

La etnoterritorialidad como *praxis* de resistencia: el caso de Santa María del Tule, Oaxaca

Aitza Miroslava Calixto Rojas*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM)

RESUMEN: *El artículo propone el análisis de la etnoterritorialidad como un medio para profundizar la comprensión de las resistencias territoriales de los pueblos del Abya Yala. Con este propósito, se presenta el estudio de caso de Santa María del Tule desde una perspectiva etnohistórica. Se desarrolla una cronología de Santa María del Tule basada en los regímenes políticos de los últimos 500 años en México. Durante el análisis, surge la identificación del árbol del Tule como el eje etnoterritorial que ha articulado una praxis de resistencia simbólica, política y material, permitiendo la reconstitución étnica de la comunidad.*

PALABRAS CLAVE: *etnografía, geografía cultural, construcción local del Estado, etnohistoria.*

Ethnoterritoriality as a *praxis* of resistance: Santa María del Tule, Oaxaca

ABSTRACT: *The article presents the case study of Santa María del Tule from an ethnohistorical perspective. A chronology of Santa María del Tule is presented, based on the political regimes of the last five hundred years in Mexico. In the analysis, the Tule tree is identified as the ethnoterritorial axis that has articulated a praxis of symbolic, political and material resistance that has allowed the ethnic reconstitution of the community. In this logic, the article allows us to identify*

* aitzza@gmail.com

that the analysis of ethnoterritoriality allows us to deepen the understanding of the territorial resistance of the peoples of Abya Yala.

KEYWORDS: *Ethnography, Cultural Geography, local construction of the State, Ethnohistory.*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se propone el análisis procesual de la etnoterritorialidad como una vía para dinamizar la comprensión de los sentidos y prácticas que adopta la construcción local del Estado en las comunidades originarias. Se busca enfatizar la agencia de actores sociales que han enfrentado procesos de despojo y etnocidio para contribuir al análisis de las prácticas de resistencia territorial de larga data que se han construido en los pueblos sujetos a estos procesos.

Con este propósito, se presentará el estudio de caso de la comunidad de Santa María del Tule, ubicada en los Valles Centrales de Oaxaca, en el sur de México; se analizarán las resistencias territoriales que iniciaron con el afianzamiento del régimen colonial de la Nueva España y que han continuado con el establecimiento de la llamada colonialidad moderna, caracterizada por la conformación de Estados-nación poscoloniales, profundizando los procesos de despojo a los pueblos originarios [Segato 2013: 69-100].

Se retomarán los abordajes de Gilbert Joseph y Daniel Nugent [2002: 213-238] sobre la heterogeneidad local que caracteriza la construcción cotidiana del Estado mexicano. Esta conceptualización ha servido como referencia para diversos estudios historiográficos sobre el Estado mexicano posrevolucionario que robustecen la propuesta analítica del presente estudio de caso [Stephen 2002; Mallón 2003; Falcón 2015; Velázquez *et al.* 2009].

Como eje central del análisis se retomarán las categorías de etnoterritorio y de etnoterritorialidad como conceptos que integran las dimensiones de territorio, tiempo, espacio y cultura para dar cuenta de los sentidos y relaciones que los pueblos establecen con su entorno [Barabas 2004: 145-168], lo anterior, para otorgar un peso específico al carácter étnico y simbólico del territorio en los pueblos de origen mesoamericano. “El etnoterritorio remite al origen y a la filiación del grupo en el lugar [...] la singular conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un pueblo en un lugar” [Barabas 2004: 150]. En esta lógica, Barabas define la etnoterritorialidad como: “[...] un fenómeno colectivo que resulta de la histórica y múltiple articulación establecida entre la sociedad y su medio ambiente, tanto en la dimensión local (comunitaria), que es la

más frecuentemente reconocida, como en la global (étnica) [...]” [Barabas 2004: 150].

En trabajos como los de Soni Peña [2022], de Enríquez Valencia y Benítez Hernández [2021], así como García Torres [2018] se recurre a estos conceptos para recuperar la dimensión simbólica de los territorios de los pueblos originarios; analizan en rutas de larga duración que van desde los tiempos precolombinos hasta la situación contemporánea de distintos pueblos del Abya Yala.

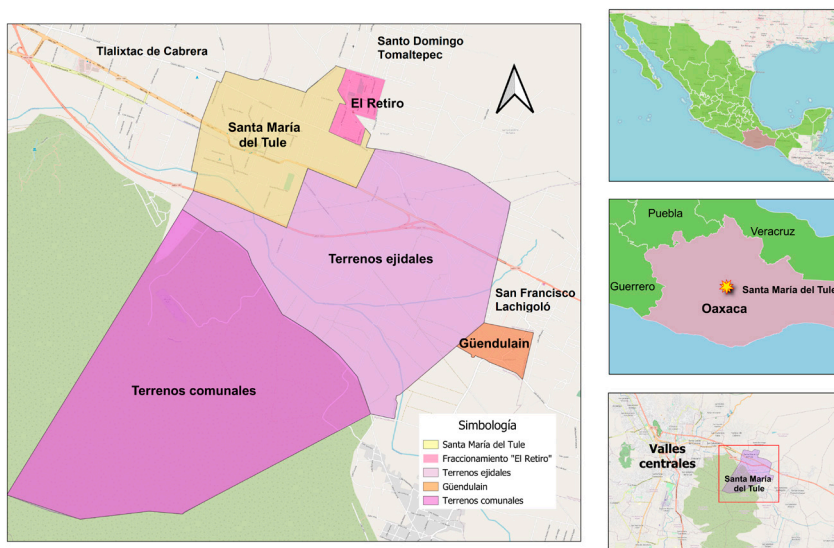
En el presente trabajo se busca articular el análisis de la etnoterritorialidad con la perspectiva de la construcción cotidiana del Estado, para poner énfasis en los procesos donde la etnoterritorialidad se concibe y se recrea. No se busca indagar las permanencias precolombinas de manera esencialista, el objetivo es ilustrar cómo y dónde se tejen estrategias de resistencia en tensión permanente con el régimen que tenga el control político del territorio. Con esta finalidad, se recurre al enfoque etnohistórico, analizando las fuentes bibliográficas, documentales y etnográficas de los procesos vinculados con la definición y reconocimiento del territorio de Santa María del Tule a lo largo del periodo colonial, el siglo XIX y el siglo XX, para identificar las dinámicas territoriales —propiciadas por el régimen político en turno— y problematizar las reconfiguraciones que han caracterizado la etnoterritorialidad de esta comunidad.

En esta lógica se presenta una cronología de los procesos que han condicionado el reconocimiento territorial de la comunidad en cada régimen político, para después analizar su configuración etnoterritorial.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DEL ESTUDIO

Santa María del Tule es uno de los 570 municipios del estado de Oaxaca; se localiza en la región Valles Centrales; cuenta con un territorio de 25.52 km² y se encuentra a 10 km al oriente de la Ciudad de Oaxaca, colinda al norte con los municipios de Tlalixtac de Cabrera, al noreste con Santo Domingo Tomaltepec, al sur con San Antonio de la Cal y al sureste con San Francisco Lachigoló, Rojas de Cuauhtémoc y San Jerónimo Tlacoahuaya.

Imagen 1. Municipio de Santa María del Tule.



Fuente: Elaboración propia con datos de INEGI [2020] y referencias etnográficas.

Actualmente su territorio mantiene tres tipos de propiedad: comunal, ejidal y privada. Santa María del Tule y el Fraccionamiento El Retiro se encuentran registradas dentro del núcleo considerado como cabecera municipal y Guendulain se encuentra registrada como agencia municipal. En estas tres zonas se concentra el régimen de propiedad privada. El municipio en su totalidad cuenta con 580.003 ha de propiedad ejidal y 703.4375 ha de propiedad comunal, con 564 personas registradas como ejidatarias y 412 personas registradas como comuneras [RAN 2022].

En el último censo disponible (2020) se registraron 8 939 habitantes en el municipio, la mayoría en la cabecera municipal, así que se considera una localidad urbana, de acuerdo con los criterios del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). En el municipio hay un total de 2 573 viviendas y se cuenta con una escolaridad promedio de 11.3 años.

Según datos de este mismo censo, 1 283 personas se reconocen indígenas por autoadscripción y 461 personas mayores de tres años son hablantes de lengua indígena (5.16% de la población). El Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) y el Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO) reconocen a Santa María del Tule como un municipio in-

dígena porque su organización política interna corresponde al sistema normativo que establece a la Asamblea como la máxima autoridad del pueblo.

En el centro de la población se encuentra un ahuehuete milenario, cuyo hábitat corresponde a zonas húmedas con abundante agua. Este árbol —conocido también como sabino— cuenta con más de 2 000 años de edad, tiene un grosor de 58 m, 42 m de altura y 509 t de peso. Su presencia y la de otros sabinos en la zona dan cuenta de lo que pudo haber sido un bosque de galería situado en la laguna y/o terreno pantanoso al que aluden los documentos históricos cuando caracterizan el lugar y remiten a la denominación de *Luguiaga*, como su nombre zapoteco, previo a la colonización.

Durante el periodo colonial la población adopta el nombre Tule, vocablo derivado del nombre náhuatl *tōlli(n)* de la planta conocida en castellano como junco o espadaña que crece abundantemente de zonas lacustres. El Tule se integra como topónimo de la caracterización del lugar y se une con Santa María como referencia al culto a la Virgen de la Asunción. Actualmente, la fiesta patronal en su honor se realiza del 13 al 24 de agosto y en el mes de octubre se realiza lo que hoy se conoce como la Fiesta del Árbol del Tule.

MÉTODOS

En este trabajo se recurre a la etnohistoria [Barjau 2002: 40-53] y a la etnografía como ejercicio de análisis reflexivo basado en el trabajo de campo [Guber 2001: 41-101], para el análisis de estudios históricos y de fuentes documentales del Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO), relacionadas con el municipio y para la sistematización del material recuperado en la comunidad.

Para la elaboración de la cronología territorial se retoma el estudio de Taylor [1998: 21-245], que analiza el periodo colonial en los Valles de Oaxaca; los trabajos de Stephen [2002: 219-266] y de Sánchez López [2019: 112-351], quienes estudian las políticas agrarias en la región durante el siglo xx y el trabajo de Hernández Díaz [2007: 35-86], con sus análisis de las dinámicas políticas contemporáneas del municipio. Para el abordaje específico de la etnoterritorialidad de Santa María del Tule se retoman los trabajos de Conzatti [1921] y Jiménez [1990], quienes elaboran los primeros textos monográficos de la comunidad.

En lo que se refiere a las fuentes documentales, se realizó la consulta de los siguientes documentos resguardados en el AGEO en los fondos de Real Intendencia (1792), Alcaldías mayores (1766), Catastro (1917, 1923 y 1926), Secretaría General de Gobierno (1897, 1906 y 1908), Gobierno (1923) y Asuntos Agrarios (1917, 1918, 1923, 1933, 1936, 1958 y 1960). En lo que

se refiere a la documentación hemerográfica, fueron consultados los periódicos oficiales del Gobierno del Estado de Oaxaca, correspondientes a los años de 1978, 1980 y 1984, así como los periódicos locales *Carteles del Sur*, *Imparcial* y *Noticias* para los años de 1977, 1978, 1980 y 1981.

Los datos etnográficos del estudio fueron construidos a partir de 16 entrevistas a profundidad, realizadas entre 2022 y 2023, con personas mayores de la comunidad que son reconocidas por su conocimiento de la historia y costumbres de Santa María del Tule, con la relatoría de un taller de cartografía participativa realizada con el Cabildo Municipal del trienio 2019-2022 y con autoridades comunales, diarios de campo recuperados en las mismas fechas, así como con la documentación de mi experiencia como vecindada del municipio en los periodos de 1983-2000 y de 2006-2024.

UN PUEBLO VIEJO: CRONOLOGÍA TERRITORIAL

La historia de Santa María del Tule abarca cinco siglos en los que tres regímenes sociopolíticos se configuraron en el ámbito local, trazando procesos específicos en lo que se refiere al reconocimiento político de su territorio: el régimen colonial, el régimen del México independiente del siglo xix y el régimen posrevolucionario del siglo xx.

Desde el establecimiento del régimen colonial, Santa María del Tule contó con el reconocimiento como pueblo, pero no contaba con la dotación territorial mínima de una legua de largo, establecida por el fundo legal correspondiente [Taylor 1998: 93]. Las personas que habitaban el pueblo tenían como alternativas de sobrevivencia convertirse en terrazgueros o en aparceros, al servicio del cacicazgo indígena de Tlalixtac, cuya influencia siguió siendo prominente en este periodo, o al servicio del Mayorazgo de Guendulain, establecido en la zona a principios del siglo xvii [Taylor 1998: 13-199]. Durante todo el periodo colonial hay evidencia de litigios para que se garantizara la provisión de tierras y para presentar inconformidades por los excesos derivados de la condición de sus habitantes como terrazgueros [Taylor 1998: 13-199].

Las tensiones del Tule con estos dos poderes políticos territoriales no disminuyeron con el cambio de régimen político durante el siglo xix, por el contrario, se fueron profundizando. Había arreglos con Tlalixtac para el cruce y aprovechamiento de recursos como piedra de cal y de leña en el Cerro Sur. Estos acuerdos eran posibles por una concepción sociocultural compartida sobre el territorio, por tratarse de comunidades zapotecas, pero no estaban exentos de litigarse por medio de las instancias gubernamentales, como consta en el trabajo de Sánchez López [2019: 140].

En este periodo Guendulain se consolidó como hacienda con una producción extensiva de trigo, que se respaldaba en los privilegios conservados a lo largo de la consolidación del nuevo régimen, sin olvidar que durante ese siglo se afianzaron en la zona otros propietarios que funcionaban en la misma lógica de hacienda, con extensiones más reducidas de terreno.

A principios del siglo xx, con la efervescencia revolucionaria, la comunidad se alineó mayoritariamente a una posición zapatista por su demanda del reconocimiento territorial. En 1917 se registró una primera demanda de restitución territorial del Tule a la hacienda de Guendulain que fue aceptada y luego derogada, para concretarse en el mismo año como una dotación de ejidos por 600 ha [Sánchez 2019: 160-161]. Sin embargo, ni Guendulain, ni Tlalixtac, aceptaron dicha dotación.

El 6 de abril de 1918, la Suprema Corte de la Justicia de la Nación le conceden la razón a Tlalixtac y al hacendado de Guendulain, además se anuló la dotación de ejidos del Tule, concedida sólo unos meses antes [Sánchez 2019: 161]. Stephen [2002: 219-266] explica que durante 17 años continuarían los litigios, pero sólo con Tlalixtac se generaron acuerdos de facto para la siembra y aprovechamiento de algunas zonas de los terrenos en disputa. Sin embargo, el hacendado Miguel Cobo pelearía con la misma fuerza en los tribunales que en los linderos de “su propiedad” y continuaría mandando a sus peones a sembrar y a defender estos terrenos, sin importar cualquier dictamen legal.

Años más tarde el hacendado cambió de residencia, pero antes de irse cedió los derechos para sembrar las tierras a la liga de campesinos, que habían conformado sus trabajadores y al mismo tiempo vendió las tierras a grandes propietarios del municipio de Rojas de Cuauhtémoc; con esto, dejó que el pleito continuara en una dinámica intercomunitaria y de carácter laboral, en el AGEO se conserva evidencia de este litigio desarrollado en la Junta Local de Conciliación y Arbitraje [AGEO 1923].

En la década de los años treinta, Cárdenas realizó dos viajes a Oaxaca que incluyeron visitas a Santa María del Tule, una como candidato a la presidencia de la República y otra como candidato electo. El 28 de octubre de 1935 se ratificó en el ámbito federal la dotación de 600 ha de ejido y, según el análisis de Stephen [2002: 219-266], la comunidad asumió que Cárdenas lo había hecho posible. El Tule tomó posesión de terrenos que trabajaron en servidumbre por casi 40 años. Cárdenas se consideró así, un continuador del proyecto agrarista de Zapata [Stephen 2002: 219-266].

Las décadas de los años cuarenta y cincuenta fueron un periodo de asentamiento de la organización territorial ligada a la administración del ejido en Santa María del Tule. En el AGEO se conservan censos, solicitudes

de cuotas, actas de asamblea, nombramientos de autoridades ejidales y comunicación oficial que demuestran el interés y esfuerzo por adaptarse al marco de gestión burocrática ligada al territorio.

Sin embargo, en 1945 el asesinato de seis habitantes del Tule, presuntamente cometido por personas de Tlalixtac, reavivaría el conflicto territorial [Stephen 2002: 253]. Esta vez se disputarían parte de los terrenos comunales del Tule. En 1950 la comunidad accedió a ceder la mitad de estos terrenos para dar fin a las disputas legales contemporáneas entre el Tule y Tlalixtac: “[...] pelearon el cerro y sí lo ganaron ellos, pero mataron seis del tule. Seis del tule mataron, y sí ganaron el cerro [...] pero ya ve que nos vamos y nada nos llevamos” [entrevista a Senorina Sánchez, 15 de junio de 2022]. En el panteón de la comunidad se ubican las lápidas de estas personas y hay memoria sobre esta defensa del territorio.

Los años sesenta y setenta del siglo xx marcan un quiebre en el balance de las relaciones de clase en Oaxaca que se profundizó con los procesos nacionales e internacionales, los cuales cuestionaban a los Estados nacionales por perpetuar la desigualdad social. Según la evidencia hemerográfica consultada, la presencia de grupos guerrilleros, la intensificación de la producción y trasiego de sustancias psicoactivas ilegales, los movimientos campesinos, la luchas por el territorio y las confrontaciones ideológicas en la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO) detonaron un conflicto social con un fuerte componente agrario. El énfasis territorial del conflicto social era resultado de contradicciones que habían caracterizado al Estado posrevolucionario. Ni el reparto agrario ni las garantías sociales del texto constitucional se materializaron con la consolidación del régimen corporativo posrevolucionario y esto era muy evidente para las comunidades de Oaxaca, cuyos territorios seguían en las manos de grandes propietarios.

En 1977, en el punto más álgido del conflicto, se destituyó al gobernador del estado, Manuel Zarate Aquino, y el gobierno federal designó al general Eliseo Jiménez Ruiz como gobernador interino [Basáñez 1987: 143-166]. El gobierno interino tenía la responsabilidad de estabilizar al Estado y dentro de sus acciones se planteó el fortalecimiento de la vivienda social. Uno de estos proyectos fue la construcción de un fraccionamiento en terrenos pertenecientes a Santa María del Tule.

De acuerdo con la evidencia etnográfica, Santa María del Tule se encontraba en otros procesos durante el conflicto social. El Estado mexicano sí había cumplido con el reparto agrario y en los años setenta recién había llegado la luz a la comunidad, además, estaba en marcha la ampliación de los edificios escolares y con ello se consolidaba el proyecto de castellanización —era un símbolo de progreso— que formaba parte del discurso nacional

[Giraudó 2008: 20-300]. La migración a Estados Unidos se convertía en una vía para atender las necesidades económicas de la población y el turismo ya constituía una fuente de ingreso, pero, sobre todo, de reconocimiento y de legitimidad de la comunidad.

Desde la perspectiva de las personas entrevistadas, las relaciones con la burocracia estatal eran cordiales y no hubo motivos concretos para sumarse a las demandas de otras comunidades del Valle. En 1978 se expropiaron 19.9 ha de terrenos ejidales para la construcción de una planta de Petróleos Mexicanos (PEMEX), mientras se construía la primera unidad médica de la población, correspondiente al programa Instituto Mexicano del Seguro Social y a la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados de la Presidencia de la República (IMSS-COPLAMAR).

Como consta en la evidencia hemerográfica, la microrregión se proyectó como el primer parque industrial del Estado, pero no había motivos claros para desconfiar de los que parecían indicios de “desarrollo”. En esta lógica, se autorizó la construcción de tres fábricas en terrenos colindantes con la entrada principal del pueblo. El 3 de octubre de 1980 se puso la primera piedra del fraccionamiento El Retiro, un proyecto que, en unos cuantos años, materializaría la urbanización del municipio; este fraccionamiento fue el primer asentamiento en descargar sus aguas negras en los ríos de la comunidad, que para la década de los años setenta seguían siendo fuente de agua potable y lugares de pesca para el autoconsumo y para la venta intracomunitaria en algunas temporadas del año. El drenaje muy pronto fue también una realidad para la cabecera municipal. La contaminación de los cuerpos de agua y el desplazamiento del zapoteco, derivado de los proyectos escolares castellanizadores, fueron —a decir de las personas mayores— el alto precio que se pagaría por lo que se ofreció como progreso.

EL ÁRBOL DEL TULE COMO EJE DE LA RESISTENCIA ETNOTERRITORIAL

A continuación, se analiza cómo, a la par de los afianzamientos cotidianos y contradictorios de los regímenes políticos en la región, la etnoterritorialidad de la comunidad se ha creado y recreado por medio de la configuración simbólico-territorial del árbol del Tule como sujeto, entidad anímica, lugar sagrado y espacio político [López 1996: 221-262]. En este sentido, se indagan las particularidades que se configuraron en la compleja interacción entre los proyectos de dominación y las disputas por el territorio, con prácticas cotidianas de resistencia y resignificación en las que el árbol ha sostenido la identidad comunitaria.

Durante el periodo colonial se puede reconocer un proceso central para la construcción etnoterritorial del Tule: la transfiguración de un lugar sagrado de la región con la consolidación del culto a Santa María la Asunción en la población. El árbol de Tule constituía un espacio ritual previo a la llegada de los españoles y el establecimiento posterior del culto a la Virgen de la Asunción afianzó la continuidad del pueblo durante el periodo colonial y le permitió diferenciarse de Tlalixtac.

En la *Historia Natural y Moral de las Indias* de José de Acosta, publicada en 1590, se encuentran referencias específicas en torno al árbol de Tule que dejan constancia, no sólo de su tamaño, sino de su reconocimiento como espacio sagrado para la población originaria.

[...] se halló en sólo el hueco de dentro tener nueve brazas, y por de fuera medido cerca de la raíz diez y seis brazas, y por lo más alto doce. A este árbol hirió un rayo desde lo alto por el corazón hasta abajo, y dicen que dejó el hueco que está referido. Antes de herirle el rayo, dicen que hacía sombra bastante para mil hombres, y así se juntaban allí para hacer sus *mitotes* y bailes y supersticiones: todavía tienen rama y verdor, pero mucho menos. No saben qué especie de árbol sea más de que dicen que es género cedro. [Acosta 2008: 133].

Esta referencia al mitote, el baile y la superstición vincula la presencia del árbol a una expresión cultural específica que puede considerarse un aspecto clave de la construcción etnoterritorial de la región y de la comunidad en ciernes. De igual forma, el evento del rayo, que seguirá siendo relatado a lo largo del siglo XVI, pudo hacer referencia a un evento climatológico concreto cuya simbología es particular, el rayo como entidad anímica y/o como manifestación de la deidad Pitao Cocijo; tenía la posibilidad de destruir, pero también de marcar el principio de un nuevo tiempo histórico, como lo ha documentado Romero Frizzi y Oudijk Michel [2013: 185-237].

La centralidad del árbol como sujeto y como espacio vertical de interacción con lo sagrado, en términos precolombinos, explica que la construcción del templo católico se realizara a su costado durante el siglo XVII, ya que: “[...] desde fines del siglo XVII, la asociación del pueblo con un santo patrono y la posesión de una iglesia se viven como elementos tan inseparables como esenciales de la vida comunitaria” [Gruzinski 2013: 236]. Esta construcción también dejaría de manifiesto el carácter político del lugar.

El ahuehuete permitía articular lo sagrado en términos precolombinos con la unidad político-religiosa, promovida por el régimen colonial, ésta sería la primera resistencia territorial que protagonizó dicho sujeto político

en términos etnoterritoriales, pues sostuvo su carácter sagrado, sin ser desplazado por el culto a la virgen.

Sobre el árbol destaca la prevalencia actual de relatos regionales interétnicos que refieren su origen al paso por la zona del rey Kong-Oy (*Conдой, Konk ëy, Kondöy*), personaje central de la nación Ayuuk, ubicada en una sierra al oriente de la comunidad. Se cuenta que Kong-Oy pasó por el rumbo de camino a su hogar y clavaría su bastón de mando en aquel lago, dando origen al árbol que hoy contemplamos, también se cuenta que mientras el árbol viva, podremos encontrar a Kong-Oy en las cuevas del cerro sagrado del Zempoaltépetl [Martínez *et al.* 2021: 1].

Sin embargo, actualmente, el origen de este árbol no siempre se asocia de manera directa con el origen de la comunidad, en cambio, se relaciona por un evento preciso, la llegada de la virgen de Santa María la Asunción.

Aquí era un lago, se pararon a descansar los arrieros aquí [señalando hacia el árbol] que traían la imagen de la virgen, no se sabe de dónde venían, pero la virgen no se quiso ir, dicen que se la llevaron y regresó, aquí no había nada y de Tlalixtac mandaron unas familias a habitar, no se sabe cuántas, pero venían de allá [entrevista con miembro del Comité de la Iglesia, 4 de mayo de 2023].

A pesar de la evidencia histórica de la presencia precolombina del poblado, este testimonio ilustra cómo los patronazgos se convirtieron en identidades territoriales que enunciaron discursos políticos concretos; este tipo de experiencias y relatos en torno al origen de los patronazgos determinó el desarrollo de lo que Gruzinski [2013: 183] denomina “cristianismo indígena” y que Barabas [2018: 121-122] reconoce actualmente como religiones étnicas, las cuales se caracterizan por ser territoriales. “El patronato opera por un voto de fidelidad y así sus representantes se consideran depositarios *ad nomen* de la idea de soberanía local” [Cuadriello 2010: 73].

Estamos ante una virgen que “se queda”, que “elige” el lugar para quedarse, como un mito fundacional, determinante para la conformación de la comunidad, pese a los registros históricos de ocupación previa del sitio. “[...] Los santos aparecidos se convierten en santos patronos y retoman el papel fundador y protector del territorio y del pueblo al que eligen, algo que los ancestros y las deidades tutelares antes desempeñaban y aún desempeñan” [Barabas 2006: 231]. Carmagnani ubica en Oaxaca un proceso que denomina reconstitución étnica y que puede explicar la articulación del árbol y la virgen en este discurso fundacional contemporáneo, por tanto, la reconstitución étnica puede considerarse un:

Proceso de larga duración, plurisecular, que reelabora constantemente los elementos prehispánicos a la luz de los elementos internos y de los elementos condicionantes de las sociedades indias favoreciendo la consolidación y la expansión de la identidad étnica [...] el proceso [...] permite a las sociedades indias reelaborar y proyectar al futuro un patrimonio étnico, desarrollar una nueva racionalidad, una nueva lógica, deferente de la prehispánica, pero no por ello menos india de la precedente. La nueva identidad étnica no es entonces simplemente una forma de autodefensa frente al contexto colonial o el resultado de los intereses de grupo existentes en las sociedades indias, sino más bien el resultado de una voluntad colectiva orientada a o no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideran importantes y significativos para su autodefinición. [Carmagnani 1988: 13-14].

La unidad religiosa político-administrativa del régimen colonial fue impuesta, pero el eje etnoterritorial que constituía el árbol del Tule se articuló con ella como una resistencia que configuró una identidad territorial particular. La virgen no desplaza la centralidad del árbol, en cambio, dio lugar al binomio fundacional relatado en los testimonios contemporáneos.

En 1900, Martínez Gracida retoma de un informante local que: “El árbol estaba al cuidado de un dios o genio protector, Pitao Cocobi, quien por eso recibía culto. También según la misma versión, el árbol tenía un nombre, Yaga guichiciña” [Jiménez 1990: 50]. En otros relatos más recientes al respecto se afirma que: “Existe una leyenda zapoteca local que afirma que fue plantado hace unos 1.400 años por Pechocha, un sacerdote de Ehecatl, el dios del viento azteca [...]” [Parker *et al.* 2012: 67].

Es así como en el Tule se imbrican lo que Barabas [2006: 225-258] denomina “santuario natural y santuario construido”, conjunción clave para la conformación de su etnoterritorio, porque permitió el fortalecimiento de una identidad comunitaria específica, al tiempo que aseguró el reconocimiento del pueblo por el régimen colonial: “[...] la intensidad del vínculo con la imagen sirve para cimentar como antaño, tanto la solidaridad del grupo como su continuidad. Fomenta una cadena obligaciones, de cargos que los descendientes están obligados a cumplir” [Gruzinski 2013: 245].

Mi mamá me platicaba, mi papá me platicaba que llegó la virgen con esas gentes que traen su caballo, ahí lo traían y los arrieros ahí lo acostaron, ahí bajo el árbol [...] pero ella se quedó aquí ya no se quiso ir, le gustó el Tule, ya no se quiso levantar el cajón [...] cuando se quedó la virgen entonces ya toda la gente que es, poquita gente que hay; puro huevo se recogió, el que tiene gallinas sacaba cincuenta, el que tiene poco pollo sacaba veinte, se levantó con puro

cantera iglesia, pura cantera, por eso cuando lo trabajaron, lo picaron y ya no se puede romper ese, porque ese huevo se echaba como cemento, vaya, la clara de huevo pegaba la piedra hasta que se ganó hacer el templo de la virgen, por eso está duro, salió muy macizo [entrevista a Ana María Pablo, 8 de junio de 2022].

En este relato es posible identificar el lazo genealógico señalado por Gruzinski [2013: 147-148], aunque la construcción del templo data del siglo xvi, los relatos sobre su edificación circulan en otras lógicas temporales que de nuevo remiten a la herencia precolombina. Las obligaciones y compromisos ligados al culto de la Virgen que eligió quedarse se vivencian cada año como si la llegada de la virgen fuera reciente. Esto es relevante porque los relatos fundacionales son creaciones culturales dinámicas que “suelen servirse de la historia y actualizarse tanto en temas y situaciones como en personajes intervinientes” [Barabas 2008: 133], permitiendo así la transmisión y recreación de los conocimientos sobre el etnoterritorio.

El árbol del Tule cobijó a la Virgen y el templo católico le otorgó el reconocimiento colonial a la comunidad al permitirle diferenciarse de otras comunidades. A partir del proceso de reconstitución étnica [Carmagnani 1988: 13-14] han circulado modos de ser y hacer, como el trabajo colectivo, que pueden considerarse resistencias, las cuales no son micro en los términos expresados por Scott [2000: 217-237] en sus estudios con grupos subalternizados, sino macrorresistencias de larga duración en las que el árbol, como eje etnoterritorial, ha ocupado un lugar primordial.

Durante el siglo xix el árbol del Tule adquirió un nuevo papel en el régimen político en ciernes, esta vez fueron “los visitantes” quienes empezaron a trazar una ruta que permitiría articular dicho eje etnoterritorial con el naciente Estado mexicano. En este periodo el árbol se convirtió en objeto de indagación científica y las crónicas de viajeros cuestionaban u omitían los relatos de las personas de la comunidad como simples supersticiones. De acuerdo con la revisión bibliográfica y documental, fue un periodo en el que se construyeron las primeras narrativas vinculadas a su “valor turístico”.

Dentro de los relatos de los visitantes durante el siglo xix hay una insistencia en caracterizar al árbol, indagar su origen, medidas y buscar explicación científica a su antigüedad [Jiménez 1990] y los pocos relatos de los viajeros se concentraron en describir prácticas socioculturales de la comunidad. No obstante, el 20 de abril de 1875, Nicoli describe la “danza del sabino” en el periódico *El Regenerador* como una actividad que parecía vincularse fuertemente con la recepción de visitantes:

Al viajero o visitante que celebraba su estancia en la población con una fiesta o un banquete le correspondían los indios con una danza que bailaban alrededor del árbol [...] Los danzantes se presentaban en traje indígena de carácter, luciendo vistosos penachos. Las mujeres también se presentaban ataviadas con tocado sencillo y llevando en su cuello un rosario de cuentas de vidrio amarillo que era símbolo de bienvenida. Las casadas llevaban el pelo recogido y trenzado y las doncellas ostentaban suelta la cabellera. El baile o danza tenía lugar en torno del árbol y carecía de movimientos provocativos. La música tenía una languidez tal que cada nota parecía un suspiro. [Jiménez 1990: 29].

Esta danza mezclaba los aspectos etnoterritoriales vinculados al sabino como lugar sagrado, con un despliegue que podía ser “montado” para el visitante; de esta danza no se han encontrado referentes contemporáneos en la población, pero es posible identificarla como antecedente de lo que se comenzaría a celebrar como la fiesta del Sabino, conocida actualmente como la Fiesta del Árbol del Tule que: “Consistía entonces en una procesión de carruajes que salían de Oaxaca del Tule por la mañana, para regresar por la tarde” [Jiménez 1990: 50].

De este modo, el árbol del Tule, como sujeto político, comienza a imbricar la tradición ritual precolombina, la consolidación del cristianismo indígena local, con la tradición nacionalista que irá delimitando su carácter de patrimonio y su valor turístico. El árbol se afianza como eje, sujeto y símbolo de resistencia etnoterritorial, a partir del despliegue de rituales intracomunitarios y prácticas construidas, orientadas para el visitante, que permitiera el reconocimiento de la comunidad, en medio de las tensiones territoriales con Tlalixtac y Guendulain.

En 1844, el viajero De Fossey explica que el sabino: “Por poco cae víctima del capricho de un rico comerciante de Oajaca, que ofreció una cantidad muy crecida a los indios del Tule por su árbol [...] Felizmente desecharon [...] la proposición de aquel vándalo [...]” [De Fossey 1994: 319]. La defensa del árbol también es documentada en 1862 por Charnay en un texto dedicado a las “Ciudades y ruinas americanas”:

Los indios vigilan [...] que ninguna mano profana ataque al viejo monumento: como todo aquello que concierne a su pasado, rodean al sabino de una veneración supersticiosa; nadie puede visitarlo si no es bajo su supervisión; barren u limpian diariamente el pie del árbol, y no toleran que alguien le trozara la ramita más diminuta. El indio tiene la religión del recuerdo, y quizás en las noches de tormenta escuche la voz de sus ancestros entre las ramas centenarias del viejo sabino [...]. [Jiménez 1990: 41].

Esta defensa del árbol es evidencia de las resistencias que se han tejido en torno a él, por su carácter etnoterritorial, pero también de la forma en cómo esta relación era interpretada por algunos visitantes. Eventualmente, el Estado mexicano va a terminar coincidiendo con esta “defensa”, pero a partir de discursos de carácter nacionalista que comienzan a “protegerlo” como emblema patrimonial. A finales del siglo XIX el Gobierno del Estado de Oaxaca emite un primer documento en el que se ordena a los pobladores conservar el árbol, se determina que hay que impedir que se haga inscripciones sobre él y se dictamina que debe haber libros de visitantes para satisfacer la necesidad de los visitantes de dejar registro de su paso por el Tule [Jiménez 1990].

Mi papá me decía que le comentó su papá que antes de los treinta al árbol le decían *yaguitz*, quiere decir árbol de papel, dice que antes venían los turistas, antes, no lo cuidaba tanto SEMARNAT, ni Ecología. Entonces venían los turistas. Venía poco turista porque no había difusión. Entonces venían turistas, no tenían esa protección que tiene el árbol ahí, esa rejita verde que tiene [...] Entonces todo estaba descampado, entonces llegaba el turista y con una navaja le descascaraban al pobre árbol, su cáscara, y ahí con algo punzante, como ejemplo, un clavo algo, le ponían ahí, ahí, ahí “Recuerdo la familia tal” [entrevista a Fausto Bautista Manuel, 16 de junio de 2022].

Cuidar el árbol se convirtió, entonces, en una labor compartida por la comunidad y el Estado; sin embargo, las motivaciones de estos cuidados comenzaron a trazar contradicciones que prevalecen hasta el día de hoy. En 1921, Cassiano Conzatti, reconocido por su trabajo pionero en torno a la flora oaxaqueña, realizó la primera *Monografía del árbol de Santa María del Tule* y señala lo siguiente sobre la comunidad:

Un sitio tan renombrado, empero, en todo el mundo civilizado, como éste, a causa de la maravilla natural que encierra, debería presentar un aspecto menos triste y menos pobre del que ofrece; pues el visitante que cae aquí sin haberse prevenido con anticipación, se expone a pasarla muy mal, si es que no se resuelve a regresar luego, en virtud de que en el pueblo no hay un una sola tienda que merezca este nombre, donde poder surtirse de algunas provisiones, a menudo indispensables para los excursionistas; ni un fonducho capaz de proporcionar un vaso de leche o una taza de café, y ni siquiera un lugar donde adquirir un mísero pedazo de pan; en dos palabras: inhospitalidad absoluta, por lo que es de aplaudirse calurosamente el decreto de 21 de enero del presente año, expedi-

do por el C. Gobernador Constitucional de Oaxaca, encaminado a transformar Santa Mará del Tule en el *rendez-vous* del turismo universal. [Conzatti 1921: 10].

La decepción de Conzatti ante el pueblo del Tule nos muestra un discurso turístico en ciernes y una demanda enfocada en recibir al visitante, en esta narrativa el árbol parecía un patrimonio desvinculado de la comunidad. Al paso de este siglo sí se construyó un entorno “propicio” para recibir visitantes, pero con lógicas que están permeadas por el carácter etnoterritorial del árbol.

Como se ha descrito, en el siglo xx el reparto agrario en Santa María del Tule no culminó hasta que las visitas de Cárdenas propiciaron que se emitiera la resolución presidencial definitiva. Stephen [2002: 219-266] documenta la relevancia de los convites que organizaron al pie del árbol del Tule a razón de estas visitas. De nuevo este lugar se convirtió en un punto de encuentro crucial entre la comunidad y el régimen político en turno. Durante la colonia, una virgen elegiría quedarse bajo su sombra y en el siglo xx otro emblema de poder, en presencia del árbol, desplegaría posibilidades para el reconocimiento territorial de la comunidad.

En este tenor, la fiesta anual del árbol del Tule se va consolidando como un espacio que permitía un tipo de interlocución específica con el Estado. Según los testimonios etnográficos, se puede argumentar que celebrar al árbol con la presencia de funcionarios locales permitía recrear el reconocimiento de la comunidad y de su territorio. En las décadas posteriores a las visitas de Cárdenas, los principales invitados a esta celebración serían los funcionarios de gobierno estatal. Por este motivo, era regular la solicitud de apoyo económico a estas instancias para la realización de esta festividad, gestiones que pudieron verificarse en la evidencia documental. La llegada de las autoridades, en su carácter de visitantes distinguidos, era en sí misma un ritual en que se recreaba el reconocimiento territorial de la comunidad.

Como se ha relatado, a partir de la década de los años setenta y ochenta del siglo xx, el Estado planteó un proyecto de desarrollo que afectó en diversos sentidos al municipio. La construcción de la planta de PEMEX, de tres fábricas y del fraccionamiento de vivienda social, así como el drenaje como proceso de modernización planearon transformaciones territoriales contundentes para la comunidad. Urbanización, contaminación y deterioro ecológico acelerado fueron algunos de las consecuencias de estos proyectos. Según la información etnográfica y hemerográfica recuperada, estos procesos parecen no haber tenido mayores cuestionamientos por parte de la población, ya que correspondían a un plan de desarrollo que, en su momento, parecía confiable, pero hubo un evento que marcó un límite que,

nuevamente, muestra la resistencia etnoterritorial que se ha manifestado en todo lo vinculado con el árbol del Tule.

En 1940, con el apoyo del ejército vinieron a echar la mano para labrar las canteras [que ahora conforman la explanada de la iglesia y del sabino] y los señores como mi abuelo, dice mi papá, iban con burro de aquí al columpio de Ixcotel [a 9 kilómetros de distancia] a traer esas canteras [...] Después lo querían quitar, antes de Heladio [gobernador de Oaxaca de 1982-1986] [...] querían quitar ese barandal, esa cantera. No, el pueblo se opuso y aquí, como estaban unidos, que tocan la campana y como ya saben cómo es el sonido de la campana, cuando hay algo urgente o algo, rápido que se reúne la gente [...]. Y vivían todos los señores ya grandes, ya murieron todos los que todavía existían. Que ellos trabajaron, pues fueron a traer la cantera. Decían ¿Cómo va a ser? Si fuimos con nuestro burro, fuimos a atraer las piedras y usted viene y quiere quitarlo, ¿por qué? [...] Toda la gente mayor que vivía, que trabajó en ese entonces se opusieron, eran como 15 de ese tiempo, que todos usaban la vestimenta como se usaba aquí, con calzón de manta, y decían si fuimos con nuestro burrito, cómo era posible que él gobierno lo quiera quitar. No lo vamos a permitir y los corrieron y ya no sé quitó ese barandal, ni la cantera [entrevista a Fausto Bautista Manuel, 16 de junio de 2022].

Si consideramos la transformación territorial que supusieron los proyectos de desarrollo, ¿por qué ninguno de esos procesos detonó alguna manifestación de inconformidad de esta magnitud? A partir de la evidencia recopilada, se puede reconocer que Santa María del Tule lleva cinco siglos negociando el territorio con el régimen político en turno y con poderes locales concretos, pero en este largo camino ha sido el árbol del Tule el eje que sostiene su etnoterritorialidad y permite el proceso de restitución identitaria, al que hace referencia Carmagnani [1988: 13-14]. Pareciera que todo se puede ir negociando y renegociando, mientras la integridad del árbol y de su entorno inmediato esté garantizado.

A finales del siglo xx, la demanda de Conzatti [1921: 10], de tener un pueblo “adaptado” para recibir a visitantes, se cumplió gracias a un proceso de turistificación, pero este proceso ha estado pautado por el carácter etnoterritorial del árbol. Como se ha señalado, el árbol milenario cumple funciones identitarias que van más allá de su reconocimiento como patrimonio cultural o del valor turístico asignado por el Estado o por las políticas religiosas, económicas y/o territoriales en turno.

En determinados momentos, hay coincidencia en las pautas sobre el carácter sagrado del lugar o sobre la conservación del árbol, de ahí las nego-

ciaciones contemporáneas sobre los pasos carreteros, los sistemas de riego del árbol, el papel del comité del árbol, incluso la disposición de los mercados vinculados al turismo, pero en otros, como en el testimonio compartido por el señor Fausto Bautista, aparece la resistencia comunitaria cuando revelan la centralidad etnoterritorial del árbol del Tule.

En esta lógica, a pesar que el Estado mexicano ha impulsado la construcción del Tule como territorio turístico [Fratucci 2000: 51], la dinámica etnoterritorial produce sentidos que no despojan al árbol de carácter de sujeto sagrado, referente fundacional del pueblo y sustento de sus habitantes. Si bien la actividad turística no es la base de los ingresos de las personas de la comunidad, pues la migración a Estados Unidos y los trabajos en la Ciudad de Oaxaca son la fuente principal de ingresos, la consolidación material y simbólica del Tule como territorio turístico es innegable. Sin embargo, el carácter etnoterritorial del árbol del Tule redunda en prácticas de resistencia y resignificación concretas. El Ahuehuate es visitado sólo en los términos que plantea la Asamblea Comunitaria, sus autoridades y sus comités, dinámica que se recrea en cada proceso vinculado al árbol.

A finales, del siglo xx los proyectos estatales que afectaron el territorio de la comunidad fueron aceptados, pero en lo referente al árbol se tejieron resistencias etnoterritoriales, manifestadas en el involucramiento y discusión comunitaria de cualquier decisión y/o política vinculada con este ser milenario. En ese sentido, la comunidad de Santa María del Tule se recrea sólo con las familias originarias que han encarnado y afianzado los siglos de resistencia territorial que hemos abordado y en las que el árbol es protagonista, guardián y centro etnoterritorial. Esto implica que ninguna persona avecindada forma parte de la Asamblea, del Cabildo, de las autoridades comunitarias o de los comités donde esto se discute. A lo largo del siglo xx se distinguen algunos personajes de fuera que, desde su carácter profesional o político, han dado consejo sobre decisiones relacionadas con el árbol, pero ninguno procedió sin la participación de las instancias comunitarias.

CONCLUSIONES

La etnoterritorialidad es un concepto que permite identificar líneas de continuidad y de ruptura que son centrales para el análisis de las dinámicas territoriales contemporáneas de los pueblos originarios, porque permite otorgar protagonismo a la comunidad frente a procesos sociopolíticos que dan cuenta del orden colonial novohispano y de la colonialidad contemporánea impuesta por los Estados-nación.

En este caso, el árbol de Tule constituye un eje etnoterritorial que otorga un sentido del tiempo que afianza una cosmovisión particular: “Decía mi papá el tiempo no cambia, cambia la gente” [entrevista a Senorina Sánchez, 15 de junio de 2022]. Las personas cambian, pero la temporalidad que configura este árbol milenario les trasciende.

Como se ha analizado, durante el periodo colonial el árbol protagonizó el binomio fundacional de la comunidad en la lógica religiosa político-administrativa impuesta por el régimen. En medio de disputa territoriales con actores locales, este binomio permitió la diferencia y la resistencia territorial de la comunidad. El árbol conservó su carácter etnoterritorial y se convirtió en un actor político primordial para el proceso de reconstitución identitaria, descrito por Carmagnani [1988: 13-14]. Esto convierte al Tule en un caso excepcional, pues un ser vivo ha acompañado el largo proceso de resistencia y reconfiguración, primero, por medio de la conformación de una religión étnica [Barabas 2008: 121-122], después, gracias a su consolidación como emblema patrimonial.

En la construcción del Estado mexicano el árbol comenzó a ser considerado como un patrimonio digno de ser “visitado”, lo cual propició que, en el ámbito comunitario, se organizaran una serie de actividades orientadas al visitante. A finales del siglo xix, el registro de la llamada danza del sabino nos da evidencia del desarrollo en ciernes de una tradición orientada al visitante, dando origen a la fiesta del árbol como una celebración que durante el siglo xx ya estaba dirigida a la recepción de funcionarios del gobierno estatal. Dicha festividad, en torno a un actor etnoterritorial se convirtió en un ejercicio de resistencia que recreaba el reconocimiento de la comunidad con los poderes locales y los visitantes. Los convites con Cárdenas en los años treinta sellaron este pacto de reconocimiento al lograrse la dotación de ejidos. Convertir al árbol en el protagonista de este ritual de reconocimiento político nos permite ubicar el carácter de la resistencia etnoterritorial que encabeza este ser vivo.

De esta forma, el árbol del Tule se articula con la religión étnica durante el periodo colonial y con un discurso nacionalista patrimonial que a finales del siglo xx se orientó específicamente hacia el turismo. Estas imbricaciones pueden leerse como resistencias orientadas a la reconstitución de la identidad étnica [Carmagnani 1988: 13-14] y pueden entenderse con mayor profundidad cuando nos remitimos a la etnoterritorialidad porque es posible identificar las contradicciones, tensiones, “fracturas, transformaciones y cambios, pero también procesos de reelaboración que se operan en matrices antiguas de lo sagrado” [Barabas 2008: 12].

Las tensiones territoriales que enfrentó la comunidad han tenido en el árbol del Tule un aliado para su diferenciación comunitaria, pese a que por cuatro siglos su extensión reconocida se limitaba al casco de la población, que se extendía a no más de 3 km alrededor del árbol. Después de la dotación territorial, en los años treinta del siglo pasado, estas tensiones siguieron en proceso, primero por límites intercomunitarios y en los años ochenta por la construcción de los proyectos de desarrollo y vivienda que se han detallado; sin embargo, la comunidad se adaptó y generó estrategias de reconstitución. Todo puede ser negociado, pero en lo que se refiere al árbol del Tule, sólo la comunidad decide.

Actualmente, a pesar del despojo simbólico y material que puede derivarse de la construcción del Tule como emblema turístico, su “patrimonialización” ha sido aprovechada por la comunidad para consolidar su carácter etnoterritorial en lógicas que propician su autonomía. El árbol se encuentra fuertemente vinculado a la cotidianidad tuleña y todos los discursos y políticas, vinculados con él, se discuten en la Asamblea.

Durante las últimas décadas la conservación del árbol del Tule ha sido un punto de encuentro entre la etnoterritorialidad de la comunidad y el Estado mexicano que ha propiciado una imbricación específica al permitir que hasta ahora la comunidad pueda seguir usando los discursos del turismo [Barretto 2007: 85-136] para preservar su integridad.

No obstante, en las últimas décadas del siglo pasado, las políticas y discursos nacionales en torno a la educación y el progreso modificaron aspectos centrales del etnoterritorio de Santa María del Tule y otras comunidades originarias de Oaxaca. El desplazamiento lingüístico, el deterioro de los cuerpos de agua y la reducción de la agricultura tradicional son evidencias de ello; sin embargo, el árbol del Tule sigue articulando una *praxis* de resistencia que favorece la autonomía política por medio de la Asamblea y la categorización de la población avecindada como personas que pueden habitar el territorio, pero no decidir sobre los asuntos de la comunidad originaria.

En este caso, el árbol se ha convertido en sujeto y emblema de resistencia. La construcción de PEMEX en territorio ejidal, la del fraccionamiento de vivienda social y de las tres fábricas del proyecto de parque industrial en propiedad privada fueron aceptadas porque el reparto agrario de décadas previas planteaba una relación específica con el Estado que lo convertía en un interlocutor válido. Todo esto se aceptó sin ceder la autonomía política de la comunidad al consolidar la categoría de avecindado; la consolidación del reparto agrario generaba otra dinámica de relación con el Estado en medio del conflicto social de los años setenta; sin embargo, esta “confianza”

tenía límites precisos: ni una ramita del árbol sería tocada sin que se llamara a todo el pueblo con las campanas.

Analizar la *praxis* de resistencia, a partir del abordaje de la etnoterritorialidad, permite ubicar la heterogeneidad de respuestas que se han tejido frente a los procesos de dominación política en las comunidades originarias. El concepto nos permite integrar el carácter simbólico de las luchas y resistencias de los pueblos originarios en los procesos de reconstitución étnica, incluso frente a los procesos de despojo contemporáneos.

Articular el análisis de la etnoterritorialidad con el de la construcción cotidiana del Estado permite ahondar en las particularidades que se entrelazan en la *praxis* de resistencia territorial de las comunidades originarias. Analizar la etnoterritorialidad desde una perspectiva procesual, que no busque indagar las permanencias precolombinas de manera esencialista, sino que permita ilustrar cómo se define y recrea en tensión permanente con el régimen que tenga el control político del territorio, permite profundizar en la comprensión de cómo el Estado se construye localmente y enriquece la comprensión de las resistencias de larga duración de sujetos humanos y no humanos en procesos de despojo y subalternización.

Quando acciones externas, como los proyectos llamados de desarrollo [...] 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. La formación de movimientos etnopolíticos es la forma más frecuente de organización indígena con fines de resistencia y salvaguarda de su patrimonio biocultural. En estos casos los movilizados no tratan de adecuarse a la lógica negociadora del Estado, sino que imponen su lógica [...]. [Barabas 2021: 351].

En el caso del Tule, la larga lucha territorial ha implicado un proceso de negociación y resistencia que no ha cesado desde el régimen colonial. Analizar el papel del árbol del Tule como eje y sujeto etnoterritorial nos permite afirmar que la comunidad no se insertó pasivamente en ninguna lógica negociadora, sino que, aunque no podemos hablar de un movimiento etnopolítico abiertamente organizado, la autonomía y la estrategia con la que se ha procurado resguardar todo lo vinculado con árbol del Tule puede leerse como una resistencia de 500 años que ha preservado esa lógica propia a la que alude Barabas [2021: 351].

Esta relación de cuidado mutuo puede entenderse desde la lógica etnoterritorial, “el árbol que nos cuida y nos protege, es guardián y testigo de todos y frente a él, la autoridad tiene que dar cuentas” [entrevista al señor

Rodolfo, 24 de junio de 2023]. Estamos ante una relación simbólica, práctica y material que buscará insertarse estratégicamente en el discurso y práctica del régimen político en turno. Las tradiciones y rituales de carácter comunitario se despliegan para la autoridad o el visitante, pero manteniendo bajo resguardo lo propio en los sentidos que la Asamblea y los diversos comités comunitarios definen.

En efecto, los lugares sagrados se politizan al ser presentados en arenas políticas regionales, nacionales e internacionales, pero desde mi perspectiva, para comprender su papel no basta pensar sólo en el uso instrumental de la tradición cultural, sino que hay que observar también la agencia y el empoderamiento de los pueblos agredidos que, al reproducir sus tradiciones y saberes, o al recrearlos cuando están fuera de uso, los revitalizan y refuncionalizan [...] Vemos entonces que la dinámica de reapropiación y refuncionalización cultural, como forma de construir la resistencia frente a las intervenciones externas, promueve el uso estratégico de lugares, narrativas, rituales e identidades. [Barabas 2021: 351].

La perspectiva de la construcción cotidiana del Estado hasta ahora no ha sido desarrollada explícitamente en los estudios sobre etnoterritorialidad, pero, como ha sido posible identificar en este trabajo, incluirla nos permite ubicar en qué sentidos la etnoterritorialidad es una *praxis* de resistencia. En la etnoterritorialidad se implican procesos complejos de aristas múltiples que constituyen resistencias territoriales que no son pasivas ni meramente estratégicas, sino que permiten la reconstitución étnica en sentidos que han respondido a procesos de despojo y subalternización no lineales u homogéneos. Cuando centramos la atención en la construcción local de los procesos de dominación y resistencia, implicados en la etnoterritorialidad, podemos hacer rupturas con el concepto de microrresistencia y complejizar la comprensión de la etnoterritorialidad como una *praxis* que explica la profundidad simbólica y material de los 500 años de lucha territorial de cada uno de los pueblos del Abya Yala.

REFERENCIAS

Archivo General del Estado de Oaxaca (AGEO)

1923 Fondo Gobierno, Sección Conflicto de Tierra, Santa María del Tule. AGEO. México.

Acosta, José

2008 *Historia natural y moral de las Indias. Edición crítica de Fermín del Pino-Díaz.* CSIC. Madrid.

Anderson, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* Fondo de Cultura Económica. México.

Barabas, Alicia Mabel

2004 La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos* (14): 145-168. <<https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/download/1091/939/1218>>. Consultado el 20 de agosto de 2023 [PDF].

2006 Los santuarios de vírgenes y santos aparecidos en Oaxaca. *Cuicuilco*, 36 (13): 225-258. <<https://www.redalyc.org/pdf/351/35103610.pdf>>. Consultado el 30 de enero de 2024 [PDF].

2008 Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 119-139. <<https://doi-org.pbidi.unam.mx:2443/10.7440/antipoda7.2008.06>>. Consultado el 10 de septiembre de 2023 [PDF].

2021 Lugares sagrados en territorios binnizá del Istmo de Tehuantepec frente a la minería y los megaproyectos. *Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas*, 28 (81): 315-356. <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-84882021000200014&lng=es&tlng=es>. Consultado el 23 de mayo de 2024 [PDF].

Barjau Martínez, Luis

2002 La etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición. *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, 4 (53): 40-53. <https://www.revistaciencia.amc.edu.mx/images/revista/53_4/etnohistoria.pdf>. Consultado el 30 de enero de 2024 [PDF].

Barretto, Margarita

2007 *Turismo y cultura: Relaciones, contradicciones y expectativas.* ACA y PASOS. España.

Basáñez, Miguel

1987 *La composición del poder en Oaxaca 1968-1984*, Miguel Basáñez (coord.). INAP. México.

Carmagnani, Marcello

1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII.* Fondo de Cultura Económica. México.

Conzatti, Casiano

1921 *Monografía del árbol de Santa María del Tule.* SEP. México.

Cuadriello, Jaime

2010 La Virgen como territorio. *Colonial Latin American Review*, 19 (01), abril: 69-113.

De Fossey, Mathieu

1994 *Viaje a México.* CONACULTA. México.

Enríquez Valencia, Raúl y Carolina Benítez Hernández

2021 Enoterritorialidad y mercados tradicionales en Oaxaca. Ruptura y refundación del mercado de Ocotlán de Morelos, siglo xx. *Cuadernos sobre Relaciones Internacionales, Regionalismo y Desarrollo*, 16 (29), junio: 145-171.

Falcón Vega, Romana

2015 *El jefe político, un dominio negociado en el mundo rural del Estado de México. 1857-2011.* COLMEX, CIESAS, COLMICH. México.

Fratucci, Aguinaldo César

2000 *O ordenamento territorial da atividade turística no Estado do Rio de Janeiro: processos de inserção dos lugares turísticos nas redes do turismo*, tesis de maestría. Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense. Brasil.

García Torres, Víctor Manuel

2018 *Enoterritorio. Análisis sobre la Sierra Norte de Puebla, México y la Sierra Central, Perú*, tesis de doctorado. UNAM. México.

Giraudó, Laura

2008 *Anular las distancias. Los gobiernos posrevolucionarios en México y la transformación cultural de indios y campesinos.* CEPC. España.

Gruzinski, Serge

2013 *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII.* Fondo de Cultura Económica. México.

Guber, Rosana

2001 *Etnografía.* Grupo Editorial Norma. Colombia.

Hernández Díaz, Jorge

2007 *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca. Siglo XXI, UABJO.* México.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2020 Censo 2020. <https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/ccpv/2020/doc/cpv2020_pres_res_oax.pdf>. Consultado el 10 de julio de 2023.

Jiménez, Víctor

1990 *El árbol de El Tule en la historia*. CODEX. México.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent

2002 *Aspectos cotidianos de la formación del Estado o. La Revolución y la negociación del mando en el México Moderno*, Gilbert Joseph y Daniel Nugent (coords.). Era. México.

López Austin, Alfredo

1996 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. IIA-UNAM. México.

Martínez José, Jessica Paola y Elías Omar Pérez Ramírez

2021 *Konk ëy Leyenda del Rey Kndoy*. Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. México.

Mallón, Florencia

2003 *Campesino y nación. La construcción del México y Perú poscoloniales*. COLSAN-CIESAS. México.

Parker, Edward y Anna Lewington

2012 *Ancient trees. Trees that live for a thousand years*. Batsford. EE.UU.

Registro Agrario Nacional (RAN)

2022 *Padrón e historial de Núcleos Agrarios*. <<https://phina.ran.gob.mx/>>. Consultado el 10 de julio de 2023.

Romero Frizzi, María de los Ángeles y Michel Oudijk

2013 Los zapotecos, en *Historia documental de México 1*, Miguel León Portilla. IHH-UNAM. México: 185-237.

Sánchez López, Josafath

2019 *Aliados o enemigos. Tierra y campesinos en la disputa por la construcción del Estado en los Calles Centrales de Oaxaca, 1917-1979*, tesis de doctorado. CIESAS. México.

Scott, James

2000 *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era. México.

Segato, Rit

2013 *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo. Argentina.

Soni Peña, María Esther

2022 *La etnoterritorialidad entre jóvenes del pueblo nahua de San Miguel Canoa, Puebla*, tesis de maestría. BUAP. México.

Stephen, Lynn

2002 *Zapata Lives!: Histories and cultural politics in Southern Mexico*. University of California Press. EE.UU.

Taylor, Wiliam. B.

1998 *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*. Instituto Oaxaqueño de las Culturas. México.

Velázquez, Emilia, Eric Léonard, Odile Hoffmann et al.

2009 *El Istmo mexicano: una región inasequible. Estado, poderes locales y dinámicas espaciales (siglos XVI-XXI)*, Emilia Velázquez, Eric Léonard, Odile Hoffmann y Marie-France Prévôt-Schapira (coords.). IRD Éditions. México.