo a la propuesta; el principal argumento que se esgrimió para impedir que los vecinos pudieran incorporar derechos de uso sobre el ojo de agua, fue que éstos históricamente no pertenecían a la unidad de riego y a la agrupación presidida por los regidores de agua; los derechos sociales, culturales e históricos de acceso al agua se antepusieron a los pretendidos derechos de uso a ésta como habitantes con necesidades de consumo. De manera particular, el posicionamiento de ambos sectores se encontró acompañado de alegorías que buscaron significar el acontecimiento y posicionar *verdades* por vía de recursos y textos, a fin de legitimar ambas posturas.

El lugar de la reunión se había pactado en los límites de ambos barrios, como una manera de representar la neutralidad del escenario, pero sobre todo como una medida estratégica de ambos bandos para proporcionarse protección y seguridad ante posibles hostilidades. Para tales efectos, la reunión se desarrollaría sobre el puente del arroyo del Millán que divide ambos barrios.

Llegada la hora de inicio para la reunión, hacia los extremos del puente se congregaron ambos grupos; del lado de Xajay, los regantes de la unidad de riego y habitantes indígenas de dicho barrio; mientras que en Tenazda se emplazaron los vecinos mestizos. De manera interesante, ambos grupos mantenían la distancia, imposibilitando el comienzo

de la reunión; por una parte, este lapso fungió como antesala a la misma, aprovechando la distancia para compartir las inquietudes, señalar las inconformidades y fijar las posturas que defendían el derecho legítimo para cada caso. Entre los regantes y residentes de Xajay, se consideraba ilegítima dicha reunión, a falta de un actor imprescindible en la posible deliberación sobre los destinos del agua, tratándose del comisariado ejidal y su comité, quienes representaban la máxima autoridad, por encontrarse el manantial en la zona de uso común del ejido.

Ante la expectativa, el grupo de Tenazda decidió tomar la iniciativa y aproximarse hasta donde se encontraban sus contrapartes, a fin de dar comienzo a la reunión, aspecto que fue ampliamente celebrado por los regantes y habitantes de Xajay, ya que demostraba cierto poder de éstos declarando que eran aquéllos quienes deseaban exponer la propuesta. La reunión dio comienzo cuando los representantes de Tenazda rompieron el silencio y explicitaron primeramente sus intereses de reunirse y el contexto por el que atravesaban ante la carencia de agua para consumo humano de sus principales fuentes de abasto.

Cuando comenzaron a manifestarse detalladamente las propuestas de repartición del agua, quedando la mitad de las descargas a disposición de los regantes y el resto siendo entubada para los vecinos de Tenazda, los murmullos de los primeros se acrecentaron y entre gritos ocasionales de negativas a la propuesta, se interrumpió continuamente la explicación de los vecinos mestizos. El alegato fue incrementándose y se avivó por la postura de los mestizos, que buscaban defender la causa apelando a las necesidades prioritarias de obtener agua para las personas, aspecto que fue secundado por los representantes de Tenazda, quienes argumentaron que demandaban un *derecho humano* al agua que la Constitución Política del país

amparaba; además de lo anterior, aseguraban tener el aval de Conagua (Comisión Nacional del Agua) para ejecutar tal decisión, enfatizando que dicha institución había realizado un estudio técnico para evaluar la capacidad de descarga del manantial y la posible propuesta de redireccionar la mitad de su caudal.

La exposición de tales argumentos fue percibida por los regantes y otomíes de Xajay como una provocación al espíritu que originalmente guiaba la reunión, transitando del planteamiento de una propuesta para el uso del agua del manantial, hacia una toma de una decisión unilateral previamente consentida por una institución federal. Es en este momento de la reunión donde las intervenciones desordenadas y alborotadas de los otomíes y regantes revelaron los principales argumentos para posicionar la legitimidad de unos derechos de uso ganados históricamente sobre dicho ojo de agua. Con la finalidad de facilitar la exposición de di-

REFERENTE MATERIAL	ETNOGRÁFICAS	IDEA EJE DE LA NARRATIVA EN LOS TEXTOS ELABORADOS
Documento escrito	Documento de la hacienda	Vocación espacial
	Acta de dotación del ejido	Vocación espacial, posesión
	Concesión de Conagua	Vocación espacial, posesión
	Certificación y deslinde interbarrial generada por Procede	Posesión
Relato oral	El costumbre y fiesta a la Santa Cruz	Éticas, posesión
	Agencia del manantial	Éticas
	Pleitos con Presidencia Municipal	Éticas, posesión
Actos	El costumbre y fiesta a la Santa Cruz	Éticas, posesión

Tabla 1. *Memoria colectiva y territorio en San Ildefonso Tultepec*. Elaboró Ricardo López Ugalde a partir de trabajo de campo 2012-2014.

chos argumentos, una síntesis de la información se presenta en la siguiente tabla, especificando los componentes de las etno-gráficas y textos elaborados por los otomíes durante el conflicto.

De la tabla resaltan los elementos materiales que suministran bases para los procesos de simbolización que dictan la conformación de las etnográficas ñãñhõ en cuestión. De los bagajes culturales otomíes del bosque de San Ildefonso, la escritura, la oralidad y los actos representan la triada de significantes materiales sobre las que se orientan los sentidos de recurso disponible para los regantes y vecinos de Xajay en el conflicto de redefinición de los esquemas de manejo del manantial.

En este caso, tanto los documentos referidos como los relatos y las prácticas asociadas a la ritualidad del agua, prefiguran recursos disponibles para la aparición de personajes, sucesos y normativas clave que urden los textos que abanderan el proceso territorial. Cabe destacar que hemos clasificado los contenidos de las etnográficas y los textos a partir de su correspondencia con soportes materiales específicos; sin embargo, se verá cómo en la disposición de los textos se combinan elementos de diferentes etno-gráficas y bases materiales. Valga decir que los ejes valorativos que enfatizan tales textos por vía de las etno-gráficas, se engloban en las temáticas de vocación espacial, posesión y éticas de manejo y relacionalidad con los manantiales.

Para el caso de las etno-gráficas asociadas a una materialidad escritural, se identificaron referencias a documentos procedentes de diferentes periodicidades, autorías y énfasis significativo; destacan un documento probablemente datado hacia el primer cuarto del siglo XX, cuya autoría se adjudica al antiguo patrón de la hacienda de San Nicolás de la Torre. La ubicación de este documento es incierta, mencionándose que se encuentra en posesión de

alguno de los antiguos ejidatarios de San Ildefonso, y su contenido refiere a los preceptos asentados por el hacendado para que, al momento de la dotación del ejido de San Ildefonso, el agua del Millán fuera empleada con fines agrícolas. Este último aspecto resulta interesante, no sólo por la existencia percibida de tal documento, sino por el vínculo que existiría entre éste y el rol protagónico que desempeñó el hacendado hasta la repartición agrarista, acaparando el manejo de los principales manantiales del bosque en la región para fines agrícolas.

Otro documento de especial relevancia es el acta resolutive para la constitución del ejido de San Ildefonso Tultepec, fechada en 1935 y resguardada por el comisariado ejidal; para el caso del conflicto por la división del agua, el documento destacó por su carácter instaurador, en cuyos lineamientos regulativos se estipulaban los mecanismos de acceso y posesión de la tierra cultivable, así como el usufructo de los montes arbolados, la flora y el agua producida en el Ñadó. De lo anterior es relevante que durante la querrela, a la apelación del acta resolutive ejidal se sumaron las percepciones de los regantes y vecinos de Xajay, quienes, a pesar de que no todos participaban como miembros reconocidos del núcleo agrario, lograron identificar como favorable la ausencia de este sector en la reunión descrita; después de todo se apreciaba que el ejido, junto a los regantes, era el principal actor decisor de lo acontecido sobre el manantial del Millán y, por extensión, sobre la zona de uso común del monte.

Con la complicación de las controversias por la toma de decisiones sobre el manantial, la reflexión detallada de la situación vino acompañada de una revisión exhaustiva de aquellos documentos escritos que pudieran avalar el posicionamiento de la unidad de riego y los vecinos de Xajay, específicamente en lo relativo al uso acreditado por instancias

externas, como era el caso de la Conagua. En los años 90, al obtener la concesión federal para usar el agua del Millán con fines productivos, y al constituirse la agrupación de regantes como unidad de riego, se accedía a un documento legal que excedía los niveles locales de gestión y reglamentación, siendo el Estado mexicano, desde su instancia responsable, quien amparaba y oficializaba la continuidad de los riegos con agua del manantial para las milpas de la zona.

De manera muy particular, durante el conflicto reseñado se subrayó otro canal de legitimación del manejo tradicional del manantial, éste acompañado de la documentación generada por el Procede (Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares) a inicios del siglo XXI, dependiente de instancias estatales de corte agrarista. En tal documento se señalaba el resultado del programa para la demarcación de los lindes geográficos de caseríos y barrios del bosque de San Ildefonso. Los regantes y vecinos de Xajay sugerían que tal documento fungía como herramienta para la defensa de los usos sobre el manantial, ya que a partir de dichos ejercicios de deslinde se había ubicado al Millán dentro de la extensión barrial de Xajay, de lo que se concluía la existencia de un aval para sus pobladores, conformado por derechos exclusivos a decidir sobre el ojo de agua.

Como se observa, es desde la coyuntura abierta por la tentativa de transformación de los esquemas administrativos, de gestión y uso del manantial, que la memoria local de los sectores involucrados incide para la construcción de territorios; tanto sujetos como agrupaciones involucradas generaron una resemantización de determinados elementos apilados en sus bagajes culturales, siendo los documentos escritos materiales importantes para comprender la elaboración territorial desde procesos de semiosis, aunque no se tratan de los únicos.

En el segundo rubro de materialidades sobre las que hilaron las etno-gráficas aparecen elementos orales y acciones que buscaron encumbrar nociones de posesión y éticas de manejo e interacción con el manantial. La tentativa de instaurar un nuevo orden sobre las prácticas con el ojo de agua generó lecturas interesantes acerca de los modos de interactuar con éste, así como al carácter ontológico que los manantiales asumen en la región otomí del sur queretano. A la idea de instrumentalizar las descargas con fines de consumo humano de los mestizos, se interpuso la prescripción que engloba la ritualidad para la propiciación del brote de agua en los manantiales, tareas asociadas particularmente a la labor de organizar las fiestas a las cruces por parte de los regidores del agua, los regantes y los vecinos.

En este sentido, la ritualidad del 3 de mayo supone la puesta en marcha de una tradición prescriptiva, *el costumbre*, que atiende el carácter de la reciprocidad que liga a los santos y deidades del entorno con las necesidades de los humanos. Este ritual formaliza las relaciones entre los ojos de agua y los habitantes que se sirven de él, donde las rogativas y ofrendas que agrupan la festividad, tienen la función de saciar el hambre y mantener la buena salud de dichas entidades acuáticas, posibilitando con ello las descargas óptimas. Desde esta lectura, los mestizos no involucrados en las fiestas al Millán, quedaban inhabilitados de participar de sus dones, mientras el cumplimiento de tal obligatoriedad, heredada por los antepasados, suponía el disfrute del agua para beneficio de sus milpas y cosechas de maíz.

Estas percepciones evidencian el rol agentivo que encarnan los principales manantiales para los otomíes del sur de Querétaro, al tiempo que su carácter de miembros especiales de las comunidades, al estar emparentados con los humanos, resulta enfático en el tipo de involucramiento que los manantiales llegan a tener durante episo-

dios de conflictos detonados por el monopolio o envidia en torno a sus aguas. De lo dicho destaca que para la lógica de los regantes y vecinos otomíes, el aseguramiento del agua de manantial se cimienta tanto en la elaboración de los rituales, como en la posibilidad de controlar su acaparamiento y evitar pleitos entre los humanos.

Hacia 10 años que la Presidencia Municipal de Amelco había buscado controlar unilateralmente el Millán, propiciando la movilización de los ildefonsinos procedentes de los diferentes barrios que conforman al poblado, para defender el sitio. Si bien los saldos de aquella querrela fueron positivos, la comunidad y la unidad de riego se rehicieron de la posesión del ojo de agua, aunque el pleito había ocasionado el enojo del manantial y la reducción de sus descargas por “castigo de dios”. Por lo anterior, el pleito con los vecinos mestizos de Tenazda tensaba la tranquilidad de regantes y otomíes de Xajay, percibiéndose un temor a que se desecara el manantial después de involucrarse en un nuevo episodio de litigios por las aguas que nacían del bosque.

Tanto el ritual como el control de la envidia resultaron dos elementos vigentes de la tradición otomí, pero la semantización de ambos estuvo asociada a la posibilidad de marcar lindes de pertenencia bajo la coyuntura vivenciada del conflicto en puerta. De esta manera, la memoria local, a fuerza de recordar, recobró para el presente no tanto una actividad, sino el énfasis valorativo que ésta asumía para contrastarse con aquellas formas calificadas como negativas o erróneas; a su vez este acto de valorar recordando supuso en el texto narrado subrayar el respaldo de tales tradiciones en el anclaje mítico de los ancestros instauradores de las instituciones socioculturales de la comunidad. Además, dichos realces valorativos posicionaron como verídica o correcta dicha ética de re-

lacionalidad con el manantial. Ambos tipos de acciones fungieron como puntos de argumentación para tejer una trama territorial, teniendo como centro al manantial, pues se trataba no solamente de trabajar para incentivar el brote ininterrumpido del agua por vía del ritual, sino además existía una intención explícita de sortear la negligencia de los vecinos litigantes, actuando en consecuencia para limitar una discordia que pudiera colapsar definitivamente aquel lugar de agua.

SOMBRERETE, CADEREYTA (QUERÉTARO). MEMORIAS DE UN TERRITORIO EN DISPUTA

La comunidad otomí de Sombrerete, municipio de Cadereyta, en el estado de Querétaro, es uno de los escenarios donde las incursiones etnográficas realizadas por los investigadores asociados al Proyecto Nacional de Etnografía de las regiones indígenas, adscrito al Centro INAH Querétaro, han tomado camino hacia la comprensión de la memoria como recurso cultural, ya que para los habitantes del lugar resulta un punto fundamental en la conformación y apropiación del territorio. El objetivo principal de este apartado es presentar un acercamiento etnográfico al tema de la memoria, construido a partir de la narrativa, pero también echando mano de materialidades diversas que fueron emergiendo para dar sentido y mayor firmeza a los discursos locales sobre su historia colectiva; de este modo es posible plantear las siguientes cuestiones: ¿qué elementos culturales representan la memoria referente al territorio para los otomíes de Sombrerete?, ¿cuáles son los discursos históricos locales que afianzan la asociación entre memoria y territorio?, y ¿en qué momentos o circunstancias cobra vida el reservorio de la memoria?

Bajo la perspectiva de Pérez-Taylor, el acercamiento inter-

disciplinario entre la historia y la antropología permiten abordar la narración y la oralidad para “reconstruir lo que ha sido el pasado, ordenando y reordenando en cada momento el proceso social” (Pérez-Taylor, 2002:16). En algunos casos como el de Sombrerete, la narración se acompaña de manera muy cercana con edificaciones, lugares en el paisaje e incluso documentos antiguos. El punto clave de ello es que Sombrerete ha sido, durante largo tiempo, espacio de disputa territorial, por tanto, la transmisión del sentido de pertenencia y de defensa territorial, a través de la memoria, se ha vuelto crucial para las y los pobladores durante varias generaciones.

Desde la antropología, es común acercarse a la historia de la comunidad revisando textos escritos por ciertos especialistas, para vislumbrar los *antecedentes históricos*, considerando que la memoria sólo encuentra espacio y representación en el pasado, convertida en un recuerdo y escrita por historiadores y cronistas, quienes buscan en los documentos antiguos lo que en realidad sucedió; pero como se ha propuesto en la parte inicial de este trabajo, cuando la antropología se inmiscuye en las temáticas históricas de un pueblo o comunidad, es posible pensar que se puede *etnografiar la memoria*, retomando los discursos y prácticas de las poblaciones, quienes se mueven entre el ayer y el ahora.

LOS PORTADORES DE LA MEMORIA

En el semidesierto queretano se encuentran asentadas poblaciones de origen ñãñhö, las comunidades y pueblos indígenas de la región poseen características culturales particulares en relación con las comunidades indígenas otomíes de otras regiones del estado de Querétaro. La historia del poblamiento del semidesierto es un factor clave para

entender las configuraciones actuales de la región y las comunidades mismas, debido al proceso de colonización española. La Corona española tenía intereses en relación con los recursos naturales y minerales que se encontraban por todo el norte de México, dicho interés iba a la par de las estrategias de conquista, como ocurrió con la pacificación de los *indios bárbaros* a través de la evangelización y de la confrontación directa para desplazarlos. Entre el siglo XVII y XVIII, los españoles y sus aliados se dieron a la tarea de apaciguar a los indígenas nómadas que habitaban estos territorios. Junto a contingentes de caciques y guerreros otomíes provenientes del centro de México, el semidesierto fue conformándose como región, misma que se caracterizó por el conflicto desde su fundación, ya que varias fuentes señalan que, a pesar de que los grupos otomíes y los españoles se aliaron para poblar las tierras agrestes, no estaban exentos de conflictos entre unos y otros, principalmente por la posesión de las tierras (Powell, 1977; Páez, 2002).

Es en el contexto del conflicto donde surgen los primeros registros históricos de la comunidad de Sombrerete.⁴⁸ El territorio donde hoy se asienta la comunidad pertenecía, según los documentos antiguos, a un miliciano del pueblo español de Vizarrón.⁴⁹ La narrativa de los documentos históricos cuenta que a mediados del siglo XIX “un grupo de vecinos de ese lugar [Sombrerete], acaudillados

⁴⁸ La comunidad de Sombrerete tiene una característica peculiar: al interior está compuesta por cuatro localidades (según la terminología del Inegi) pero se asumen como una sola comunidad, a saber: El Membrillo, La Laja, Puerto de Sombrerete y El Soyatal, además de la comunidad de Rancho Nuevo Sombrerete, que corresponde al área que se les dotó como ejido; esta última comunidad se conformó con población de las cuatro anteriores.

⁴⁹ En ese entonces Vizarrón tenía el estatus de *municipalidad*, a la cual pertenecía el *rancho* de Sombrerete.

por José Hernández y Atanasio Romero, lo despojaron de la posesión" (Mendoza, 2006:73); esto sucedió cuando el General Tomás Mejía amparaba la venta de terrenos del lugar para beneficiar a sus tropas durante su campaña.

Desde este momento se desencadena el conflicto por un territorio que, a más de doscientos años, los pobladores de Sombrerete defienden. Algunos historiadores que se han acercado al tema señalan que dicha defensa era contra los españoles, quienes invadían territorios; tal como lo relata Jiménez (2013), los conflictos por la tierra eran bastante frecuentes en el mismo semidesierto, ya que, a través de los documentos sobre los juicios y litigios entre españoles e indígenas otomíes de Tolimán, se aprecia que era una característica común para la época.

Ésta sólo es una parte de la historia de Sombrerete, aquella fracción que únicamente podemos encontrar en los documentos especializados. En medio de las disputas intermitentes por el uso y usufructo de este polígono territorial, están las familias otomíes que subsisten económicamente de la explotación de los bancos de mármol, la incipiente siembra de maíz y la recolección de ciertos frutos de temporada. El territorio es para ellos su razón de ser.

MEMORIA, TERRITORIO Y CONFLICTO

Entre invasiones y despojos, los habitantes de Sombrerete recuerdan cómo sus abuelos les contaban sobre las estrategias de defensa del territorio que la población actual de la comunidad conserva; en los últimos tiempos, dicha defensa terminó siendo instrumentada contra pequeños propietarios mestizos y las comunidades que colindan con el territorio marcado por los habitantes de Sombrerete. Por un lado, los yacimientos de mármol disponibles en toda la

región hacen que se muevan intereses respecto a la explotación de los mismos; por otro lado, la defensa a ultranza de un territorio ancestral heredado por los antepasados hace que el conflicto por la tierra, que inició en el siglo XVIII, siga vigente.

En otras geografías de nuestro país, el conflicto por las tierras entre propios y ajenos a las comunidades, ha sido una problemática ampliamente estudiada; por mencionar algunas propuestas, destaca el caso de los mixtecos de Oaxaca, revisado por López Bárcenas *et al* (2005), así como la situación en Milpa Alta documentada por Iván Gomezcézar (2010). Este último propone analizar el conflicto de tierras con un doble propósito: por una parte, ubicar las razones del conflicto y su desarrollo, pero también considerando la profunda relación de los habitantes con la tierra “como factor privilegiado de cohesión interna [y] capacidad de unión que han mostrado en momentos determinados” (Gomezcézar, 2010:288).

Retomando esta idea, podemos decir que el vehículo de la memoria en Sombrerete ha sido el conflicto por los linderos y la lucha ante los otros (los vecinos invasores) por el reconocimiento de una poligonal determinada que conforma su territorio. Por tanto, para ellos el territorio no sólo significa un espacio de terreno, sino un contenedor de su identidad e historia como colectividad.

La memoria histórica en Sombrerete, transmitida principalmente a través de la oralidad, incluye aspectos como reglamentos de organización social, capillas, parajes en el paisaje, sitios arqueológicos, pinturas rupestres, “mojoneras” y un “documento virreinal”, en el cual, según su apreciación, se describen los puntos limítrofes del territorio que les pertenece. Para registrar etnográficamente cada uno de esos aspectos, se hicieron recorridos de área a la par que se escuchaban los testimonios de cada aspecto,

desde una perspectiva plural que incorporaba aspectos de género, edad, postura política y estatus de propiedad.

De acuerdo con los acercamientos etnográficos, los elementos antes mencionados han sido identificados por los propios habitantes como “datos” que les permiten legitimar sus orígenes, mientras parte de sus estrategias ha sido comprender las reglas del mundo contemporáneo para adaptarse y sobrevivir a él. De ahí que, en diversas coyunturas de conflicto por sus linderos, han contratado abogados agrarios y penales, ingenieros civiles, y actualmente se han acercado a instituciones que albergan historiadores, arqueólogos, arquitectos y antropólogos para el registro de sus memorias, especialmente, aquellas ligadas a la conformación de su territorio, como es el caso del INAH.

Gran parte de los testimonios transmitidos en los discursos es de instrumentos de suma importancia, a medida que “el testimonio es la facultad de recordar, de dejar huella; es el rastro de las experiencias de los individuos, del mundo que vivieron; algunas de ellas reaparecen al ser invocadas, otras permanecen, esperando, y otras tantas simplemente desaparecen” (Camarena y Lara Meza, 2007:7). Pero como señala Gomezcézar (2010), la memoria histórica es el reservorio que otorga vida a los testimonios y narrativas, estando presente en múltiples manifestaciones culturales, como sucede en Sombrerete.

Hablaremos aquí de tres elementos constitutivos de la memoria histórica elaborada por los ñãñhõ. El primero de ellos es la forma de organización social para el manejo de la propiedad comunal; el segundo, las huellas materiales en el paisaje, y, por último, se destaca el papel de los documentos antiguos custodiados por los habitantes.

La organización social de la comunidad recae en la tradición y en lo que ellos llaman “el reglamento de usos y

costumbres”, un sistema normativo interno⁵⁰ que establece el deber ser de la población de las cuatro localidades que conforman la unidad territorial. Dichos usos y costumbres están orientados hacia el ejercicio de obligaciones y derechos de los diferentes perfiles de habitantes de las comunidades en relación con la tierra, específicamente comuneros y avecindados. Estas normas entretienen las actividades de los habitantes en dos principales dimensiones de lo social, que son el usufructo de las tierras comunales, así como las prácticas religiosas y comunitarias ligadas estrechamente a las tradiciones.

La asamblea comunal es el órgano donde se discuten tanto el cumplimiento de estas normas como cualquier tipo de decisión respecto al territorio. La posesión comunal de las tierras resulta ser un elemento fundamental de la identidad comunitaria y étnica, ya que con la participación en los cargos rituales, las faenas y los comités comunitarios, es como se gana el permiso para hacer uso del territorio (Ferro, 2005; González, 2012; 2015). La asamblea cobra relevancia especial debido a que, como plantea E. Jelin “las memorias son simultáneamente individuales y sociales, ya que en la medida en que las palabras y la comunidad de discurso son colectivas, la experiencia también lo es. Las vivencias individuales no se transforman en experiencias con sentido sin la presencia de discursos culturales, y éstos son siempre colectivos” (Jelin, 2002:37). La asamblea es el escenario de representación performativa de la identidad y del territorio, es donde los discursos tienen una fuerte carga cultural que hace sentido para aquellos que escuchan las experiencias

⁵⁰ “Conjunto de prácticas jurídicas de carácter consuetudinario que los pueblos y las comunidades indígenas reconocen como válidas y utilizan para regular sus actos y que sus autoridades aplican para la resolución de sus conflictos internos” (LDCPCIEQ, 2012: 28-29).

vividas por los antecesores, a su vez transmitidas hacia las nuevas generaciones.

El territorio de la comunidad de Sombrerete, además de ser la base de la organización social y ritual comunitaria, permite a los comuneros la subsistencia mediante la explotación de los bancos de mármol y la recolección de ciertos frutos de temporada, así como los recursos económicos para generar las estrategias de defensa del mismo, desde que la gente tiene memoria; esta lucha ha sido liderada por los representantes de bienes comunales⁵¹ y actualmente, por el Comité de Bienes Comunales,⁵² figura que surge en 1984 como organismo encargado de la defensa de este territorio, procurando conjuntar a viejos y jóvenes, debido a que consideran fundamental la transmisión de la memoria y el conocimiento a las generaciones jóvenes acerca del conflicto.

En cuanto a las referencias relacionadas con los sitios arqueológicos, pinturas rupestres y edificaciones antiguas, el acercamiento en campo fue posible al realizar un taller comunitario en el cual se registraron las narrativas y se observó cómo la población asociaba recuerdos, cuentos, vivencias y demás elementos que demostraran la relación entre la población actual y la ocupación de su territorio durante siglos. Éste es un punto trascendental asociado al hecho de que el reconocimiento y filiación a ciertos materiales otorga a los pobladores el conocimiento del territorio ancestral y, por tanto, el derecho de habitarlo y luchar por él.

Como parte de las intervenciones comunitarias en el taller, se obtuvo una lista de trece parajes, poniendo espe-

⁵¹ Cargo vitalicio que desempeñaba quien era elegido por la comunidad, trabajando con un ayudante joven, que tomaba el puesto luego de que el primero moría.

⁵² La estructura de este organismo se compone de presidente, de secretario, tesorero y un Consejo de Vigilancia.

Punto de georeferencia	Nombres y sus significados	Características del lugar (paisaje, flora, fauna, hidrología, etc.)	Actividades que se realizan (o realizaban) en el paraje (recolección, agricultura, pastoreo, rituales)
------------------------	----------------------------	---	--

Tabla 2. Rubros de información del taller participativo, 2016.

cial énfasis en los nombres y sus significados, así como las características del lugar, las actividades que se realizaban, los relatos, el imaginario y la relación de cada punto con otros espacios o eventos (ver tabla 2).

Como se observa hasta este momento, la metodología es propiamente antropológica y consistió en entrevistas, observación directa y participante, recorridos de área, búsqueda de información documental y cruce de datos, que combinaban temporalidades, moviéndose entre el ahora y el pasado.

Uno de los retos mayores fue escudriñar y escuchar todo lo referente a los documentos antiguos que los pobladores tienen en sus manos como prueba fehaciente de propiedad territorial, a los cuales otorgan el nombre de “títulos primordiales”.

El acercamiento y revisión concienzuda del “Título vi-reinal” que llegó a sus manos a mediados de la década de los ochenta del siglo XX, ofreció a los pobladores un nuevo panorama de análisis y un naciente motivo de lucha por la reivindicación jurídica de sus tierras. Mediante “el documento” corroboraron lo que ya estaba en su memoria y en su cotidiano andar: el conocimiento de los parajes o puntos limítrofes de su territorio. Se convirtió además en una fehaciente herramienta para enseñar a los más jóvenes aquello que sus padres también les compartieron desde niños. De este modo, se conjugaron la participación colectiva y las atribuciones propias de un comité de representantes,

Relatos	Imaginario (ideas acerca del lugar, representaciones comunitarias)	Relación con otros eventos o espacios.
---------	--	--

ambos organismos interesados en resguardar lo que consideran el patrimonio de toda la comunidad. Entre las atribuciones de los representantes de Bienes Comunes, está realizar periódicamente recorridos y “cateos” en algunas zonas para que los colindantes no realicen saqueos de piñón, madera o algún otro recurso, como ocurre con el mármol, así como notificar ante cualquier invasión.

El “documento” en la actualidad es uno de los principales instrumentos de defensa, incluso siguen intentando por la vía legal el reconocimiento del mismo para lograr ampararse ante los recientes despojos e invasiones de pequeños propietarios, interesados en la explotación de mármol.

Plantear los tres elementos analíticos anteriores (organización social, huellas materiales y documentos) tras pasados por el lente de la memoria, es una propuesta que Gomez César (2010) trazó en sus conclusiones de la disputa territorial en Milpa Alta, pero cabe señalar que en nuestro caso fueron los propios habitantes de Sombrerete quienes idearon en gran manera esta forma de acercarse y recopilar la memoria colectiva. El resultado de este ejercicio es una compilación de información que refleja el conocimiento y la apropiación que la gente de la comunidad ha construido a lo largo del tiempo con el entorno, este conocimiento también se compone de cuentos y narraciones que no sólo refieren a los acontecimientos pasados, sino que justifican o explican la razón de ser de algunas normas de conducta y de las maneras de relacionarse con el entorno.

LA MEMORIA COMO ESTRATEGIA IDENTITARIA

Cuentan los habitantes de la comunidad de Sombrerete que desde que tienen memoria han luchado ante el despojo del territorio que consideran la “herencia de sus antepasados”; han abierto procesos legales desde hace 20 años aproximadamente, sin contar que no se ha indagado en décadas anteriores sobre el desarrollo del conflicto. Sin embargo, la gente recuerda la instrucción de sus antepasados sobre el cuidado y la defensa del territorio, y actualmente están en proceso dos juicios, uno agrario y otro penal, debido a que las confrontaciones de pronto se tornan violentas y es cuando los habitantes se organizan para “correr” a los que invaden sus tierras. Al respecto se menciona lo siguiente: “cuando se trata de defender nuestro territorio, la gente se une sin importar los problemas que haya al interior de la comunidad”, tanto es así que, al explicar el asentamiento disperso de las cuatro localidades, refieren que cada una de ellas es independiente, pero cuando se trata de la fiesta y de la defensa del territorio son una sola (González, 2012).

Así que a la par de los juicios legales, la gente suele presumir con orgullo que cuando se trata de la defensa del territorio, ellos dicen no dudar en confrontarse físicamente con los invasores. Sin embargo, en la estrategia actual de lucha se ha incorporado una visión positivista sobre la “evidencia” o “las pruebas” de que los habitantes actuales son los legítimos dueños del territorio, visión que se infunde desde la perspectiva del derecho moderno, y por ende de los jueces y abogados. De esta manera es que, en la búsqueda de estas pruebas, los habitantes de la comunidad escogen de entre el bagaje material o patrimonial que tienen en disposición, aquellos elementos que consideran como pruebas históricas de su presencia en el territorio en disputa.

La comunidad de Sombrerete en la actualidad no ostenta ningún tipo de *escritura primordial*,⁵³ sus pobladores mencionan que en algún momento se tuvieron escrituras, pero que, debido a un “accidente”, se quemaron y se perdieron. De acuerdo con la narrativa de un habitante de la comunidad que ha sido representante de los bienes comunales, el conflicto en su versión contemporánea se desencadena en el año de 1966 aproximadamente, cuando el comisariado de bienes comunales en turno extrae los títulos de propiedad de la comunidad que se encontraban resguardados en el templo, y los deposita en su vivienda; siendo ésta de soyate,⁵⁴ no fue difícil que por un accidente se quemaran junto con los documentos (González, 2015). Se piensa que el “accidente” fue provocado por enemigos del comisariado, y en cuanto se supo lo que había ocurrido, los habitantes de las comunidades vecinas comenzaron a invadir el territorio de la comunidad. Los habitantes cuentan que sólo las personas mayores conocieron a detalle estos documentos, su forma, sus colores y sus inscripciones, y hasta la fecha no han podido encontrar una copia de ellos.

Es muy probable que por ello el relato de todo lo sucedido se haya convertido en uno de los recursos más importantes de conservar y reproducir, ya que algunos autores plantean que “los periodos de crisis internas de un grupo o de amenazas externas generalmente implican reinterpretar la memoria y cuestionar la propia identidad. Estos periodos son precedidos, acompañados o sucedidos por crisis del sentimiento de identidad colectiva y de la memoria” (Pollak, 1992, citado en Jelin, 2002:26). Estos lapsos, permiten a los portadores de la memoria reflexionar acerca del pasado, reinter-

⁵³ Documentos que la República de Indios expedía para reconocer la mercedación de tierras y aguas durante el siglo XVIII (Jiménez, 2013).

⁵⁴ Hoja de una palma de la región.

pretar y construir nuevos elementos para mantener viva la identidad grupal (Jelin, 2002).

Los habitantes de la comunidad que participaron en las entrevistas, talleres y recorridos realizados aportaron elementos para comprender de dónde provienen los argumentos para la defensa del territorio, cómo es que los verbalizan en el contexto específico en que se encuentran y que tienen que ver con generar respuestas ante una amenaza de despojo. Dentro de este contexto, los líderes de la comunidad cumplen un destacado papel, son reconocidos por los pueblos como los portadores de la voz de los otros, convirtiéndose en cabecillas en términos ideológicos y morales.

COMENTARIOS FINALES

Afrontar a la memoria en el trabajo antropológico supone varios aspectos, entre ellos el desarrollo de una agudeza etnográfica competente a la densidad del acto de recordar, donde las intencionalidades de los agentes desbordan las pautas del hecho histórico y la cultura, a partir de una narrativa que signa circunstancialmente encuentros y distanciamientos territoriales, mostrando el anudamiento y la distensión a partir de alianzas sociales y capitales culturales. A su vez, y en términos metodológicos, un abordaje etnográfico de tales procesos conlleva el diseño de programas de investigación amplios que conjuntan recorridos, talleres, charlas informales y la observación de elementos materiales cruciales que nutren la elaboración de textos y etno-gráficas testimoniales. Esto significa hacer un cruce de informaciones provenientes de diferentes fuentes más allá del elemento oral. Por ello, en los casos presentados se incluyeron todos aquellos elementos mencionados, recuperados y asociados con la temática territorial por parte de los habitantes de ambos poblados, quienes desde su autoría e

intelectualidad, formularon tales elementos de acuerdo con su perspectiva.

Nuestra pregunta guía acerca del papel que desempeña la memoria en los procesos territoriales étnicos permitió analizar con detenimiento los dos casos presentados, intentando además mostrar parte de los elementos que hemos propuesto para comprender al territorio desde una perspectiva dinámica y significativa, sin que ello omita los contextos de poder de los que se alimenta. Para fines explicativos, hemos separado las etnográficas, los textos y los mecanismos, a fin de evidenciar algunas de sus principales características; sin embargo, tales elementos operan de manera simultánea durante las situaciones coyunturales de las que emergen las relecturas territoriales en los grupos humanos.

A manera de cierre, quisiéramos resaltar algunas ideas abordadas en el presente trabajo, de manera que puedan guiar tanto una comprensión discursiva acerca del territorio, como retroalimentar las bases de un ejercicio etnográfico incorporado a los escenarios estudiados, destacando para ello los siguientes tópicos: a) el conflicto, b) la interdisciplina, c) las ideas-materialidad, y d) el espacio-tiempo.

El acercamiento a la concepción del territorio es un filtro que muestra ciertos elementos culturales de los pueblos, como son sus formas organizativas, ritualidad o mitos de origen, los cuales otorgan identidad, arraigo y múltiples razones para seguir adelante con la vida cotidiana. Los otomíes de Querétaro, como la mayoría de los pueblos originarios, se han confrontado con otras culturas que tratan de imponer su manera de ser y pensar; en ello, la apropiación y uso de los recursos naturales presentes en el territorio que habitan, ha tenido una relevancia importante.

A) Conflicto. Más allá de comprenderse como un error o falta de integración o coherencia, el conflicto significa

para los otomíes la posibilidad de mirarse a sí mismos para diferenciarse de los otros. Es la oportunidad para debatir internamente sobre aquellos aspectos de la cultura que brindan soporte al autoreconocimiento, afianzan lazos y reconstruyen discursos del tiempo presente, haciendo referencia al pasado y proyectándose hacia el devenir. También, según Uzeta (2004), en el conflicto se redefinen constantemente sus relaciones internas, sus relaciones con los agentes externos y su propia capacidad para la confrontación y los acuerdos; de modo que las asambleas y reuniones, en las cuales se escucha y se escudriña la voz de los propios, permiten renovar fuerzas para dar la cara hacia el exterior.

La propuesta es ver en las confrontaciones una vía para la etnografía, redescubriendo los procesos y significados de las pugnas, en las cuales la memoria sobre las problemáticas enfrentadas, los rituales, las reminiscencias materiales y los parajes en la geografía del territorio serán puntos clave para registrar y analizar.

B) Interdisciplina. Trabajar el tema de memoria colectiva obliga a un diálogo interdisciplinario, por lo menos entre la antropología social y la historia; ambas ciencias suelen estar interesadas en los textos elaborados por las poblaciones a quienes visitan, a veces tratando de comprender el presente, otras remitiéndose al pasado y percatándose, finalmente, de que ambos tiempos coexisten en la misma trama. El hecho de observar documentos antiguos, escudriñados, interpretados y resguardados por sus poseedores, plantea otras posibilidades de la interacción interdisciplinaria. Como vimos, los escritos de antaño se vuelven objeto de culto, ya que se les adjudica la autenticidad para afianzar propiedades e identidades, mismas que se acompañan de las festividades y rituales; todo ello significa una compleja escena social que requiere de varias miradas.

Remitirnos a la historia de los pueblos no puede limitarse a la consulta de fuentes secundarias, es decir, a la visión que fue encontrada en los archivos lejanos a las comunidades con las que se trabaje; será necesaria la escucha de los testimoniales, de las voces aún vivas, con las respectivas contribuciones antropológicas de la observación directa y participantes para ampliar el panorama. Si recordar es volver a vivir, el vivir es una evocación de la memoria. La combinación memoria y territorio proporciona un enfoque analítico que implica revisar la metodología de las ciencias sociales para enriquecerla.

Bajo situaciones diversas, el estudio de los procesos territoriales en grupos indígenas permite ampliar la comprensión operativa del binomio espacio-tiempo en la construcción de las narrativas territoriales. Si partimos de la idea del territorio como semiosis social abonando a la emergencia de actos comunicativos, el espacio y el tiempo aparecen como dos dimensiones que nutren la memoria local, la autoría narrativa territorial y el énfasis enunciativo.

C) Ideas y materialidad. Antes de responder a la interrogante ¿qué dicen las nociones territoriales de los poblados otomíes de Querétaro?, era necesario subrayar la materialidad y los modos de construcción de tales enunciados, identificando no solamente aquellos elementos geográficos del entorno significado, que para los casos presentados pueden ligarse tanto a los manantiales como a los bancos de mineral; se trataba pues de descentralizar las nociones del soporte territorial, asociadas exclusivamente al espacio, para dar cuenta de un conjunto de elementos materiales que también sustentan dichos procesos. En la propuesta que sugerimos, los documentos escritos, los relatos orales y los actos apoyan la idea de una materialidad manejada y semantizada por los actores sociales, de lo cual sobresale que para entender los procesos territoriales

no basta con generar listados interminables de elementos asociados a la cultura material de los grupos humanos, sino historizarlos desde las formas e intenciones en que éstos adquieren sentido para los miembros de una sociedad en un presente inmediato.

Poner atención a tales elementos puede resultar conveniente, en tanto se dé cuenta de la ubicación y consistencia de los mismos desde diferentes aristas, tales como la idea de un resguardo celoso o de una ficción operativa que soslaya mostrarlos en público; sugerir quiénes han creado o dispuesto tales elementos; qué tipo de información contienen; y el carácter que envuelven las nociones de “ancestralidad” o “antigüedad” para connotar prestigio, reglamentación y veracidad alrededor de tales elementos.

Es por ello que, junto a las percepciones valorativas vinculadas a los manantiales y los bancos de mármol, se articulan en diversas maneras los documentos escritos, la arquitectura, los vestigios arqueológicos, los relatos edificantes y las acciones rituales que, en conjunto, tienen la finalidad de tejer la consistencia identitaria de un *nosotros verdadero y correcto*.

D) Espacio-tiempo. Lo anterior recalca el papel de las tradiciones para la vivacidad de la memoria local, y a su vez el carácter argumental que desempeñan éstas para la creación de las glosas territoriales; factores interesantes de los casos reseñados destacan tanto la temporalidad en que se data el origen de tales documentos, rituales e instituciones locales, como la identificación del tipo de personajes o axiomas que se enfatizan en tales elementos. En las glosas territoriales, el posicionamiento ejemplar de determinados elementos materiales para legitimar posesiones, éticas y vocaciones espaciales, se encuentra determinado por la necesidad de idear o resaltar argumentos de verosimilitud; a su vez, dichas cualidades de lo creíble o verdadero se soportan

en simbolizaciones que desarrollan la perspectiva de la *antigüedad* y los *tiempos instauradores* de diferentes órdenes socioculturales a los que se arrojan linajes consanguíneos o de afinidad.

En el estudio de los territorios, una antropología que se pregunta por la memoria debe prever no necesariamente la veracidad del hecho histórico; sino por el contrario se abordan por una parte aquellos procesos de significación sobre el entorno, en tanto que el territorio supone espacio apropiado, pero por otra parte plantea la posibilidad de entender la multiplicidad de interpretaciones de los acontecimientos pretéritos y contemporáneos, a fin de lograr constituirse nociones de realidad o veracidad vinculados al espacio.

Al respecto, qué razón de ser tendría el documento de Sombrerete, que no tiene el estatus de título primordial, o el documento del antiguo patrón en San Ildefonso Tultepec, cuando la política latifundista del siglo XIX hoy es caduca. Más que hablar de anacronismos o ensoñaciones irracionales, y sobretodo evitando constructivismos relativistas, con las significaciones que remodelan a los elementos señalados, asistimos a la vitalidad de la memoria, cuya capacidad de generar operaciones intelectuales permite la construcción tanto de legitimidades como de las dimensiones y escalas de la problemática experimentada por el grupo humano. En este sentido, el estudio de los territorios supone un problema de comunicación que abreva del contexto donde se desenvuelven las relaciones sociales de los grupos involucrados.

Lo anterior nos lleva al último tópico señalado, el de la comprensión de los componentes territoriales desde el binomio ideas-prácticas. Hemos señalado al inicio del trabajo que nuestra posición analítica aboga por una mutua implicación de las ideas y las acciones humanas en la ela-

boración de las nociones de territorio, pero en la casuística etnográfica, ¿qué supone tal contrapeso? En los ejemplos territoriales de los poblados indígenas abordados, por un lado, cuál sería el papel de los bagajes culturales signados por *el costumbre* o la tradición otomí, y, por otro, el de las relaciones sociales, la configuración de polarizaciones y circuitos de fuerzas, así como la injerencia del espacio en tales disposiciones sociales. Hablar de una determinante exclusiva llevaría a acordonar el desenvolvimiento complejo de fenómeno territorial, y dependiendo del caso concentraría un análisis en la trama simbólica o en las relaciones de poder.

Tal y como lo ha explicado Lefebvre (2013 [1974]), apropiación y dominación operan como dos dimensiones inseparables en los procesos territoriales, por lo que ideas y prácticas se superponen junto al espacio, para dar cuenta del perfil semiótico discursivo que deriva del territorio enunciado. Antepasados, documentos antiguos y rituales *arcaicos* asumen contemporaneidad cuando se les brinda la posibilidad de significar y orientar experiencias sociales, es decir, aparecen imbricados en las rugosidades de la interacción humana que asoman asimetrías y estamentos de diversa índole en torno al manejo de la naturaleza. Sólo de esta manera el *decir* y enunciar una noción de territorio, estará ensamblado al *hacer* intencionado del proyecto de vida de los grupos humanos, ambos aspectos operando como fuentes inagotables de la diversidad sociocultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. (1998). Dios como objeto. *Símbolos-cuerpos-materias-palabras*. España: Gedisa.
- Balandier, Georges. (1993). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. España: Gedisa, España.

- Barabas, Alicia. (2004). "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico". En *Alteridades*. México: UAM-I, pp. 105-119.
- _____. (2003). "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas". En Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH.
- Bartolomé, Miguel. (2010). Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina, *RUNA*, (31). Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 9-29.
- _____. (2008). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- _____. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI.
- Bensa, Alban. (2016). *El fin del exotismo. Ensayos de Antropología crítica*. México: Colmich.
- _____. (2015). *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana*. México: FCE.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1991). Teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 4(12). México: Universidad de Colima, pp. 165-204.
- Camarena Ocampo, Mario y Lara Meza, Marina. (2007). *Memoria y oficios en México Siglo XX*. México: Conacyt/UAM/ Universidad de Guanajuato.
- Carmagnani, Marcelo. (2004). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE.
- Crespo, A. y Cervantes, B. (1990). Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro, *Historias*, (24), abril-septiembre. México: Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 87-108.

- Ferro Vidal, L. E. (2005). *La verbalización de lo sagrado. Territorio sagrado ñhõñhõ de Sombrerete, Cadereyta, Querétaro*. México: ENSQ.
- García Ugarte, M. (1989). "Integración política del estado de Querétaro: La lucha por el agua y la tierra, siglo XIX". En Héctor Samperio (coord.), *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, (2), México: UAQ/Centro de Estudios del Agrarismo en México/Gobierno del Estado de Querétaro/Juan Pablos editor.
- _____. (1997). *Génesis del porvenir. Sociedad y política en Querétaro (1913-1940)*. México: FCE/UNAM/Gobierno del Estado de Querétaro.
- Giménez, Gilberto. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Conaculta/ITESO.
- Gómezcésar Hernández, Iván Manuel. (2010). *Para que sepan los que aún no nacen... Construcción de la historia en Milpa Alta*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- González Amaro, María Antonieta. (2015). *El campo semántico de la milpa. Aproximaciones a la memoria biocultural en una comunidad ñãñho del semidesierto queretano* (tesis de maestría). México: Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía.
- _____. (2012). *Aquí no es allá. Migración y desplazamiento lingüístico entre la población otomí del semidesierto queretano. El caso de Sombrerete, Cadereyta* (tesis de licenciatura). México: Universidad Autónoma de Querétaro, Facultad de Filosofía.
- González Amaro, María Antonieta y Rivera Aguilar, Ma. Asucena. (2016). *Informe técnico caso Sombrerete* (documento interno). México: Centro INAH, Querétaro.
- Gutiérrez, Blanca. (2008). "Luchas indígenas y defensa de la tierra en Querétaro durante el Porfiriato. El caso de San Juan Deguedó". En Aurora Castillo y Rosa Martínez (coords.), *Estudios Regionales. La propiedad de la tierra en la conforma-*

ción regional: pasado y presente. México: Gobierno del Estado de Querétaro/Tribunal Superior de Justicia del Estado de Querétaro/Universidad Autónoma de Querétaro.

• Haesbaert da Costa, Rogério. (2011). *El mito de la desterritorialización*. Del 'fin de los territorios' a la multiterritorialidad. México: Siglo XXI.

• Haidar, Rita. (1991). "Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas". En Jorge González y Jesús Galindo (coords.), *Metodología y cultura*. México: Conaculta.

• Jelin, Elizabeth. (2002). *Los trabajos de la memoria*. México: Siglo XXI.

• Jiménez Gómez, J. Ricardo. (2013). *Los pleitos por la tierra entre los indios y los hacendados del partido de Tolimán, Querétaro, 1793-1808*. México: MA Porrúa.

• *Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro* (LDCPCIQ). (2012). México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

• Leach, Edmund. (1985). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en Antropología Social*. Madrid: Siglo XXI.

• Lefebvre, Henri. (2013). *La producción del espacio*. España: Capitán Swing.

• López Bárcenas, Francisco, Avendaño, Juan y Espinosa, Óscar. (2005). *Con la vida en los linderos, violencia y conflictos agrarios en el Ñuú Savi*. México: Centro de Atención y Asesoría a Pueblos Indígenas.

• López, Ricardo. (2014). "San Ildefonso Tultepec". En Alejandro Vázquez y Diego Prieto (coords.), *Los pueblos indígenas del Estado de Querétaro. Compendio monográfico*. México: Universidad Autónoma de Querétaro/CDI.

• _____.(2014b). *Agua, territorio y poder. Análisis de la gestión y manejos diferenciados en torno a los manantiales de San Ildefonso Tultepec, Amealco* (tesis de maestría). México: Universidad Autónoma de Querétaro.

- Mançano Fernandes, Bernardo. (2011). "Territorios, teoría y política". En Georgina Calderón y Efraín León (coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente*. México: ITACA, México.
- Mendoza Muñoz, Jesús. (2006). *La columna de la Independencia en Vizarrón*. México: Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, Serie de Historia, 15.
- Páez Flores, Rosario Gabriela. (2002). *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*, Archivo General de la Nación-México, México, 2002.
- Pérez-Taylor, Rafael. (2006). *Antropologías. Avances en la complejidad humana*. Argentina: SB.
- _____. (1996). *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. México: UNAM/Plaza y Valdés.
- Porto Gonçalves, Carlos. (2009). De saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), pp. 121-136.
- Powell, Philip. (1997). *La guerra chichimeca (1550-1600)*. México: FCE.
- Raffestin, Claude. (2013). *Por una geografía del poder*. México: Colmich.
- Serna Jiménez, Alfonso. (1996). *La migración en la estrategia de la vida rural. Los migrantes y las unidades domésticas de la microrregión San Ildefonso Tultepec, Amealco, Querétaro*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.
- Tortolero, A. (2000). *El agua y su historia. México y sus desafíos hacia el siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- Valverde, A. (2009). Santiago Mexquititlán: Un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII. *Dimensión antropológica*, año 16, vol. 45, INAH, México, 2009.
- Van de Fliert, Lidia. (1988). *El otomí en busca de la vida (ar ñã-ñho hogar nzaki)*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Este libro se terminó de imprimir en el taller de Diseño e Impresiones.
Plaza Manuel Doblado, 24. Col. Centro, San José Iturbide, Gto., en agosto
de 2018. Con un tiraje de 500 ejemplares.