

<https://doi.org/10.15446/mag.v38n2.115485>

TERRITORIO RELACIONAL (TR): UNA PROPUESTA METODOLÓGICA DESDE LA COSMO-ONTO-GONÍA INDÍGENA

RICARDO LOZANO*

Colegio de Postgraduados-Campus Puebla, México

JOSÉ ARTURO MÉNDEZ**

Profesor investigador Titular del Colegio de
Postgraduados-Campus Puebla, México

GUILLERMO PALETA***

Profesor investigador de la Universidad Autónoma de Tlaxcala, México



*ricardo.valtierra@hotmail.com ORCID: [0009-0006-6133-7258](https://orcid.org/0009-0006-6133-7258)

**jamendez@colpos.mx ORCID: [0000-0002-9733-4175](https://orcid.org/0000-0002-9733-4175)

***gpaleta@hotmail.com ORCID: [0000-0003-1160-0741](https://orcid.org/0000-0003-1160-0741)

Artículo de investigación recibido: 18 de septiembre de 2023. Aprobado: 3 de abril de 2024.

Cómo citar este artículo:

Lozano, Ricardo, José Arturo Méndez y Guillermo Paleta. 2024. "Territorio relacional (TR): una propuesta metodológica desde la *cosmo-onto-gonía* indígena". *Maguaré* 38, 2: 119-156. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v38n2.115485>

RESUMEN

En este artículo ofrecemos un análisis desde una perspectiva ontológica sobre el territorio, específicamente entre los tutunakú de Pantepec, México. Nuestra propuesta reexamina al territorio desde una base ontológica, reconociendo sus manifestaciones y su ocurrencia en el espacio vivido, heredado, imaginado y subjetivado. Aportamos la noción de *Territorio Relacional* ($\tau\mathcal{R}$), basada en una *cosmo-onto-gonía* indígena. Desde esta perspectiva podemos analizar interacciones y conflictos territoriales a razón de las relaciones de poder, la desigualdad, los procesos identitarios y el desarrollo. La ontología social y el $\tau\mathcal{R}$ se configuran como esenciales para comprender y promover las perspectivas indígenas en contextos donde impera la desigualdad y se experimentan diversas formas de violencia.

Palabras clave: antropología, espacio, indígenas, ontología, territorio.

RELATIONAL TERRITORY (RT): A METHODOLOGICAL PROPOSAL FROM AN INDIGENOUS COSMO-ONTOLOGICAL GENESIS

ABSTRACT

This article offers an analysis of territory from an ontological perspective, focusing on the Tutunakú of Pantepec, Mexico. Our proposal reexamines the definition of territory from an ontological basis, recognizing its manifestations and its occurrence in the lived, inherited, imagined, and subjectified space. We provide the notion of *Relational Territory* (TR), based on an indigenous Cosmo-onto-gony. From this perspective we can analyze territorial interactions and conflicts due to power relations, inequality, identity processes and development. Social ontology and Relational Territory (RT) are configured as essential to understand and promote indigenous perspectives in contexts where inequality prevails, and various forms of violence are experienced.

Keywords: anthropology, ontology, space, territory, indigenous people.

INTRODUCCIÓN

Para comprender las relaciones socioontológicas del territorio desde una perspectiva indígena, llevamos a cabo trabajo de campo etnográfico pospandemia entre 2021 y 2023 con el pueblo tutunakú de Pantepec, ubicado en la región de la Huasteca poblana, México. Realizamos este trabajo en el marco del proyecto de investigación “*Kachikin, despliegue ontológico de territorio tutunakú en un contexto de controversia: naturaleza y desarrollo en la huasteca poblana*”, financiado a través de la Coordinación de Apoyos a Becarios e Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) de México.

Comenzamos la investigación como un análisis del conflicto socioambiental en torno a la presencia de la extracción de hidrocarburos no convencionales mediante el *fracking*. Buscamos comprender las diferentes posiciones de las personas involucradas en el debate sobre esta actividad. Sin embargo, a medida que avanzaba la investigación, evidenciamos que el territorio en cuestión era mucho más que un simple escenario de conflicto o un resguardo de recursos naturales. Dimos cuenta de que el territorio es concebido como un ente vivo, con una historia propia, una identidad y una realidad particular. Esta nueva perspectiva nos permitió comprender de manera más profunda las relaciones entre los seres humanos y el territorio, y cómo la actividad de *fracking* amenaza no solo los recursos naturales, sino también la forma de vida de las comunidades locales. De este modo, el objetivo de nuestro estudio fue comprender la conceptualización del territorio desde la ontología tutunakú, y analizar las relaciones que se establecen entre los seres humanos y las entidades no-humanas en este contexto.

En este artículo analizamos el territorio tutunakú desde las subjetividades animadas presentes en el espacio social, las cuales son entendidas como entidades con vida y potencialidades propias, tanto humanas como no-humanas. El análisis de datos etnográficos reveló que las subjetividades animadas presentes en el territorio tutunakú incluyen la naturaleza, los ecosistemas, los seres humanos, algunos animales, ciertas plantas como el maíz, los ancestros, cuerpos celestes, así como otros elementos naturales y cotidianos. Estas entidades no-humanas son consideradas como actores con agencia y capacidad de intervenir en el mundo provistas en la

narrativa tutunakú que configuran el criterio de cosmo-onto-gonía y, por lo tanto, son fundamentales para la configuración del territorio relacional. Nuestro estudio contribuye a una mejor comprensión del territorio indígena como una categoría ontológica que trasciende las conceptualizaciones convencionales. A partir de esta investigación, introducimos la noción de territorio relacional (TR) como una alternativa a la concepción antropocéntrica del espacio social. El TR reconoce la existencia y la agencia de las entidades no-humanas en la configuración del territorio, y propone una visión más inclusiva y relacional de este.

METODOLOGÍA

Enmarcamos el presente estudio en un enfoque metodológico dual, que combina el método de “revisión de literatura sistemática” con la investigación etnográfica. El primero se configura como una herramienta analítica fundamental en las ciencias sociales y humanidades, y su aplicación permite desentrañar la complejidad de fenómenos y textos a través de un análisis diacrónico y contextual, con el fin de señalar nuevas direcciones de investigación y contribuir al avance del conocimiento en esa área; mientras que el segundo busca comprender la experiencia vivida del territorio desde la perspectiva del pueblo tutunakú.

En cuanto al análisis crítico, llevamos a cabo una revisión de la literatura sobre el territorio en las ciencias sociales, como la geografía, la sociología y la antropología, además de recientes trabajos etnográficos en la Amazonia y México. Por otro lado, la etnografía se materializa a través de un trabajo de campo con el pueblo tutunakú en Puebla, México. Este proceso incluyó la observación participante de prácticas cotidianas y rituales, entrevistas en profundidad con líderes comunitarios y análisis de documentos históricos y narrativas míticas. La reflexión metodológica se centró en la construcción del concepto de TR, que destaca la relación cultura-naturaleza fundamentada en una cosmo-onto-gonía tutunakú, analizando categorías nativas y relacionándolas con perspectivas teóricas sobre el territorio. Fundamentamos el desarrollo del concepto de territorio relacional en la triangulación de datos obtenidos de ambos métodos. La noción de territorio relacional contribuye con una nueva perspectiva al debate sobre el territorio en las ciencias sociales, profundizando la comprensión de la relación entre humanos y territorio, y abriendo nuevas vías de investigación y acción social. No obstante, reconocemos

la necesidad de más estudios para validar la aplicabilidad del concepto en otros contextos socioculturales. En última instancia, esta metodología ha permitido construir un concepto de territorio relacional teóricamente sólido y empíricamente fundamentado, con el potencial de enriquecer nuestra comprensión de la relación entre los seres humanos y el territorio.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Revisión crítica sobre los estudios del “territorio”

El debate sobre el concepto de territorio ha sido extenso y complejo en el ámbito académico, y ha abarcado diversas disciplinas y enfoques teóricos. Aunque en este artículo no pretendemos una exploración exhaustiva, buscamos señalar la convergencia entre las principales corrientes al resaltar la dimensión humana en la configuración del territorio. Destacamos la influencia recíproca entre la sociedad y su entorno, con los seres humanos ejerciendo un papel preponderante en su definición y concepción, y enfatizamos la agencia humana en la construcción y transformación del espacio. A partir de una ontología social indígena, ofrecemos una visión alternativa del territorio, desligada de la centralidad humana, como una red compleja de entidades existentes, donde los humanos son solo un componente más en la trama de relaciones e interacciones. Esta perspectiva plantea una visión plural y democrática del territorio, y enriquece nuestro entendimiento de la relación entre la sociedad y su entorno territorial.

Es importante considerar que la naturaleza del *espacio* como principio epistemológico, desde una perspectiva tanto sociológica y geográfica como antropológica, exhibe el dinamismo social que formaliza la conceptualización del *territorio*. Este reconocimiento subraya la estrecha relación entre el *espacio* y el *territorio*, y destaca la importancia de abordar ambos conceptos de manera conjunta para lograr una comprensión más profunda y significativa del fenómeno territorial. En este sentido, este balance ofrece una perspectiva fundamental que enriquece nuestra propuesta teórica y analítica del *territorio*.

El territorio en la geografía

Primeramente, consideramos a la geografía como la ciencia que examina diversas manifestaciones espaciales, incluyendo el territorio, en el cual la interacción dinámica entre lo natural y lo social es fundamental (Buzai 2016; Montañez 1999). La configuración del territorio está influenciada por las actividades humanas, las cuales se desarrollan en el entorno físico con el fin de garantizar la subsistencia y se manifiestan a lo largo del tiempo a través de cambios, transformaciones y adaptaciones. Esta relación entre sociedad y naturaleza se caracteriza por su indivisibilidad, como sostiene Milton Santos (1996 citado en Mançano 2009), aunque esta noción no implica una agencia inherente a los elementos naturales en las relaciones sociales.

Doreen Massey (2005) sobre la conceptualización del espacio, argumentando que este no es estático ni neutral, sino que está intrínsecamente vinculado a narrativas históricas y sociales; así, las percepciones y representaciones humanas del espacio no solo reflejan, sino que también influyen en nuestra comprensión y relación con el mundo. Siguiendo con este enfoque de la geografía social, sugerimos la consideración del concepto de “territorio vivido”, el cual se caracteriza por ser un conjunto complejo donde se entrelazan relaciones complementarias, conflictivas, mutuamente dependientes y en constante movimiento (Santos citado en Segrelles 2004). El espacio, en este sentido, sirve como base para la sociedad y la economía, siendo objeto de apropiación y escenario de estrategias y conflictos de interés de los grupos sociales. No se limita únicamente al paisaje visible, ya que los fenómenos y relaciones menos evidentes también son fundamentales para comprender la organización del territorio (Segrelles 2004).

Por otra parte, Rogério Haesbaert (2013) destaca en el análisis territorial la preeminencia de lo social sobre lo natural, señalando la influencia humana sobre el componente natural del territorio como una tendencia generalizada en todos los espacios geográficos. Según Mançano (s.f., citado en Toro 2012), tanto el “territorio” como el “espacio” son inicialmente creaciones de la naturaleza, pero son continuamente transformados por las relaciones sociales. Por lo tanto, el territorio no es simplemente físico, material y objetivo, sino que es una construcción social, cultural, política y económica que se define según los intereses y subjetividades de quienes lo conforman. En este contexto, el concepto

de lugar se entiende como un dominio con un nivel de arraigo y conexión, aunque su identidad sea construida y nunca estática (Escobar 2000, citado en Toro 2012).

Desde la perspectiva de la geografía clásica, el espacio se define como un contenedor físico, neutro y objetivo (Capel 1981), mientras que la geografía radical lo conceptualiza como un producto social, resultado de las relaciones de poder y las estructuras socioeconómicas (Santos 1979). La geografía marxista o crítica subraya la importancia de analizar las desigualdades económicas, políticas y culturales derivadas del conflicto y la utilización del territorio (Harvey 1973, 1975). Este enfoque crítico ha sido fundamental en las investigaciones geográficas, revelando las complejas interacciones que configuran los espacios geográficos y las tensiones entre lo natural y lo social en la construcción y transformación de los territorios, alineándose además con la crítica a la narrativa de la globalización neoliberal (Santos 1993). El espacio geográfico se compone de diversos lugares que albergan grupos sociales y modos de vida específicos. Henri Lefebvre (1974) lo conceptualiza como el escenario de interacción entre individuos y su entorno físico, manifestado en prácticas, representaciones y resistencia.

El territorio en la sociología urbana y rural

Según Fernando Almeida (2003), aunque la sociología no es una ciencia claramente espacial tiene aplicación y utilidad. Desde la perspectiva sociológica, el territorio se considera como contenedor de fenómenos o relaciones sociales (Capel 2016). De este modo, la sociología asume que el territorio es una construcción social que surge de la interacción entre los seres humanos y su entorno natural. De tal manera que el territorio es concebido como un espacio social dinámico, escenario de interacciones, negociaciones y disputas por su control entre diversas personas con distintos capitales, dando lugar a procesos sociales como la construcción del mercado, la gobernanza y la identidad (Martínez 2012). En la sociología urbana, el espacio se estudia como escenario de la vida social, mientras que la teoría de la estructuración lo considera un elemento constitutivo de la sociedad (Wirth 1938; Giddens 1984). Tanto la ecología humana como la sociología han abordado al territorio como el estudio de los espacios transformados por las personas para reproducir su propio ecosistema en la ciudad. Mazurek (2009) afirma

que el estudio del territorio en las ciencias sociales implica la apropiación y la acción social que ha significado y simbolizado de su hábitat. Este hábitat se compone por una diversidad de paisajes que mantienen un valor simbólico que refleja la acción humana en el territorio.

En definitiva, desde la perspectiva sociológica, el abordaje del territorio contempla algunas categorías para considerarlo como una construcción social. Una de ellas se refiere a la praxis de los actores colectivamente organizados y, otra importante a la construcción histórica del territorio, pero incorporado de forma constante al presente.

El territorio en la antropología

Al igual que el enfoque sociológico, la antropología también define el territorio como un producto social. La antropología del espacio se enfoca en la relación entre las personas y el espacio, analizando su percepción, uso y significado (Augé 1992). Las primeras reflexiones antropológicas concebían el territorio como un espacio socializado y culturizado que toma sentido en el campo semántico de la espacialidad (García 1976). Más recientemente, se afirma que el territorio es una significación cultural con implicaciones sociales diversas (Nates 2011). Esta postura resalta el papel de la globalización y el capitalismo, que intervienen en la producción social del espacio y del tiempo como un proceso desigual en la estructura espacial, siendo un proceso histórico de formación, reproducción y transformación de estructuras espaciales. Otros abordajes analizan la presencia e incidencia de los humanos en el espacio, considerándolo como el elemento substancial para comprender e interpretar cualquier realidad, ya sea económica, política o cultural. En este sentido, Ther Ríos (2012) afirma que el territorio es una construcción social y cultural que evoluciona a través del tiempo y está influenciado por las relaciones que los humanos establecen entre sí y con la naturaleza. Desde este enfoque, se considera al territorio como realidad compleja y multifacética que toma en cuenta aspectos políticos y simbólicos, así como dimensiones naturales y geográficas.

En un enfoque adicional, la apropiación cultural de los espacios implica otorgar significado a las experiencias vividas en relación con otros grupos o comunidades, incluyendo aquellos con estilos de vida contrastantes (De Certeau 1996). El territorio se convierte en un “espacio de inscripción” cultural, marcado por la historia, la cultura y el trabajo (Giménez 1996).

En el contexto neoliberal, los territorios y espacios dotan a los individuos de un estatus económico respaldado por un sistema jurídico, que se delimita simbólicamente según las necesidades de quienes los habitan.

A la luz del análisis previo sobre el territorio, y tras la revisión en las disciplinas pertinentes, este se destaca como producto de la interacción social e histórica, refleja los modos de vida locales y se configura como un todo culturalmente simbolizado y socialmente construido, dependiente de la representación social de los seres humanos. Sin embargo, es necesario cuestionar la noción de territorio como una construcción puramente social y cultural que proviene exclusivamente de las personas. La perspectiva ontológica enfatiza la agencia y la existencia de entidades distintas a los humanos, reconociendo que las fuerzas y los procesos sobrenaturales contribuyen a la creación del territorio.

Es importante mencionar que esta perspectiva ontológica, al reconocer la agencia de entidades no-humanas, nos impulsa a reexaminar la relación entre los seres humanos y el territorio. Estas entidades, más allá de supersticiones, son actores que configuran el espacio que habitamos. Tradicionalmente, el antropocentrismo nos sitúa como el centro del universo. La ontología social nos invita a descender de ese pedestal y ser parte de un entramado de relaciones. La agencia no-humana, presente en espíritus, ancestros, deidades o la naturaleza, implica interconexión e interdependencia entre todos los seres. Finalmente, esta reconfiguración ontológica del territorio busca una territorialidad que funde la acción humana con todas las entidades poseedoras de potencial que lo configuran.

Propuesta analítica: el territorio relacional

Diversos estudios de las ciencias sociales han cuestionado estos preceptos epistemológicos del territorio como categoría analítica. Por ejemplo, investigaciones sobre la urbanización indígena como la de Alexiades y Peluso (2016) critican la noción de territorio como un espacio exclusivamente rural o homogéneo. En la Amazonia, la transición del capitalismo generó cambios territoriales significativos, forjando identidades étnicas y territoriales indígenas. Además, la urbanización indígena y el reconocimiento legal de derechos han refutado aquellas nociones estáticas de lo indígena y lo moderno, impugnado identidades arraigadas y generado cambios ontológicos en la percepción de la cultura indígena y su relación con la modernidad urbana (Alexiades y Peluso

2016). La ontología y, por lo tanto lo ontológico, en este estudio lo asumimos como un mecanismo de registro en la medida en que se centra en comprender la naturaleza esencial del territorio y las relaciones interdependientes entre los seres humanos, los elementos naturales, los espacios geográficos y las entidades no-humanas dentro de ese territorio específico. En este sentido, la ontología busca comprender la realidad en un nivel fundamental, reconociendo la diversidad de formas en que diferentes comunidades y culturas construyen y experimentan su entorno y su relación con él.

La interrelación entre desterritorialización y reterritorialización en contextos indígenas también disiente de las percepciones estáticas. La identidad indígena puede florecer en ámbitos urbanos, objetando la limitación a territorios específicos. Incluso, la adaptación de poblaciones indígenas a la globalización a través de estrategias identitarias, combinando tradición con economía de mercado, resalta la dinámica entre la preservación cultural y la agencia indígena en el contexto global (Bruce 2004). Sin embargo, existe una brecha entre las narrativas políticas y la realidad territorial que ignora la conexión vital entre ciudades y territorios ancestrales. Este dilema conceptual requiere reevaluar la importancia de estos territorios en la identidad y subsistencia indígena contemporánea (McSweeney y Jokisch 2015).

De igual forma, diversos autores (Leff 2004; Escobar 2005; Gudynas 2014) han estudiado la adaptabilidad de las sociedades indígenas frente al desarrollo y la importancia de repensar el territorio como relaciones dinámicas y subjetivas, y han destacado la capacidad de las comunidades indígenas para reconfigurar sus relaciones con el territorio a pesar de las presiones externas. Sin embargo, la falta de reconocimiento estatal y las paradojas legales amenazan la protección de estos territorios, y los exponen a presiones económicas (Albert 2004; Echeverri 2004; García 2004). Urge una comunicación efectiva entre entidades estatales y comunidades indígenas para salvaguardar estos espacios llenos de relaciones complejas y su vital importancia tanto para las culturas indígenas como para el medio ambiente.

En el contexto específico de la comunidad tutunakú, ubicada en la región de la Huasteca poblana en México, las relaciones de poder están fuertemente influenciadas por la estructura epistemológica occidental a partir de la dinámica de explotación económica que existe con la

empresa paraestatal Pemex y subsidiarios, pero además por prácticas productivas de grupos mestizos como la ganadería extensiva. La etnografía nos permite observar cómo estas relaciones de poder se manifiestan en la vida cotidiana de las personas, y cómo impactan su acceso al territorio, a los recursos naturales y a la toma de decisiones. En este sentido, nuestro corpus teórico-metodológico, basado en la antropología del territorio en consonancia con las nuevas propuestas del “giro ontológico” en la antropología contemporánea y los estudios culturales, plantea que el TR no “se construye”, sino que “se interviene” y “se experimenta” por todas las subjetividades que lo conforman, trasciende la noción exclusivamente humana y revela una constitución de lo no-humano. La producción y certeza del conocimiento del mundo tiene su origen en lo “racional”. Esta visión ha establecido un sistema clasificatorio basado en una realidad unívoca y vigente, y lo que existe, en última instancia, es una diversidad de interpretaciones de esa realidad, consideradas además como erróneas. Como resultado, estos sistemas clasificatorios ignoran otras realidades o mundos cuyas explicaciones no se basan en oposiciones binarias, tales como el binomio Naturaleza-Cultura provisto en el territorio.

La superación de la dicotomía naturaleza-cultura implica un cambio fundamental en la forma en que concebimos la relación entre los seres humanos y su entorno. Las teorías no dualistas podrían remodelar nuestra comprensión de temas como la ecología, la identidad y la psicología. Braidotti (2015) problematiza la definición misma de “lo humano” como condición y la superación de dualismos, hasta la reevaluación de la acción política en la era poshumana, la crítica al capitalismo y tecnología, y la reformulación de las ciencias humanas, instando a una revisión esencial de nuestras teorías éticas, políticas y metodológicas en el contexto de los desafíos contemporáneos. Esto ha generado nuevas tendencias teóricas como el perspectivismo amerindio, el multinaturalismo o el poshumanismo, que cuestionan la justificación antropocéntrica de la modernidad, y que están transformando las bases filosóficas y éticas de diversos campos de estudio.

Los trabajos realizados en la Amazonia han desempeñado un papel fundamental en la configuración del programa de investigación científica del giro ontológico, que se ha convertido en un enfoque influyente en la antropología contemporánea. Este enfoque, al cuestionar las suposiciones antropocéntricas y binarias sobre la realidad, ha permitido

una reconsideración profunda de los estudios sobre los pueblos nativos. En el caso de México, el giro ontológico emerge como una perspectiva de análisis aplicable y fructífera en los estudios sobre el indigenismo, que ofrece nuevas herramientas conceptuales y metodológicas para comprender las complejas relaciones entre los pueblos originarios y sus entornos socioculturales. El giro ontológico se ha centrado en desarrollar teorías del animismo y considera aspectos como sueños, enfermedades y curaciones como relaciones entre modalidades de ser y existir (Kohn 2013; Descola 2012; Scott 2013; Holbraad 2012), así como el orden cosmológico a partir de sistemas políticos y decisiones (De la Cadena 2010; De la Cadena y Legoas 2012; Blaser 2009; Escobar 2013, 2015). Este “giro” se ha realizado en distintos campos de trabajos emergentes como una necesidad de superar el antropocentrismo colonial que ha caracterizado a la epistemología occidental eurocéntrica y, por lo tanto, a la ciencia. Estas perspectivas teórico-metodológicas comparten críticas, como el énfasis excesivo en la idea del “Antropoceno” y la necesidad de trascender el enfoque centrado exclusivamente en el ser humano. Además, promueven nuevas corrientes como la ontología orientada a objetos (Harman 2018), el materialismo especulativo (Meillassoux 2015), el nuevo realismo o la teoría del ensamblaje (De Landa 2016) y el posthumanismo (Haraway 1995; Braidotti 2015). Este enfoque es oportuno y necesario en el estudio del territorio, ya que permite una transición que va de la interpretación hacia un terreno de la reflexión, la conceptualización y la experimentación (Holbraad 2014).

En el TR, como enfoque espacial, convergen diversos “actantes”, según la terminología de Bruno Latour (1999; 2004), que pueden ser agentes, personas, o bien, entidades o seres, humanos y no-humanos. Estos actores se correlacionan y generan multiplicidades, agenciamientos o ensamblajes que darían forma y armonizarían el territorio. En este sentido, Tsing (2005), pionera en la etnografía multiespecie, controvierete el antropocentrismo, explorando los impactos de la globalización en comunidades marginadas y revelando que la coexistencia entre humanos y no-humanos puede dar lugar a nuevas formas de cultura. Por consiguiente, las ontologías colectivas se basan en relaciones con entidades no-humanas, rebatiendo las ideas occidentales sobre la individualidad; en donde el *animismo* no es una creencia, sino una forma de conocer y relacionarse con el

mundo, basada en la interdependencia entre humanos y no-humanos (Bird-David 1999).

Ello exige replantear la noción de “realidad social” tanto teórica como metodológicamente, y reconsiderar la comprensión del territorio como parte de una realidad más amplia y compleja. Es así como lo ontológico, desde la propuesta antropológica, no se ocupa de aquello que “realmente” existe en el mundo, como buscando una “verdad” única o “verdades” relativas que se acerquen a la naturaleza y existencia trascendental de las cosas u objetos. Más bien, busca reconocer que todo existente adquiere legitimidad en la medida en que es parte de una sociabilidad que sustenta una realidad específica o a “un mundo” particular, de acuerdo con el planteamiento de Eduardo Viveiros de Castro (2010).

En esta perspectiva, la cultura no es una “cosa” objetiva, sino una relación productiva o la producción situada de una relación, tal como lo sostiene Roy Wagner (2019). La cultura se inventa en la interacción entre individuos y grupos, en lugar de ser un sistema de símbolos o una cantidad limitada de objetos producidos por los humanos (Wagner 2019), en donde el conocimiento humano está arraigado en el cuerpo y en el entorno, y se construye a través de la experiencia práctica (Ingold 2011).

El estudio del territorio desde este enfoque ontológico ofrece discusiones fértiles. Si en el territorio hubiera la ausencia de *lo humano*, la *naturaleza* continuaría su existencia porque no depende de la construcción cognitiva de los *seres humanos*, no es una representación mental, ni simbólica sino un “acto” mismo de entidades anímicas que son consideradas como seres no-humanos primigenios que dieron orden al mundo. Nuestra propuesta del TR considera la producción etnográfica reciente en América del Sur y México (Hernández 2018) desde una perspectiva ontológica. Estos estudios son fundamentales para comprender la realidad de las comunidades indígenas, debido a que se centran en las disputas por los recursos naturales, la planificación territorial estatal y los problemas socioambientales. Algunos ejemplos notables incluyen las comunidades *qom* del Gran Chaco de Argentina (Robledo 2020) y sociedades amazónicas, los *pueblos yshiro* y *yakye axa* de Paraguay (Basilio Sao 2017) y las comunidades *rarámuri* y *wixaritari* en México (Neurath 2018; Liffman 2017). Para comprender estos procesos contenciosos sobre los “recursos naturales”, se requiere un enfoque multinaturalista y cosmopolítico (Stengers 2010). Los estudios citados

aquí ofrecen una valiosa contribución al análisis de los conflictos ambientales desde una perspectiva ontológica. Aportan una comprensión más profunda de las diferentes realidades y relaciones con la naturaleza que están en juego, y de las experiencias de las comunidades afectadas por estos conflictos. Por ende, estos conflictos ontológicos engloban dos perspectivas inconmensurables: el naturalismo científico y el animismo indígena. A través de estos estudios antropológicos sabemos que las prácticas de los pueblos indígenas no se limitan a lo meramente simbólico, sino que también reconocen la existencia de otras entidades y realidades que influyen en la creación de la naturaleza.

Es importante señalar que la antropología en México tiene una larga tradición de estudios etnográficos que revelan las formas particulares de vida de las comunidades indígenas, aunque no siempre desde una perspectiva ontológica. Estos estudios van desde mediados del siglo XIX hasta la segunda mitad del siglo XX, y han utilizado términos como *Mesoamérica* y *cosmovisión*, ambos con fines metodológicos para producir conocimiento de las lenguas indígenas o políticas de integración indigenista en el país. Estos términos han generado debates en los últimos años. Por un lado, el mapeo de Mesoamérica ha sido cuestionado por ser una creación arbitraria de una región cultural por el nacionalismo del siglo XIX (Jáuregui 2008; Pitarch 2020). Y, por otra parte, se critica el paradigma de la cosmovisión por atribuir unidad y coherencia a sistemas culturales indígenas, proponiendo reconocer las diferencias y cambios en sistemas de conocimientos y prácticas (Navarrete 2018; Kruell 2021).

Las investigaciones etnográficas sobre la organización del mundo indígena siguen siendo fructíferas; por ejemplo, en la selva lacandona (Balsanelli 2018) muestra cómo entes no-humanos habitan entre los *jach winik*, además, se ha investigado la influencia intrusiva de la minería a cielo abierto en las montañas que forman parte del *cosmopaisaje masewal* en la Sierra Norte de Puebla (Questa 2018). O, en la Amazonia, las comunidades Yagua, Huaorani y Yaminawa amplían las concepciones tradicionales de parentesco y territorio al incluir a todas las especies en sus redes sociales y reconocer a otros seres como sujetos legítimos en derechos consuetudinarios (Chaumeil y Chaumeil 2004; Rival 2004; Calavia 2004). Esta visión integral rompe la dicotomía naturaleza-sociedad, otorga subjetividad a los elementos y desafía la objetividad espacial. Estudios en pueblos como los Candoshi y Tsachila revelan

la dinamicidad del territorio, su interacción constante y su naturaleza subjetiva (Surrallés 2004; Ventura 2004). Estos enfoques desdibujan la percepción convencional de un espacio estático, presentándolo, en cambio, como un sistema de conexiones entre culturas, ecosistemas y cosmos.

Otros casos evidencian que la interrelación esencial entre territorio, identidad y organización social de los fééneminaa en la Amazonia colombiana se manifiesta en la gestión del espacio, entrelaza rituales y mitos con su concepción territorial. Los clanes Chuumójo y Killéymjo destacan la íntima conexión entre identidad y naturaleza, mediante la adaptabilidad y transmisión intergeneracional. Estos relatos revelan la resistencia, movilidad y adaptación de comunidades amazónicas, enriquecen la comprensión antropológica de dinámicas sociales y adaptaciones regionales (Ancianos del Pueblo fééneminaa 2016). Por su parte, Santos (2013) destaca que los tikuna conciben el territorio como un organismo vivo, interconectado con todos los seres vivos. La analogía del territorio como organismo vivo refuerza la interdependencia entre humanos, espacio geográfico y entidades naturales. El poder de palabras y acciones enfatiza la responsabilidad ética en la interacción con el entorno. El concepto “Pora” evidencia la fuerza vital y su impacto en salud física, preservación cultural y social.

Finalmente, investigaciones sobre la maloca, una casa comunal entre poblaciones amazónicas, observan que el espacio de la maloca entre las comunidades indígenas no solo es físico, sino un núcleo que amalgama recursos naturales, saberes compartidos y relaciones sociales (Franky 2000; Letuama 2000). Esta estructura es el epicentro de gobernanza y relaciones en la región, trasciende su función como casa comunal. La gestión del territorio para estas comunidades implica la gestión de su mundo construido y sus interacciones en él (Echeverri 2000; Franky y Mahecha 2000). Este enfoque recalca que el ordenamiento territorial es un proceso social que requiere comprensión de complejas relaciones en este espacio compartido (Fundación Caía Amazonas 2000). Estos planteamientos resaltan la relevancia de la maloca como un vínculo multifuncional y la necesidad de un enfoque integral y participativo en la gestión territorial. De acuerdo con Franky

(2004), las lógicas territoriales indígenas fusionan mitos, lo natural y lo cultural, configuran el territorio como un espacio humanizado, y revelan una profunda relación entre espacio, tiempo, seres cósmicos y humanos. Estas perspectivas socioespaciales evidencian la complejidad de la gestión territorial indígena, muestran la interdependencia entre el territorio étnico, la maloca y elementos cósmicos, ofrecen así nuevas formas de comprender sus sociedades y su conexión con el entorno.

Nuestra propuesta analítica se consolidó al realizar investigación etnográfica y trabajo de campo entre los *tutunakú* de Pantepec, una región de la Huasteca poblana, cuyo propósito de investigación fue comprender la ontología *tutunakú* y su papel en la defensa del territorio frente a las actividades extractivas y ganaderas, mediante el modelo TR. En este territorio, las comunidades indígenas continúan bajo la presión de las actividades de extracción de hidrocarburos convencionales y no convencionales apoyadas por el Estado, así como las actividades ganaderas de grupos mestizos. En este contexto, la ontología *tutunakú* se basa en las intersecciones y conexiones entre distintas entidades, como animales, plantas, ancestros y cuerpos celestes, definiendo relaciones convergentes indefinidamente. En los casos del *maíz*, el *agua*, el *viento* y la *tierra* no son simplemente recursos naturales o fenómenos atmosféricos; son entidades con vida y potencialidades propias. Estos elementos son considerados parte integral del orden o la estructura fundamental de su territorio, y sufren las repercusiones de actividades que contradicen este orden.

Una de las principales travesías en los territorios habitados por estos grupos indígenas es el conflicto ontológico. Mario Blaser (2013b) define el conflicto ontológico como una disputa arraigada en diferencias fundamentales en las percepciones de la realidad e identidad entre individuos o grupos sociales. En contextos ambientales, resalta la importancia de entender estas discrepancias en la resolución de conflictos culturales. Este conflicto surge debido a la concepción epistemológica de la realidad basada en la acumulación, mercantilización y ganancia antropocéntrica, que sustenta la ontología del Estado y los grupos no indígenas o mestizos en las sociedades modernas, urbanas e industriales.

Para abordar estas realidades indígenas desde la perspectiva de las comunidades *tutunakú*, surge la propuesta del TR. Este enfoque se fun-

damenta en la interconexión de diferentes aspectos de la realidad, considerando la manera en que las comunidades indígenas perciben y relacionan entre sí diversas entidades en el mundo; un mundo que es diferenciado por sus *repertorios epistemoculturales* constituidos a partir de toda clase de existentes que no son estáticos, sino que devienen en múltiples agenciamientos y son indispensables para su sostenimiento. El *repertorio epistemocultural* se refiere a una gama diversa de conocimientos, narrativas, prácticas y expresiones culturales presentes dentro de un TR. Este repertorio no solo abarca experiencias y conocimientos humanos, sino que también reconoce la interconexión y reciprocidad entre entidades humanas y no-humanas. Implica diversas formas de entender y experimentar la realidad, que pueden ser divergentes o incluso parecer contradictorias. El repertorio comprende conocimientos sobre los ecosistemas del territorio, técnicas y prácticas agrícolas, formas de organización social y política, así como concepciones sobre la salud y la enfermedad. Estos elementos son esenciales para la vida cotidiana de las comunidades indígenas y reflejan su profunda conexión con su entorno.

El TR es un modelo analítico espacial en contextos indígenas, que se aproxima teórica-metodológicamente en consideración de una ruptura epistemológica del territorio y plantea que no puede considerarse bajo una relación sujeto-objeto (cultura-naturaleza), sino en una correlación sujeto-sujeto. El TR cuestiona la primacía de la epistemología sobre la ontología, al considerar que la reflexión sobre el *ser* no debería estar supeditada a la reflexión sobre el conocimiento. Esta perspectiva se basa en la crítica al dualismo que separa al observador del observado. En cambio, el TR propone una ontología relacional, en la que lo humano y lo no-humano están en constante interacción. Este tejido conceptual surge a partir de una síntesis de los conocimientos etnográficos adquiridos durante nuestro trabajo de campo y el diálogo con la comunidad, así como de las reflexiones teóricas sobre la ontología y el territorio indígena.

El TR, en el contexto cultural tutunakú, tiene su fundamento en lo que hemos denominado *cosmo-onto-gonía* como argumento ontológico, entendido en su sentido etimológico *Kósmos*: mundo; *Ontos*: ser; y *Gonía*: cualidad del origen, es decir, como el *origen de los seres en el mundo*. La *cosmo-onto-gonía* puede definirse como la experiencia de que todos los seres, humanos y no-humanos, comparten un origen común. Esta

experiencia se basa en el animismo, que es la experiencia de que todos los seres tienen un espíritu o alma. En suma, este término engloba las nociones fundamentales sobre el origen, la existencia y la interrelación de los seres en el mundo, considerando tanto a los seres humanos como a los no-humanos.

En el primer horizonte, el ontológico, se definen las nociones de cultura y naturaleza y no existe distinción entre ambas y, por lo tanto, todo *ser* es existente, sin que se establezca una jerarquía inherente basada en categorías predefinidas de humano y no-humano. En este horizonte se origina el mundo, dado que lo humano y no-humano comparten una condición de animismo lo que permite esa relación sujeto-sujeto. En el segundo horizonte interpretativo, se encuentra el epistemológico, que conceptualiza a toda entidad anímica y ancestros que definen su relacionalidad a partir de sus capacidades de agenciamiento y ensamblaje para producir el territorio. En el modelo TR, lo ontológico y lo epistemológico se complementan en lugar de suplantarse mutuamente. Lo ontológico se refiere a la naturaleza fundamental de la realidad y las relaciones dentro de ella, mientras que lo epistemológico aborda el conocimiento y cómo se adquiere. Lo ontológico proporciona una base para comprender diversas formas de conocimiento, como el científico y el tradicional. En el contexto de la realidad *tutunakú*, lo ontológico profundiza nuestra comprensión del territorio y las relaciones de la comunidad con él, incluyendo conexiones con ancestros y entidades anímicas.

Finalmente, el tercer horizonte corresponde al análisis sociológico, que es el ámbito de lo sociocultural, en donde prolifera la relacionalidad del territorio comenzando con prácticas propias de la cotidianidad como la reciprocidad, la oralidad y la ritualidad en esos ensamblajes y en relación con lo que se considera patrimonio natural. En este último horizonte se manifiesta el *repertorio epistemocultural*, el cual puede ser metodológicamente útil para quien investiga, permitirle acceder a la fluidez ontológica y comprender el territorio relacional.

Este acceso se debe dar a partir de una *traducción cultural*, la cual implica asumir que existe una *equivocación*, y la comunicación entre investigadores, en colaboración con los actores sociales, debe ocurrir a través de las diferencias y no por la univocidad entre hablantes y oyentes (Viveiros de Castro 2004). Por ello hay que evitar el falso método de la

propuesta clásica de la traducción, que degrada la distribución del mundo indígena en metáforas. Entonces, la traducción no trata de encontrar similitudes, sino de crear y conectar diferencias entre culturas. Para los tutunakú de Pantepec, *territorio y naturaleza* se entrelazan de forma coherente a través de una variedad de seres que participan en prácticas rituales y están presentes en la interacción cotidiana y sus formas enunciativas. Esta interconexión demuestra la íntima relación entre todas las cosas y asegura la preservación y el equilibrio del territorio. El principio ontológico básico del *espíritu*, conocido como *Líkstakni* en *tutunakú*, está en el centro de esta red de relaciones. Aunque no existe una traducción literal para este término, *Líkstakni* es una idea crítica que establece una conexión esencial entre las personas y su entorno, a nivel tanto individual como colectivo. Además, el *Líkstakni* es la fuerza impulsora detrás de la existencia misma y reconoce que todos los seres, ya sean humanos, animales, plantas o espíritus, tienen una esencia vital y son un componente importante en la relacionalidad del territorio.

A continuación, expondremos de manera concisa una práctica ritual de comunicación y reciprocidad con los antepasados y los “dueños del mundo” tutunakú. Estos seres se ven afectados por actividades extractivas y la violencia asociada a un ámbito no indígena. La información fue recolectada durante un trabajo de campo entre 2021 y 2023. Esta descripción ofrece una evidencia empírica que respalda la explicación teórica propuesta.

Los tutunakú de Pantepec son una comunidad que reside en la región montañosa de la Sierra Norte de Puebla, ubicada en el altiplano central de México. Este grupo forma parte de una demarcación cultural más amplia conocida como la Huasteca, que incluye territorios tanto del centro de Veracruz como del norte de Puebla. A pesar de esta pertenencia cultural extendida, las comunidades tutunakú de Pantepec se consideran parte integral de la huasteca poblana. A lo largo de su historia han mantenido una resistencia notable frente a la asimilación cultural, preservando con determinación su identidad distintiva. La unidad y el apoyo mutuo dentro de la familia continúan siendo los pilares fundamentales de su organización social, que se destaca por su sólida cohesión (INPI 2019).

Para los tutunakú de Pantepec, “el Costumbre” es una práctica ritual que se lleva a cabo en diferentes etapas de la vida. “El Costumbre” contempla la alimentación de las fuerzas del cosmos, pasando por la

conformación de la *estrella* que es el destino y propósito de vida para cada uno de los tutunakú. Además, es un medio de comunicación con los espíritus de los ancestros y los muertos, además de intercambiar con la siembra, el agua y la tierra. También es el reflejo de la multiplicidad de roles y responsabilidades dentro de la comunidad. Definitivamente, “el Costumbre” es una expresión de la realidad tutunakú, que entiende el mundo como un sistema interconectado de elementos humanos y no-humanos, todos ellos con un papel importante en el equilibrio del cosmos. La riqueza de esta comunidad trasciende más allá de lo material; reside en su identidad, en sus acciones ya sean prácticas o cognitivas, y en la interacción con su entorno natural. Este grupo humano vive en afinidad con la naturaleza, creando un tejido único de prácticas y saberes transmitidos de generación en generación.

La concepción de “el Costumbre” va más allá de una tradición folclórica. Para los tutunakú de Pantepec, “el Costumbre” es la conexión con los “dueños del mundo”, entidades como *Seleman*, la sirena del agua, dueña de los manantiales y ríos; *Akgtsini*, dueño de la lluvia y el agua; *Uni*, dueño del viento; y *Xamalana Kuxi*, dueño del maíz, quien ha permitido la creación y reproducción de la vida. Estos seres no-humanos no solo proveen recursos, sino que también imponen una responsabilidad: hacer uso de lo necesario para subsistir, en lugar de hacerlo por mero pasatiempo. Estos dueños favorecen los recursos naturales y garantizan su abundancia.

“El Costumbre” se desenvuelve en el entorno doméstico de la persona solicitante; demuestra así un vínculo íntimo entre la práctica ritual y el espacio habitacional. “El Costumbre” no solo es accesible para cualquier miembro de la comunidad, sino que también involucra a los curanderos iniciados, quienes pueden requerir la renovación de su “*don*” o habilidad otorgada desde su nacimiento por los ancestros, llevando a otro curandero a ejecutar el ritual en su nombre, lo que destaca la importancia de la transmisión y legitimación de habilidades como sanadores dentro de la comunidad.

“El Costumbre” tutunakú de Pantepec abarca una diversidad de prácticas con relevancia en distintos aspectos de la vida. Por ejemplo, se emplea en la agricultura, destacando *Xamalana Kuxi*, conocido como *Tawilate*. Otro aspecto se centra en los rituales dedicados a los muertos, distinguiéndose de los funerarios y denominados *Tojomajat*. Asimismo, realizan

Costumbre para expresar gratitud y reconocimiento a los lugares que han sido hogar de las familias durante un largo tiempo, conocido como “apagar la lumbre”. También se destinan prácticas para la conformación de la estrella de los curanderos, denominadas *Tamakoxamixín*. En este contexto, exploraremos “el Costumbre” del *Tamakoxamixín*, presenciado en trabajo de campo, el cual se compone de una serie de acciones y elementos que, en conjunto, buscan reordenar el cuerpo y el espíritu de los curanderos iniciados, reconectarlos con su origen y con las entidades anímicas no-humanas, y mantener el ciclo vital. A continuación lo describimos.

El ritual comienza con el “desenredo”, una práctica que busca liberar al individuo de ataduras anímicas adversas que puedan tener los cuerpos de los asistentes. Posteriormente, se coloca un cajón de madera en el centro del espacio ritual, que será un puente de conexión con el origen y el sustento del mundo. Frente al cajón se pone una mesa, detrás de la cual está el altar, ambas son el espacio de comunicación con las entidades espirituales.

A continuación, quienes participan dan paso a la colocación de las primeras ofrendas. Sobre la mesa ubican una ofrenda de flores, velas, incienso y otros elementos como un acto de agradecimiento y respeto hacia las entidades espirituales. Seguidamente, los participantes, específicamente mujeres que se han ocupado de la realización de la comida ritual, circulan por la mesa llevando cajetes con brasas encendidas, purificando su cuerpo y espíritu y conectándose con el fuego como elemento vital.

La curandera reza y enciende un cajete con copal, purifica el espacio ritual y se comunica con las entidades espirituales. Los participantes, como el curandero y el iniciado, se colocan alrededor de la mesa cerca del altar y deslizan sus brazos contrapuestos en forma ascendente y descendente, permitiendo el flujo de la energía vital y la conexión con los ancestros. Seguidamente, realizan otras ofrendas, como comida y bebida, como un acto de reciprocidad con las entidades espirituales y una forma de pedir su protección y guía.

La culminación del ritual se presenta cerca del amanecer. Se lleva a cabo un sacrificio ritual a través de animales como pueden ser pollos y guajolotes o un cerdo, dependiendo de “el Costumbre” que implica mayor grado de consagración y conocimiento del iniciado; la sangre

es una ofrenda de vida a las entidades anímicas humanas y no-humanas presentes como la tierra, las semillas y los ancestros.

La duración de “el Costumbre” no es fija, varía significativamente dependiendo de su naturaleza y propósito, pudiendo extenderse desde unos pocos días, que pueden ser dos días, hasta periodos más extensos, que van de los 15 a 20 días, como en el caso del *tawilate* que es “el Costumbre” más prolongado dedicado al maíz. Esta variabilidad temporal se ajusta de acuerdo con las necesidades rituales y propósitos específicos de cada ceremonia, lo que revela la flexibilidad y adaptabilidad de estas prácticas en el contexto de la vida comunitaria.

La noción de *Likstakni*, como parte integral del cuerpo y presencia inmersa en el pensamiento, amplía la comprensión sobre las dinámicas rituales y cognitivas de los tutunakú. El *Likstakni* implica una comprensión del cuerpo no solo como un ente físico, sino también como un receptor y canal de entendimiento con los “dueños del mundo”. De tal manera que, a partir de los elementos ofrecidos y la interacción, “el Costumbre” sugiere una distinción entre lo simbólico y lo funcional en la práctica ritual. Para los tutunakú de Pantepec, tanto las ofrendas como “el Costumbre” no son una representación o hechos simbólicos, sino un acto de conexión, es decir, la interacción real con elementos, dueños y ancestros durante el ritual, siendo una acción más pragmática y directa.

La interacción durante “el Costumbre” proporciona una ventana para comprender la complejidad del orden de existencia tutunakú. La relación entre lo ofrendado y la interacción efectiva durante “el Costumbre”, junto con el concepto del *Likstakni*, subrayan la relevancia crucial de esta práctica ritual de la comunidad. Este enfoque destaca la función vital y operativa de la ofrenda en la interacción con entidades sobrenaturales y la sostenibilidad del cosmos.

Habría que diferenciar de “el Costumbre” aquellas ofrendas efectuadas en los lugares que son el hábitat de los distintos “dueños del mundo” como ríos, manantiales o tierras de cultivo. Los actos rituales de ofrenda se llevan a cabo directamente en la naturaleza, estableciendo una relación íntima entre el rito y los espacios que se consideran la morada de estas entidades. Los relatos de los abuelos de Pantepec sobre eventos como las tormentas, por ejemplo, del huracán *Grace* de 2021 que impactó en la sierra Norte de Puebla, resaltan la importancia de los diálogos con los antepasados

y los “dueños del mundo”. En lugar de recurrir a divinidades cristianas, buscan la armonía con estas entidades para mitigar el impacto de los desastres naturales en las cosechas y en la vida misma. La comunicación con los “dueños del mundo” comienza con una ofrenda de chocolate, pan, refino, sangre de animales y, en ocasiones, cigarros, lo cual añade un componente práctico pero ritual a las interacciones de la comunidad tutunakú de Pantepec con los “dueños del mundo”.

Para los tutunakú, los “dueños del mundo” deben ser respetados y honrados. Por eso, durante “el Costumbre”, los curanderos se dirigen a ellos para pedirles su protección y ayuda. La relación con los “dueños del mundo” muestra cómo las comunidades indígenas no solo reconocen, sino que también interactúan con entidades no-humanas. Como hemos dicho, estas entidades no solo proveen recursos, sino que también imponen responsabilidades y establecen límites en el uso de los recursos naturales. Esta relación trasciende lo meramente utilitario y se arraiga en un profundo respeto por la naturaleza, y en la reciprocidad y la armonía en la interacción con el entorno.

Por otra parte, los curanderos desempeñan un rol significativo al realizar “Costumbres grandes”, ofrendas ceremoniales que validan su papel como sanadores, a esto se le llama *conformar la estrella*. Una parte de estos rituales se dirige a los antepasados y los “dueños del mundo”, elementos fundamentales para sostener la vida en la comunidad. Por ello, la lengua se erige como un pilar esencial, que permite comunicarse con los distintos elementos del cosmos. Durante las ceremonias, los curanderos se comunican con los antepasados y los seres que les transmitieron su conocimiento. La pérdida progresiva de la lengua trae consigo un cambio en estas interacciones, donde las referencias a entidades judeocristianas se entremezclan con las ancestrales. La lengua tutunakú no solo es un medio de comunicación, es el vehículo que permite acceder a los sueños reveladores. Quienes no dominan el idioma pueden experimentar sus sueños en español, aunque con matices distintos, adaptados a sus interlocutores.

La ofrenda es parte de una ritualidad específica mediante la cual los curanderos buscan establecer una conexión o diálogo con los “dueños del mundo”. Este acto ritual no solo involucra elementos materiales, sino que implica una acción concreta de comunicación y respeto hacia estas entidades. La variedad de elementos ofrecidos en la ofrenda sugiere

una adaptabilidad en la práctica ritual. Esta variabilidad se ajusta a las particularidades de cada “dueño”, sugiriendo un protocolo específico para interactuar con diferentes entidades no-humanas. Así, la acción de ofrecer esta combinación de elementos materiales puede considerarse un medio de intercambio y reciprocidad entre los curanderos y los “dueños del mundo”. Este intercambio trasciende las barreras culturales convencionales y se convierte en una forma de comunicación más allá de lo meramente humano. Por consiguiente, la ofrenda actúa como un canal de comunicación multidimensional que rebasa lo tangible, la cual no solo involucra elementos físicos, sino que implica una conexión metafísica con entidades no-humanas.

“El Costumbre” tutunakú de Pantepec se integra perfectamente en la perspectiva ontológica del territorio relacional. Dentro de las posibilidades, “el Costumbre” se lleva a cabo en diferentes espacios, tanto en el ámbito doméstico como en los lugares donde habitan ciertos elementos de la naturaleza como despliegue de las dinámicas comunitarias y rituales. Esto demuestra que la territorialidad tutunakú no se define por límites físicos, sino por las relaciones que se establecen entre los seres humanos y los seres no-humanos en diferentes espacios. En este contexto ritual, se reconoce y realiza la interconexión entre lo humano y lo no-humano, que incluye a los “dueños del mundo” y a otras entidades anímicas. A través de las prácticas rituales, como la conformación de la estrella de los curanderos, se establece una comunicación activa con estas entidades no-humanas. El ritual no se limita a una mera representación simbólica, sino que implica una interacción real y práctica con los elementos del cosmos, el mundo y con los “dueños del mundo”. Esto se evidencia en las ofrendas, que se consideran actos de mutualidad entre las subjetividades que habitan el territorio. La noción de *Likstakni* es la conexión esencial entre las personas y su entorno; refuerza la importancia de estas interacciones rituales para mantener el mundo y preservar la unidad en la comunidad. Los curanderos, como mediadores entre lo humano y lo no-humano, desempeñan un papel crucial en la realización de estos rituales y en la transmisión de conocimientos ancestrales. Esto evidencia que los tutunakú reconocen la interdependencia que existe entre los seres humanos y la naturaleza. En definitiva, el ritual “el Costumbre” es una expresión de la territorialidad relacional de los tutunakú. El modelo analítico del territorio relacional permite explicar

“el Costumbre” tutunakú como un conjunto de prácticas que configuran un espacio social y cultural compartido. Este espacio se caracteriza por la interrelación entre los elementos del cosmos, los espíritus, los ancestros, los antepasados, los muertos, la naturaleza y la comunidad.

En el horizonte ontológico, “el Costumbre” de la comunidad tutunakú de Pantepec revela una realidad en la que lo humano y lo no-humano están intrínsecamente relacionados. Los “dueños del mundo”, como *Seleman*, *Akgtisini*, *Uni* y *Xamalana Kuxi*, son entidades anímicas que habitan en la naturaleza y juegan un papel fundamental en el equilibrio del cosmos. Estos seres fueron dotados de *Likstakni* antes incluso del nacimiento del Sol, lo que les confirió su corporeidad y apariencia actual, aquí se hace presente el principio de *cosmo-ontogonía*. En este contexto, es relevante agregar que no solo los “dueños del mundo” poseen *Likstakni*, sino que muchas de las “cosas” de uso cotidiano en los espacios domésticos, de trabajo y en la labranza de la tierra también lo contienen. Estas entidades, tanto las que son parte de la naturaleza como las que son comunes en la vida diaria, pueden ser beneficiosas o incluso potencialmente dañinas. Es importante señalar que el desequilibrio en el orden cósmico puede ocurrir cuando el sol se oscurezca o extinga, lo que llegaría a ser una inversión en el ciclo natural. En este contexto, se puede desencadenar un impacto en estas entidades que poseen *Likstakni*, lo que podría llevar a consecuencias negativas, ya sea en la vida cotidiana o en la relación con la naturaleza.

Los tutunakú reconocen y respetan a los “dueños del mundo”, y establecen relaciones recíprocas con ellos a través de rituales como “el Costumbre”. En este horizonte, el territorio se entiende como un espacio interconectado, en el que los seres humanos, los no-humanos y el entorno natural están en constante interacción. “El Costumbre” es una expresión de esta interconexión, ya que permite a los tutunakú establecer relaciones con los “dueños del mundo” y con la naturaleza en general.

En el horizonte epistemológico, “el Costumbre” revela la agencia de los seres no-humanos. Los “dueños del mundo” no son simplemente recursos u objetos pasivos, sino que tienen la capacidad de actuar y de influir en el mundo; aquí es donde se nombra y comprende el mundo a partir de un entorno interconectado en una red de relaciones interdependientes y recíprocas. Los tutunakú reconocen esta agencia, y por eso establecen relaciones compartidas con ellos. Aquí, el territorio

se entiende como un espacio en el que los seres humanos y los no-humanos comparten la capacidad de agencia. Por ejemplo, el maíz puede ser visto no solo como un cultivo alimenticio, sino como un ser animado que sostiene una relación esencial con el agua (lluvia), el sol y el aire para su crecimiento y subsistencia. Estas entidades están entrelazadas en un ciclo vital compartido. Los seres humanos no solo dependen de elementos como el sol, el aire o la lluvia para su subsistencia, sino que también se reconoce la necesidad de mantener un diálogo constante, un intercambio de energías para mantener el equilibrio en el territorio. Por ejemplo, se puede atribuir a la lluvia la capacidad de fertilizar la tierra y, al mismo tiempo, como entidad animada, influye en el bienestar y la vida de la comunidad. Así, “el Costumbre” es una expresión de esta coagencia, ya que permite a los tutunakú interactuar con los “dueños del mundo” como sujetos.

Finalmente, en el horizonte sociológico, “el Costumbre” es una práctica que contribuye a la producción del territorio en la comunidad tutunakú. “El Costumbre” fortalece los lazos comunitarios, reafirma la identidad cultural y transmite los conocimientos tradicionales a las generaciones futuras. En este horizonte, el territorio se entiende como un espacio social, en el que los seres humanos interactúan entre sí y con el entorno natural. Las entidades de la naturaleza, como *Seleman*, *Akgtisini*, *Uni* y *Xamalana Kuxi*, son parte de un corpus mitológico, es decir, de narrativas orales que explican su origen. Estas entidades se originaron de forma conjunta a los humanos y los animales, y están estrechamente relacionadas con la oralidad, la ritualidad y la reciprocidad que se tiene con ellas. Por ejemplo, en el relato oral del dueño del maíz, *Xamalana Kuxi*, se cuenta que este enseñó a los truenos a llover, al aire y a la tierra a mantener con vida a la futura planta del maíz. Además, que enseñó la música ritual a su madre, porque la *música de Costumbre* es una forma de comunicación y expresión que permite a las personas conectarse con el territorio y con los demás seres que lo habitan. En última instancia, “el Costumbre” es una expresión de esta interacción, ya que es una práctica social que involucra a toda subjetividad del territorio.

En este sentido, compartimos la idea de ampliar la comprensión del territorio no solo en su discurso exclusivamente político, sino su articulación con lo ontológico y lo que ello implica en las relaciones de conflicto y poder en torno a la naturaleza. Es decir, apostamos

a considerar que el estudio de las ontologías podrá evidenciar aquellos “equivocos” (Viveiros de Castro 2004) que circundan sobre lo que se considera como *patrimonio natural* y, por lo tanto, problematizar sobre nociones de “lo social”, el “territorio”, la “política”, el “desarrollo” y la “naturaleza”, que desde el pensamiento moderno occidental –que incluye al Estado, a empresas transnacionales o grupos no indígenas– no corresponde con las alteridades u “otredad” que constituye la metafísica social nativa.

De esta forma, el *conflicto ontológico* surge cuando chocan diferentes formas de producir el territorio, trascendiendo lo meramente epistemológico. Mario Blaser (2013a) propone abordar estos conflictos desde una ontología política, reconociendo las consecuencias de enmarcarlos como cuestiones culturales o epistemológicas. De acuerdo con su propuesta, los conflictos ontológicos se extienden más allá de la política racional, involucrando posiciones culturales y epistemológicas que desafían los supuestos actuales. La ontología política requiere cautela al definir el conflicto y explorar los mundos reales y sus narrativas, además de que busca abrir caminos de compromiso con la pluralidad (Blaser 2013a).

Así, una disputa ontológica implica un profundo desacuerdo sobre la naturaleza de la existencia y su relación con todo lo demás (Blaser 2013b). Por ello, esta propuesta considera que es fundamental entender estos desacuerdos para comprender la realidad de un territorio, como es el caso de los *tutunakú* de Pantepec, Puebla, México. En nuestra perspectiva, desde una mirada antropológica, la ontología y lo ontológico debe entenderse como aquello que es consecuente a todo existente, en consecuencia, eso que *es* y que existe para conocer cómo se producen determinados campos de prácticas y relaciones que caracterizan a los mundos contemporáneos.

CONCLUSIONES

Destacamos al territorio como una categoría de análisis espacial, considerando su lógica ontológica para reconocer la organización y formas de vida en sociedades no occidentales, en particular, la de los pueblos originarios. En este artículo enfatizamos la importancia de las ontologías indígenas en la constitución de su territorio considerando un *continuum* entre cultura y naturaleza. Hemos exhibido cómo las diversas disciplinas

han analizado al territorio, transitando de un determinismo natural hasta un determinismo social y una perspectiva histórica sustentada en la noción de metabolismo social. Sin duda, estas conceptualizaciones dejan de lado la distinción culturalizada de la naturaleza y su capacidad de agencia como sujeto social y cultural, no solo biológico.

Hemos analizado la postura interpretativa de la antropología en la cual los seres humanos, en tanto seres culturales, son quienes determinan las relaciones de manera vertical con la naturaleza. Así, el humano dotado de cultura tiene la capacidad de simbolizar su entorno, generando un complejo sistema de creencias respecto a su territorio. Esta postura reafirma la preponderancia de la sociedad y la cultura frente a la naturaleza.

Nuestra propuesta del TR interpreta los territorios indígenas sin distinción ni contraposición entre lo que se ha definido como cultura y naturaleza, ya que mantienen un *continuum* entre ambos. Además, se origina un basamento ontológico a partir de un requisito anímico que hace que todo existente tenga una condición de humanidad y, por lo tanto, no existen objetos separados de los sujetos. Aportamos la noción TR, basada en la *cosmo-onto-gonía* indígena. Desde esta perspectiva podemos analizar interacciones y conflictos territoriales a razón de las relaciones de poder, la desigualdad, los procesos identitarios y el desarrollo a partir de considerar tanto los aspectos materiales del territorio, como recursos naturales y su distribución, así como los aspectos culturales, incluyendo prácticas sociales, históricas y económicas.

Ello implica investigar cómo las políticas gubernamentales, intervenciones económicas y relaciones con actores externos influyen en la autonomía y autodeterminación de las comunidades indígenas en un contexto histórico y colonial. Además, implica reconocer la agencia de los objetos, tecnologías, animales y elementos naturales en las narrativas históricas y culturales, integrando sus influencias tanto en las acciones humanas como en la configuración de las relaciones territoriales. Desde la propuesta del TR, los conflictos territoriales influenciados por relaciones de poder, desigualdades sociales, construcción de identidad y desarrollo económico pueden ser estudiados considerando cómo estas dinámicas afectan las relaciones sujeto-sujeto, comprometiendo la fluidez ontológica y las prácticas cotidianas como reciprocidad, oralidad y ritualidad. Analizar estos conflictos implica entender cómo las estructuras sociales

y económicas impactan las interacciones entre humanos, no-humanos y el territorio, desafiando la concepción convencional de cultura y naturaleza.

El despliegue ontológico del territorio recae necesariamente en un componente epistemológico desde el cual se conceptualiza al mundo y, finalmente, se socializa mediante un repertorio *epistemocultural* que se basa en la oralidad, la reciprocidad y la ritualidad que se tiene respecto a la naturaleza, también llamada patrimonio natural. Desde el punto de vista metodológico, este repertorio permite conocer la relacionalidad ontológica suscitada en los territorios indígenas. La ontología social y el TR se configuran como esenciales para comprender y promover las perspectivas indígenas en contextos donde impera la desigualdad y se experimentan diversas formas de violencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, Bruce. 2004. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena en la Amazonía brasileña. En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 221-258. Lima: Iwgia.
- Alexiades, Miguel, y Daniela Peluso. 2016. “La urbanización indígena en la Amazonia. Un nuevo contexto de articulación social y territorial”. *Gazeta de antropología* 21, 1. <http://hdl.handle.net/10481/42869>
- Almeida, Fernando. 2003. “Una propuesta de clasificación de las ciencias del territorio y su relación con la planificación territorial”. *Territoris, Universitat de les illes balears* 4: 9-29
- Ancianos del Pueblo fééneminaa. 2016. Fééne fíivo játyime iyáachimihai jíinije –Territorio primordial de vida de la descendencia del Centro: Memorias del territorio del Pueblo Fééneminaa Gente de Centro, editado por Juan Álvaro Echeverri. Comunidad Chukiki, Resguardo Predio Putumayo; Comunidad de Villa Azul, Resguardo Nonuya de Villa Azul. doi: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3780583>
- Augé, Marc. 1992. *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la modernidad*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Balsanelli, Alice. 2018. “Desde el punto de vista lacandón: propuesta para un nuevo acercamiento a la ontología lacandona”. *Cuiculco. Revista de ciencias antropológicas* 25, 72: 83-102. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882018000200083&lng=es&tlng=es.

- Basilio Sao Mateus, Jerónimo. 2017. "Notas sobre el desarrollo del concepto de conflicto ambiental ontológico". *Revista Catalana de Dret Ambiental* 8, 1: 1-30. <https://revistes.urv.cat/index.php/rcda/article/view/1816>.
- Bird-David, Nurit. 1999. "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology*, 40: 67-91. DOI: <https://doi.org/10.1086/200061>
- Blaser, Mario. 2009. "Political Ontology. Cultural studies without 'cultures'?". *Cultural Studies* 23, 5-6: 873-896.
- Blaser, Mario. 2013a. "Notes Towards a Political Ontology of 'Environmental Conflicts'". En *Contested Ecologies: Nature and Knowledge*, editado por Lesley Green, 13-27. Cape Town: HSRC.
- Blaser, Mario. 2013b. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology* 54: 547-568.
- Braidotti, Rossi. 2015. *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa
- Buzai, Gustavo Daniel. 2016. "La Geografía como ciencia espacial: bases conceptuales de la investigación astronómica vigentes en la Geografía Cuantitativa". *Revista Universitaria de Geografía* 25, 1: 11-30. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-42652016000100002&lng=es&tlng=es.
- Calavia, Oscar. 2004. "Mapas carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa". En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 121-135. Lima: IWGIA.
- Capel, Horacio. 1981. *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía*. Barcelona: Barcanova
- Capel, Horacio. 2016. "Las ciencias sociales y el estudio del territorio". *Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales* XXI 1, 149: 1-38 Universidad de Barcelona.
- Chaumeil, Bonnie y Chaumeil, Jean-Pierre. 2004. El tío y el sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua. En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 83-96. Lima: Iwgia.
- De Certeau, Michel. 1996. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. 1990. Traducido por Alejandro Pescador. Nueva edición establecida y presentada por Luce Giard. México, UIA-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

- De la Cadena, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics." *Cultural Anthropology* 25 2: 334-370.
- De la Cadena, Marisol y Jorge Legoas. 2012. "Cosmopolitiques dans les Andes et en Amazonie: comment l'Autochtone politique influence-t-il la Politique?". *Recherches amérindiennes au Québec* 42, 2-3: 5-12. DOI: <https://doi.org/10.7202/1024098ar>
- De Landa, Manuel. 2016. *Assemblage Theory*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Hernández, Carlos Arturo (coord). 2018. "El giro ontológico: un diálogo (posible) con la etnografía mesoamericanista". Dossier especial, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas* 25, 72: 71-198.
- Descola, Philippe. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echeverri, Juan Álvaro. 2000. Reflexiones sobre el concepto de territorio y ordenamiento territorial indígena. En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, editado por Juan José Vieco, Carlos Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri, 173-180. Bogotá: IMANI, Universidad Nacional de Colombia - Coama.
- Echeverri, Juan Álvaro. 2004. "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿diálogo intercultural?". En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 259-275. Lima: Iwgia.
- Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Icanh.
- Escobar, Arturo. 2013. "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico". *Tabula Rasa* 18: 15-42.
- Escobar, Arturo. 2015. "Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'". *Cuadernos de Antropología Social* 41: 25-38.
- Franky, Carlos Eduardo y Dany Mahecha. 2000. "La territorialidad entre los pueblos de tradición nómada del noroeste amazónico colombiano". En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, eds. Juan José Vieco, Carlos Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri, 183-210. Bogotá: Imani Universidad Nacional de Colombia - Coama.
- Franky, Carlos Eduardo. 2000. Región del Bajo Caquetá, Mirití-Paraná y Bajo Apaporis. "Gente de tabaco de oler" Presentación. En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, editado por Juan José Vieco, Carlos

Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri, 29-36. Bogotá: Imani Universidad Nacional de Colombia - Coama.

Franky, Carlos Eduardo. 2004. "Territorio y territorialidad indígena. Un estudio de caso entre los tanimuca y el bajo Apaporis (Amazonia colombiana)." Tesis de maestría en estudios amazónicos, Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia

Fundación Caía Amazonas. 2000. Ordenamiento territorial indígena: clave para el futuro del Amazonas. En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, eds. Juan José Vieco, Carlos Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri, 235-249. Bogotá: Imani Universidad Nacional de Colombia - Coama.

García, Pedro. 2004. "Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho". En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, eds. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 277-306. Lima: Iwgia.

García, José Luís. 1976. *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones Josefina Betancor.

Giddens, Anthony. 1984. *La constitución de la sociedad*. Barcelona: Amorrortu Editores.

Giménez, Gilberto. 1996. Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas* II 4: 9-30. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600402>

Gudynas, Eduardo. 2014. *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Perú: BNP.

Haesbaert, Rogério. 2013. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y representaciones sociales* 8, 15: 9-42.

Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Harman, Graham. 2018. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Reino Unido: Penguin Books.

Harvey, David. 1973. *Social Justice and the City*. Londres: Edward Arnold.

Harvey, David. 1975, "The Geography of Capitalist Accumulation: A Reconstruction of the Marxian Theory". *Antipode* 7, 2: 9-21.

Holbraad, Martin. 2014. "Tres provocaciones ontológicas". *Ankulegi: Gizarte Antropologia Aldizkaria/Revista de Antropología Social/Revue d'ethnologie* 18: 127-139.

Holbraad, Martin. 2012. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: Chicago University Press.

- Ingold, Tim. 2011. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- INPI (Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas). 2019. “Atlas de los pueblos indígenas de México”, Ciudad de México, INPI. <https://atlas.inpi.gob.mx/totonacos-etnografia/>
- Jáuregui, Jesús. 2008. “¿Quo vadis, Mesoamérica? Primera parte”. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del Inah* 82: 3-31.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward and Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kruell, Gabriel. 2021. “Los caminos olvidados de la ‘cosmovisión mesoamericana’”. En *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*, coordinado por María Isabel Martínez Ramírez y Johannes Neurath, 41-64. Buenos Aires: SB Editores.
- Latour, Bruno. 1999. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno. 2004. *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leff, Enrique. 2004. *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza*. Ciudad de México: Siglo XXI, Editores.
- Lefebvre, Henri. 1974. *La production de l'espace*. París: Éditions Anthropos.
- Letuama, Pascual. 2000. “Experiencia de ordenamiento territorial del río Mirití-Paraná”. En *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, editado por Juan José Vieco, Carlos Eduardo Franky y Juan Álvaro Echeverri, 43-54. Bogotá: Imani, Universidad Nacional de Colombia - Coama.
- Liffman, Paul. 2017. “El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados”. En *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, editado por Guilhem Olivier y Johannes Neurath, 563-588. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mançano Fernandes, Bernardo. 2009. “Territorio, teoría y política”. En *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo xxi*, editado por Fabio Lozano Velásquez y Juan Guillermo Ferro, 35-62. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- McSweeney, Kendra, y Brad Jokisch. 2015. “Native Amazonians’ Strategic Urbanization: Shaping Territorial Possibilities through Cities”.

The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology 20, 1: 13-33.

<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jlca.12067/epdf>.

Martínez, Luciano. 2012. "Apuntes para pensar el territorio desde una dimensión social". *Ciências Sociais Unisinos* 48, 1: 12-18. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93823702003>

Massey, Doreen. 2005. *For Space*. Londres: Sage.

Mazurek, Hubert. 2009. *Espacio y territorio: Instrumentos metodológicos de investigación social*. Marsella: IRD Éditions.

Meillassoux, Quentin. 2015, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Montañez, Luis Ernesto. 1999. "Espacio - espacialidad y transdisciplinariedad en geografía". *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 8, 1: 59-73. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/rcg/article/view/71607>

Nates, Beatriz. 2011. "Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio." *Revista Co-Herencia*, Medellín 8, 14: 209-29. <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/283>

Navarrete, Federico. 2018. "Más allá de la cosmovisión y el mito. Una propuesta de renovación conceptual". *Estudios de Cultura Náhuatl* 56, 9-43. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77863>.

Neurath, Johannes. 2018. "Fricciones ontológicas en las colaboraciones entre huicholes y ambientalistas". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 39, 156: 167-194. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13759368007>

Pitarch, Pedro, coord. 2020. *Mesoamérica: Ensayos de etnografía teórica*. Nola Editores.

Questa, Alessandro. 2018. "Montañas en resistencia. Cosmopaisajes masewal ante el cambio climático y el extractivismo". *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas* 25, 72: 123-143. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882018000200123&lng=es&tlng=es

Rival, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani". En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 97-120. Lima: Iwgia.

Robledo, Pedro Emilio. 2020. "La equivocación de un territorio en conflicto: experiencias y narrativas qom en el sur del Gran Chaco". *Etnográfica*. 24, 2: 503-525.

- Santos, Abel. 2013. "Percepción tikuna de Naane y Naune: Territorio y cuerpo". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia; sede Amazonas. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/5166>
- Santos, Milton. 1979. *Economía espacial. Críticas e alternativas*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, Milton. 1993. "Los espacios de la globalización". *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* 13: 69-77.
- Scott, Michael. 2013. "The Anthropology of Ontology (Religious Science?)". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, 4: 859-872.
- Segrelles, José A. 2004. "Mundialización y espacio." *Colloque International: Les sociétés de la mondialisation*, 1-11. Nantes.
- Stengers, Isabelle. 2010. *Cosmopolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Surrallés, Alexandre. 2004. "Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi". En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 137-162. Lima: IWGIA.
- Ther, Francisco. 2012. "Antropología del territorio". *Polis (Santiago)* 11, 32: 493-510. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000200023>
- Tsing, Anna. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- Toro, Zulma. 2012. "Territorio – Lugar: Espacio de resistencia y lucha de los movimientos sociales." *Pacarina del Sur Revista de pensamiento crítico latinoamericano* 3, 11: s.p. <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/421-territorio-lugar-espacio-de-resistencia-y-lucha-de-los-movimientos-sociales>
- Ventura i Oller, Montserrat. 2004. "Sendas de unión entre mundos. El espacio Tsachila." En *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, 163-171. Lima: Iwgia.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti, Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America* 2, 1: 3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología posestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Wagner, Roy. 2019. *La invención de la cultura*. Madrid: Nola Editores.

Wirth, Louis. 1938. "Urbanism as a Way of Life". *American Journal of Sociology*
44, 1: 1-24. <http://www.jstor.org/stable/2768119>