

LA REVISTA *CUADERNOS DEL SUR* A TREINTA AÑOS DE SU FUNDACIÓN: UN GRAN LOGRO OAXAQUEÑO

Alicia M. Barabas
INAH Oaxaca
barbar2@prodigy.net.mx

La conmemoración de los treinta años de existencia ininterrumpida de la revista *Cuadernos del Sur* nos llena de alegría a todas y todos los que hemos contribuido de diferentes maneras a construirla, a sostenerla a través del tiempo y a nutrir la con publicaciones productos de investigación en nuestras especialidades. Desde mi perspectiva la ya larga vida de nuestra revista es un logro colectivo oaxaqueño, inédito en el contexto de las ciencias sociales, ya que se trata de un esfuerzo interinstitucional e interdisciplinario que ha perdurado más allá de las diversas ideologías de cada momento, lugar e institución, a lo largo de cinco sexenios gubernamentales y de la alternancia partidaria, tanto a nivel nacional como estatal, y también de las distintas direcciones en las instituciones locales.

Las instituciones que se unieron hace treinta años y que continúan en el escenario son: la delegación Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), la unidad Pacífico Sur del Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social (CIESAS) y el Instituto de Investigaciones Sociológicas (IIS) de la UABJO. Por periodos más o menos extensos han participado también el Instituto de Investigación en Humanidades (IIH) de la UABJO, la sede Oaxaca del Instituto de Culturas Populares, el centro regional del Instituto Nacional Indigenista (INI), el Instituto Tecnológico de Oaxaca (ITO) y el Instituto Welte. En el aspecto interdisciplinario, cada institución ha aportado los frutos de sus investigaciones en un espectro múltiple de especialidades que las caracterizan. Así, en los 52 números publicados entre mayo-agosto de 1992 y enero-junio de 2022, los investigadores del INAH y sus visitantes y allegados, tanto de universidades nacionales como extranjeras, han colaborado con artículos sobre las materias que maneja el instituto: arqueología,

antropología física, paleontología, historia y monumentos coloniales, restauración, etnohistoria, lingüística, etnología y antropología social. Los colegas del CIESAS y de otras instituciones que los visitan han colaborado con diversas temáticas de la antropología social, entre ellas medicina tradicional, educación y antropología jurídica; y los colegas del IISUABJO con sus trabajos sobre temáticas sociológicas, historia contemporánea, procesos electorales, economía y muchas otros.

El ámbito geopolítico al que se dirige *Cuadernos del Sur* ha sido y es principalmente el estado de Oaxaca, aunque se encuentran colaboraciones sobre Yucatán, Chiapas, Veracruz y Guerrero, y en la actualidad la convocatoria se dirige también a otros estados del país. Cabe señalar que la revista ha preferido valerse de convocatorias abiertas que permiten la inclusión de diferentes temas en un mismo número, más que de convocatorias sobre un tema específico que debe incluir a todos o la mayor parte de los trabajos del número. Sin embargo, cuando ha sido posible, también se ha recurrido a estas últimas. Por ejemplo: los números 24 y 25, de 2007, se dedicaron a los movimientos ciudadanos y en especial a la APPO; el número 34, de 2013, se dedicó a la comunalidad; el 41, de 2016, a la educación; los 46 y 47, en 2019, a las humanidades digitales; y el 50, apenas en 2021, a las sociedades frente al COVID-19.

El propósito que encendió la chispa de los fundadores hace treinta años fue la gran necesidad de contar con un medio de difusión científica que integrara lo que “se estaba haciendo en Oaxaca en ciencias sociales” para que fuera leído y discutido por investigadores, intelectuales y maestros, universitarios o no, pertenecientes o no a pueblos originarios, dentro y fuera de nuestro estado. Revisando uno a uno los números publicados es posible afirmar que aquel objetivo no sólo se ha cumplido, sino que se ha ampliado al incorporar a la discusión las realidades de otros estados y nuevas temáticas que fueron cobrando visibilidad a través del tiempo y la transformación de las sociedades.

Dado que, desde hace más de cuatro décadas, mi campo de trabajo se ha centrado en los pueblos originarios contemporáneos, en temáticas que se adscriben a la etnología y a la antropología social, en las siguientes páginas me propongo reflexionar sobre la presencia o ausencia, en la revista, de publicaciones sobre tres temas principales: las religiones de matriz mesoamericana que practican hoy en día, la comunalidad en Oaxaca, y un tema casi ausente en la revista: los megaproyectos llamados de desarrollo y sus repercusiones sobre el medio ambiente y los lugares sagrados de los etnoterritorios.



Las religiones de matriz mesoamericana

Es visible la escasa importancia adjudicada en los primeros años de la revista a la publicación de estudios etnográficos de las que, para generalizar, llamo religiones indígenas, en las que, por razones de parentesco categorial, incluyo también estudios sobre diferentes tipos de rituales, chamanismo, nahualismo y otros tópicos. En comparación con otros temas de la antropología y la sociología —como la economía campesina, la tenencia de la tierra, los sistemas de mercado o los procesos de cambio cultural—, esas investigaciones eran de escaso interés en aquellos años y se presentaban pocos trabajos para publicación. La orientación económica predominante estuvo vinculada con la presencia de Malinowski, quien realizó investigaciones sobre los mercados de Oaxaca, auspiciadas por la fundación Carnegie. Entre 1964 y 1967, Oaxaca recibió la influencia de la antropología funcionalista norteamericana, a través de Ralph Beals y, con posterioridad, varios antropólogos norteamericanos continuaron

estudiando la economía campesina de los Valles Centrales y otros se orientaron hacia la antropología urbana en la ciudad de Oaxaca. Por otra parte, aún se vivían las consecuencias de la antropología de orientación marxista, que también se dedicaba a la economía campesina y había suprimido la categoría indígena. Si algo ha caracterizado a las publicaciones de estas orientaciones es la casi permanente omisión del factor étnico y de los papeles que juega la cultura en los tópicos estudiados.

Más tarde, las publicaciones sobre religiones indígenas comenzaron a ser más sustanciosas, principalmente en los grupos mazatecos, zapotecos, mixes y huaves, en tanto que en otros grupos están por completo ausentes. Los temas más socorridos eran los calendarios prehispánicos sobrevivientes a la Colonia y la evangelización católica, los mitos de creación del mundo, de los héroes gemelos Sol y Luna, y otras narrativas, así como toda la gama de rituales individuales y colectivos, en particular los que hoy llamamos terapéuticos, mediados por la ingestión de plantas psicoactivas. En números posteriores está menos presente el propósito de registrar lo que “quedaba” del pasado prehispánico como supervivencia (de acuerdo con el paradigma de la aculturación y el cambio cultural progresivo sustentado en los principios evolucionistas del progreso hacia la civilización) y se ponía más atención a la vigencia y las transformaciones del legado cultural mesoamericano, al culto construido en torno de los santos y de los nahuales, y a la narrativa oral sobre tonas, nahuales individuales y colectivos, dueños del cerro, antepasados heroicos y un amplio espectro de prácticas rituales ligadas al ciclo de la vida, de las siembras y las cosechas. Dentro de esta temática cabe destacar dos artículos en el número 11, de 1997, uno sobre la concepción de la montaña sagrada entre los huaves de San Mateo del Mar y otro sobre los mitos huaves del viento y la montaña. Dos más, en el número 42, de 2016: uno sobre los rituales a la tierra y el rayo en pueblos zapotecos de la Sierra Sur y otro sobre las creencias y los rituales en la Cueva del Diablo de Mitla. En otros números se encuentran trabajos sobre las Casas de la Lluvia en la Mixteca, el calendario ritual de Loxicha y la mitología de los rayos entre los huaves.

La comunalidad de Oaxaca

Esta temática ha sido bastante tratada en la revista, no sólo a través de artículos en diferentes números (número 5, en 1993; 29, de 2010; 31, de 2011; 34, de 2013), sino también con la publicación de un número (el 34, en 2013) dedicado por completo a

ella. La comunalidad ha sido concebida por diferentes autores como un concepto, una categoría, una ideología, una perspectiva teórica, una forma de pensamiento de los pueblos indios. Cuenta con numerosos adeptos entre intelectuales indígenas y no indígenas en Oaxaca y en México, algunos de ellos académicos, que buscan construir una teoría que represente lo que ellos entienden que caracteriza el modo de vida comunitario. Al mismo tiempo, buscan retroalimentar ese modo de vida entre las nuevas generaciones, recreando los valores comunitarios (servicio, ayuda mutua, etc.) en los sistemas de cargos, la educación, el trabajo, las celebraciones y otras acciones planificadas, ya que se teme que puedan estar perdiéndose ante la modernidad y la globalización.

La comunalidad se considera propia de los zapotecas y mixes de la Sierra Norte del estado, pero los antropólogos la han buscado y encontrado también más allá de las fronteras regionales (en la Mixteca, la Sierra Sur, el Istmo) y nacionales. A nivel internacional se la ha comparado con la organización comunal del *ayllu* y el Buen Vivir en los pueblos andinos, y relacionado con la descolonialidad del poder y con las epistemologías del sur.

Comenzó a construirse en Oaxaca, hacia el fin de la década de 1980, de la mano con las nacientes organizaciones etnopolíticas fundadas por mixes y zapotecas. En 1995 estas organizaciones obtuvieron un importantísimo logro con la aprobación, en el Congreso del Estado de Oaxaca, del régimen de usos y costumbres a nivel municipal (renombrado sistemas normativos internos en 2001), que es una forma de autogobierno integral que les otorga a los municipios indígenas relativa autonomía de derecho, y que desde el comienzo atrajo a la mayor parte de los municipios del estado. En la actualidad 417 de los 570 municipios se rigen por este sistema.

Los fundamentos de esta teoría los dio Floriberto Díaz (2003), en 1989, al enunciar los elementos que componen una comunidad indígena: historia, espacio territorial demarcado y definido por la posesión, idioma, organización política, cultural, social, civil, económica y religiosa, procuración y administración de justicia, toma de decisiones por consenso en asamblea, servicio gratuito como autoridad, trabajo colectivo y ritos y ceremonias, aunque los primeros comunales preferían minimizar el papel de la religión del cerro en el gobierno, el trabajo y la fiesta comunales. Autores posteriores señalan cuatro componentes como ejes centrales: el territorio comunal, el trabajo comunal, el poder y gobierno comunales y la fiesta comunal (Martínez Luna, 2010). Desde su formación, la idea ha estado ligada con el propósito de concientización para el fortalecimiento de la identidad étnica y el ejercicio de autodeterminación.

De 1980 en adelante crecieron las organizaciones etnopolíticas en todo el estado y algunas de ellas —en la Sierra Norte, articuladas con ONG o con la iglesia simpatizante de la teología de la liberación y la teología india— han llevado a cabo proyectos de desarrollo comunitario o intercomunitario vinculados con la producción agrícola y agroforestal sostenibles, al amparo ideológico de esta perspectiva teórica. Son organizaciones interculturales que impulsan una economía solidaria con el objetivo de recuperar saberes para mejorar la tierra y crear una agricultura ecológica, apoyándose en los cuatro pilares del mundo indígena campesino que propone la comunalidad (Contreras et al., 2014). Otro ejemplo son las empresas forestales comunales de los pueblos mancomunados, cuyo eje ha girado en torno a la propuesta de la comunalidad, considerada como una praxis que ancestralmente se viene construyendo en territorios de origen indígena para generar un orden alterno en las formas organizativas colectivas, que tiene elementos comunes para un diálogo con la propuesta del Buen Vivir (Gasca Zamora, 2014). Algunas comunidades consiguieron armonizar las formas de gobierno comunales con la generación de nuevos empleos y optimizar prácticas en el uso de los recursos naturales desde la perspectiva ambiental, logrando el mejoramiento de las condiciones de bienestar.

Sin embargo, el resultado sobresaliente de la comunalidad es el nuevo sistema educativo pensado y llevado a la práctica por los maestros bilingües pertenecientes a la Sección 22 de la CNTE. Maldonado (2020) afirma que este modelo educativo está basado en los conocimientos comunitarios y busca la preservación y fomento de las prácticas culturales y el patrimonio comunitario. Se fundamenta en el Plan para la Transformación de la Educación de Oaxaca (PTEO), que es el proyecto de la Sección 22, presentado ante el Congreso local, que intenta recuperar en la escuela los conocimientos populares y comunitarios, como la geografía ritual y otros saberes ancestrales, por considerar que el modelo de educación comunitario es otro estadio de la educación bilingüe intercultural, el cual reconoce la existencia de un sujeto colectivo. Augura que con el PTEO respaldado por la ley vigente de educación se extenderá masivamente el modelo de educación comunitaria, que ahora ya se pone en práctica en escuelas de todos los niveles educativos.

Los municipios que reconocen la comunalidad en la Sierra Norte se rigen por el régimen de sistemas normativos internos (SNI) para las elecciones y la organización interna. Sin embargo, la mayoría de los 417 municipios que pertenecen a este sistema en Oaxaca no utiliza, y no conoce, el término ni el concepto comunalidad, pero tanto unos como otros moldean la vida comunitaria de acuerdo con principios



DOS SIGLOS DE CALAMIDADES PÚBLICAS EN ANTEQUERA

MANUEL ESPARZA

INAH Oaxaca

Profesor-Investigador, Centro Regional Oaxaca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Esta reseña es el mismo texto que fue leído en la presentación del libro del autor realizada en el Museo de las Culturas de Oaxaca el 18 de abril del 2012. esparzacamargo@hotmail.com

En la literatura de la sociología de los desastres se suele afirmar que no hay desastres naturales, todos se deben a causas humanas. La falta de medidas preventivas es el principal señalamiento que se nos ocurre para explicar las causas de los efectos de una inundación o un temblor. Uno se pregunta, sin embargo, qué tanto se pudo prevenir dentro de las posibilidades de desarrollo tecnológico y de recursos económicos el tsunami de este año en Japón.

Otra afirmación complementaria a la anterior y de gran relevancia sociológica es la que sostiene que después de un evento mayor la estructura de la sociedad afectada queda patente: el funcionamiento de las instituciones, el grado de autonomía entre ellas, las políticas de salud pública, la distribución de recursos para la salud, para la prevención de epidemias; la falta de transparencia en el gasto de los ingresos, etc.

I

Quisiera en una primera parte abundar un poco en algunas maneras de analizar los efectos de los desastres y sus causas, con el fin de dar contexto, en una segunda parte, al tipo de análisis que la Dra. León utiliza en el libro.

Se ha llevado tiempo en las ciencias sociales el tratar de investigar los efectos de los desastres y las respuestas humanas a los mismos. Cualquiera que sea el fin de cada investigación, es necesario casi siempre tener algún criterio que mida el grado del impacto en una unidad humana que se escoja para la investigación, ésta puede ser un pueblo aislado, una comarca y hasta una nación¹.

Aquí, en el medio de México y siguiendo la influencia francesa de la escuela económica, se hizo énfasis en la asociación de las calamidades como el hambre, desnutrición, epidemias, causadas por las crisis agrícolas de las regiones estudiadas. Si bien la crítica a esta escuela por el determinismo geográfico que implicaba la hizo decaer en importancia, ha vuelto a tomar vuelo en un "redescubrimiento del ciclo agrícola" en los estudios históricos del último tercio del siglo pasado que ven en los siglos XVI al XVIII cómo el ciclo económico principal era el ciclo agrícola. Así, las grandes crisis de subsistencia se veían precedidas de perturbaciones meteorológicas, hoy diríamos generalizando "cli-

1. F. Bates and W. Peacock, *Living Conditions, Disasters, and Development*, The University of Georgia Press, 1992. Estudios que proponen una escala que mida cuantitativamente el precio de los daños causados por un evento a las posiciones de los afectados.

© Ivan Alechine, Huautla, Oaxaca, 1992.

RESEÑAS

107

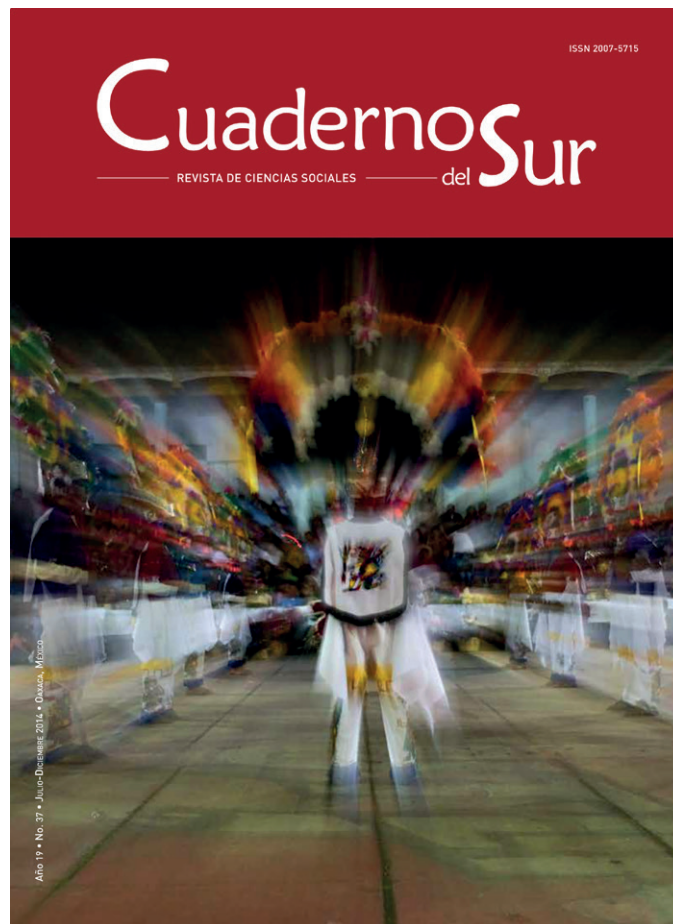
organizativos y éticos que son comunes a muchos pueblos originarios y a otros que han dejado de serlo.

Los SNI son formas de autogobierno local que les permiten a los municipios indígenas ejercer autonomías relativas. En el campo de lo político se expresan en el escalafón de cargos político-religiosos, pero no se limitan al importante ejercicio de lo político, sino que incluyen también la gestión agraria de la comunidad o el ejido, el ejercicio de la justicia en el nivel comunal, el trabajo comunitario dado en los diferentes tequios, las formas de intercambio recíproco de bienes y servicios interfamiliares e intracomunitarias en las fiestas y rituales, las prácticas religiosas relacionadas con la religión católica y los rituales vinculados con la montaña sagrada, heredados de la religión mesoamericana. Los sistemas normativos internos son parte fundamental de la estructura social y se sustentan en representaciones, valores y reglas que establecen los derechos y las obligaciones, las conductas aceptables y no aceptables. Idealmente son conocidos y respetados por todos como su ley y, por

ello, operan como instrumentos de control social, ya sea por convencimiento acerca de su legitimidad o mediante sanciones físicas y simbólicas. Uno de los atractivos del sistema para las comunidades es que las elecciones de autoridades municipales no involucran a los partidos políticos y se realizan, por lo común, cada año mediante votación directa y elección por consenso, previo análisis por parte de la asamblea de las cualidades y el grado escalafonario de los candidatos (Barabas, 2010).

Para comprender los SNI resulta muy importante el concepto de *costumbre* que se refiere a la cultura, organización y tradición propias, que la gente considera verdadera e indiscutible por haber sido heredada de los antepasados y que, por lo tanto, debe ser practicada y conservada a través de las generaciones. No cumplir con la costumbre puede acarrear desgracias individuales y colectivas. Asimismo, resulta central la práctica de la reciprocidad equilibrada en el intercambio de bienes y servicios, que es la argamasa con la que se construyen los SNI, y que es preciso comprender como una ética del don (Barabas, 2003), como el código moral que prima en las comunidades en todos los ámbitos de la vida familiar, social y en la relación con las deidades. En esta ética se ponen en juego valores centrales de los pueblos indígenas: el honor, el respeto, la palabra empeñada, el compromiso, la vocación de servicio, el nombre de la familia, el prestigio, la buena vecindad, la amistad, el afecto y el gusto por dar a los que se estima.

Los antropólogos solemos estar de acuerdo en que no deben aceptarse los preconceptos y los prejuicios acerca de los modos de vida y pensamiento que muestran la comunalidad o los SNI, porque suelen fundarse en valores y actitudes racistas, que sólo muestran el desconocimiento acerca del *otro cultural* y el temor ante lo diferente. Sin embargo, tampoco debemos idealizarlos y pensar que las comunidades indígenas son idílicas, internamente homogéneas e igualitarias, que las relaciones interpersonales son siempre amables, que invariablemente se respeta a la naturaleza y que están ausentes los conflictos agrarios, políticos, sociales y religiosos. Existe bibliografía (Zárate, 2009) que demuestra que la comunidad —se llame o no comunalidad— alberga distintas formas de contradicciones, desigualdades y conflictos. He comprobado personalmente que las desavenencias con frecuencia se expresan simbólicamente en la *envidia* y se concretan en el pedido de *daño* a la salud del envidiado, o de muerte, que el envidioso solicita a un especialista ritual orientado hacia el mal. Es por ello que hay que llamar la atención de los seguidores ingenuos de la comunalidad, sin experiencia etnográfica, que imaginan la vida comunitaria como perfecta y la piensan como la solución a todos los males de la sociedad capitalista occidental. Las comunidades indígenas, al igual que cualquier otra sociedad, no son perfectas, pero con gran



frecuencia los conflictos coexisten con múltiples lazos culturales y principios organizativos que les permiten accionar colectivamente para su beneficio.

Una diferencia importante que observo entre el Buen Vivir y la comunalidad es que el primero es un concepto y un término (*Sumak Kawsay*) existente en los pueblos quechua y aymara desde tiempo antiguo, ya que “criar”, generar, una buena vida está enraizado en la cosmovisión y el territorio de los andinos. La literatura sobre el Buen Vivir deja ver que el concepto y el término han sido tomados, repensados, reconfigurados y extrapolados a otros pueblos que habitan en América Latina, por científicos sociales, intelectuales indígenas y no indígenas, miembros de ONG, activistas y otros simpatizantes, convirtiéndolo en esperanza y utopía universales. La comunalidad, en cambio, es un término y un concepto construidos por intelectuales indígenas y no indígenas, que también son antropólogos, pero como tales no se encuentran en la vivencia ni en el lenguaje de los pueblos originarios y tampoco en todas las comunidades mixas y zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca.

Es el nombre que le han puesto los intelectuales locales a ciertas —que no son todas— categorías centrales de la forma de vida comunitaria, que las personas viven como totalidad sin separar los elementos que la integran; el proceso de identificar elementos integrantes de la comunidad parte de los intelectuales indígenas y simpatizantes comprometidos que están construyendo la teoría.

Parecen ser principalmente actores externos quienes extrapolan la posibilidad de ser de estas epistemologías comunitarias hacia todos los pueblos originarios y hacia la sociedad en su conjunto, y para ello amarran sus expectativas de cambio paradigmático a las culturas indígenas que les proporcionan los elementos para ese cambio: racionalidades alternas, respuestas locales, colectivismo, reciprocidad, solidaridad, economías sustentables y respetuosas de la naturaleza.

Megaproyectos y etnoterritorialidad simbólica

El estudio de los megaproyectos desde las perspectivas sociales y culturales es una temática descollante en la actualidad, pero que no ha estado muy presente en *Cuadernos del Sur*. Tampoco ausente, ya que se publicó un trabajo de Bartolomé y Barabas en el número 11, de 1997, titulado “Relocalización y Etnocidio: la presa Cerro de Oro veinte años después”. En esta breve reflexión quiero dirigirme en particular a la relación que se establece entre los megaproyectos, extractivos o llamados de desarrollo, y los territorios de los pueblos originarios que resultan afectados, a veces dramáticamente, ya que son devastados, inundados o empobrecidos. Pero las consecuencias no se advierten sólo en el daño a la tierra y al medioambiente de una región sino también a la cultura, la identidad y la historia del o los pueblos que la habitan.

La mayoría de los estudios antropológicos sobre el territorio coincide en conceptualizarlo como un sistema de símbolos; una manera de clasificar, cualificar y habitar el espacio que sigue pautas y crea códigos trasmisibles culturalmente. Los territorios culturales o simbólicos que habitan los grupos etnolingüísticos pueden ser llamados *etnoterritorios*, y entendidos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de producir cultura y prácticas sociales.

En mi apreciación, los etnoterritorios son culturalmente construidos por cada grupo etnolingüístico a lo largo del tiempo (Barabas, 2016). Los lugares geográficos

destacados dentro de sus fronteras se piensan habitados por entidades extrahumanas con gran capacidad de acción —los Dueños de Lugar, entre otros—, ante las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales y ofrendas para aplacar enojos y propiciar permisos y ayudas de los entes anímicos que redundarán en abundancia y salud. Precisamente, la presencia de esas entidades extrahumanas es la que otorga a cada lugar unas cualidades especiales que lo convierten en lugar sagrado. Aun cuando la construcción de la territorialidad es un proceso dinámico que admite el cambio de las fronteras, de por sí difusas, entre etnoterritorios vecinos, los lugares sagrados tienen profundidad temporal y constituyen fenómenos-guía para la delimitación de los espacios culturalmente significativos que permiten trazar mapas de la geografía simbólica de los etnoterritorios.

Ya sean *lugares sagrados*, *lugares de memoria* o de *herencia cultural*, como también se les llama, se trata de sitios socialmente significativos y emblemáticos de un etnoterritorio que forman parte de la tradición y la identidad de ese pueblo para el que tienen valor histórico, económico, ecológico o de otra naturaleza. La investigación realizada unos años atrás en cinco municipios *binnizá* del Istmo de Tehuantepec (Barabas, 2021) corrobora la gran relevancia que tienen para las comunidades y las relaciones conflictivas construidas con referencia a ellos con actores externos, como el Estado y las empresas privadas, que han introducido en sus territorios la minería y los megaproyectos. Tal es el caso de las instalaciones para energía eólica y en el presente el Corredor Transístmico, a los cuales se oponen enérgicamente las comunidades y los movimientos etnopolíticos locales y regionales. Ulloa (2013) señala que en las comunidades *ikoots* y zapotecas istmeñas afectadas por los parques eólicos, las organizaciones han elaborado una narrativa de resistencia para argumentar sobre los impactos en los territorios sagrados del sistema lagunar, donde moran entidades anímicas que les brindan protección, y reclaman por la afectación que las torres de viento producen en las peregrinaciones religiosas

La investigación entre los *binnizá* permite afirmar que la salvaguarda de los lugares sagrados conocidos por todos los miembros de la comunidad —a través de la narrativa, la ritualidad y la frecuentación y uso cotidianos— es uno de los argumentos más poderosos que convocan activamente a las comunidades en defensa de sus culturas, territorios y recursos. Resulta evidente que la mayor conflictividad se genera por las intervenciones externas sobre el territorio que presuponen concesiones, expropiaciones y privatizaciones de tierras y recursos llevadas a cabo por el Estado y por empresas privadas de distintos rangos, para la implementación de proyectos extractivos y de desarrollo que no son aceptados por los municipios en razón de

su peligrosidad para el medio ambiente y la cultura. No obstante, estos proyectos, lejos de paralizar a los pueblos indígenas, son los detonantes para la puesta en acción de la reserva de significados a la que han acudido a lo largo de la historia para salvaguardar su existencia. Mediante alianzas intercomunitarias y con organizaciones que les son afines intentan resistir a la consumación de esos proyectos impuestos desde el exterior de las comunidades. Cabe aclarar que las actuales formas dialógicas de movilización colectiva, si bien son novedosas, deben comprenderse también como una reactualización de las luchas que han protagonizado durante siglos contra el colonialismo (Barabas, 1989).

Los sitios de *herencia cultural* o los *lugares sagrados* legitiman la posesión histórica y actual del territorio y, por ello, la exhibición de identidades colectivas ligadas con esa ancestralidad ha sido históricamente, y es en el presente, un poderoso argumento y herramienta para la legitimación y reclamación de derechos de posesión territorial inmemorial, ya que son representantes simbólicos de la comunidad o del grupo que refrenda su posesión mediante la memoria narrativa y la práctica ritual en ellos. Cuando acciones externas, como los mencionados proyectos, ponen en riesgo el territorio y los *lugares sagrados* —y con ellos la reproducción de la cultura, la memoria y la identidad— éstos se transforman en recursos culturales que los pueblos esgrimen para oponerse a su realización.

En estos casos los movilizados tratan de imponer su lógica elaborando discursos y acciones para la defensa del territorio a partir de las tradiciones culturales propias, aunque posiblemente esos argumentos resulten ilógicos para el Estado o las empresas. Al promover el uso estratégico de lugares, narrativas, rituales e identidades, dichos bienes culturales adquieren un sentido político y el paisaje religioso se reconstruye como paisaje politizado en el cual los *lugares sagrados* se convierten en recursos de poder para enfrentar las batallas que libran en contra de los megaproyectos. De allí que, desde mi perspectiva, contrariamente a lo que esperan el Estado y las empresas, los megaproyectos que afectan territorios indígenas constituyen el motor para la reorganización interna, la revitalización cultural y la conformación de organizaciones etnopolíticas, mediante las cuales las comunidades impactadas estructuran su defensa.

Es posible que las y los invitados a colaborar en este número conmemorativo hayamos entrecruzado apreciaciones sobre la historia y el contexto de surgimiento de la revista, las temáticas más tratadas y las menos frecuentes, y las perspectivas de futuro. Espero que los lectores sepan disculpar las repeticiones y apreciar los puntos de vista diferentes sobre las mismas realidades. Enhorabuena *Cuadernos del Sur*.

Referencias

Barabas, A.

(1989). *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo.

Barabas, A.

(2003). “La Ética del Don en Oaxaca: Los sistemas indígenas de reciprocidad”. En S. Millán y J. Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, vol. I (pp. 39-59). Conaculta-INAH.

Barabas, A.

(2016). *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. Porrúa-INAH.

Barabas, A.

(2010). “Los sistemas normativos indígenas frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca”. En E. Quintal, A. Castilleja y E. Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre*, vol. III (pp. 38-101). Conaculta-INAH.

Barabas, A.

(2021). “Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos”. *CUICUILCO revista de Ciencias Antropológicas* 28(82), 315-356.

Contreras, B., E. Zárate, G. Pacheco, S. Vásquez, R. Montiel y L. Oliva

(2014). “Comunidades campesinas en camino: una apuesta indígena campesina para desarrollar una economía solidaria y fraterna entre los hombres y con la Tierra”. En B. Marañón (coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp.165-178). IIE-UNAM.

Díaz, F.

(2003). “Comunidad y Comunalidad”. En J. Rendón, *Comunalidad: modo de vida de los pueblos indios* (pp. 59-70). Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

Gasca Zamora, J.

(2014). “Comunalidad y gestión social de los recursos naturales en la Sierra Norte de Oaxaca”. En B. Marañón (coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (pp. 143-163). IIE-UNAM.

Maldonado, B.

(2020). “Maestros, Nación y Patrimonio Cultural en Oaxaca”. En J. Vázquez y P. Martínez Lira (coords.), *Patrimonio Cultural de Oaxaca. Investigaciones recientes* (pp. 151-172). Secretaría de Cultura- INAH.

Martínez Luna, J.

(2010). *Eso que llaman comunalidad*. Secretaría de Cultura del Gobierno de Oaxaca-Conaculta.

Ulloa, O.

(2013). *Modelo de Desarrollo y sus impactos en una región indígena de México: Proyecto eólico en territorio ikoot del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca [tesis de licenciatura]*. Universidad Autónoma de Querétaro.

Zárate, E.

(2009). “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunismo”. En M. Lisbona (coord.) *La comunidad a debate* (pp. 61-86). El Colegio de Michoacán/ Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.