



Sociedad y Ambiente
ISSN: 2007-6576
sociedadyambiente@ecosur.mx
El Colegio de la Frontera Sur
México

Los papeles de cielos, selvas, ríos y montañas en las historias. Una mirada sobre los dispositivos de poder que configuran los territorios

Correa Arce*, Martín

Los papeles de cielos, selvas, ríos y montañas en las historias. Una mirada sobre los dispositivos de poder que configuran los territorios

Sociedad y Ambiente, núm. 17, 2018

El Colegio de la Frontera Sur, México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455755942009>

DOI: <https://doi.org/10.31840/sya.v0i17.1841>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Los papeles de cielos, selvas, ríos y montañas en las historias. Una mirada sobre los dispositivos de poder que configuran los territorios

The roles of the sky, heaven, forests, rivers and mountains in history. A look at the power dispositives shaping the territories

*Martín Correa Arce**
Universidad Veracruzana, México., México
arwenpepper@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.31840/sya.v0i17.1841>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455755942009>

Recepción: 10 Agosto 2017
Aprobación: 01 Junio 2018

RESUMEN:

El presente artículo tiene como objetivo presentar y comparar aspectos sobresalientes de las maneras en las que se construyó la percepción de los entornos ambientales y se interactuó con ellos, desde distintos metarrelatos o realidades de poder que han influido en dar forma a los territorios ahora administrados como México. Para esto se revisó literatura diversa que incluyó los códigos Borgia, Dresde y Nuttal. El acercamiento metodológico fue similar a la genealogía de las ideas de Foucault, enfocándola en la manera en la que Agamben y Graeber estudian los dispositivos de poder. Tras la revisión de múltiples realidades históricas, los hallazgos indican que existen diversas maneras de conceptualizar e interactuar con los elementos que conforman el ambiente y emplearlas para instituir poblaciones sostenidas a través de redes de poder, con lo que los distintos papeles adoptados por los ecosistemas dependen de la realidad de poder que se esté configurando. También se encontró que mientras las prácticas de dominación de los pueblos originarios requirieron desarrollar un andamiaje tecnológico que les permitiese percibir y coordinarse con los ciclos ambientales y del cosmos, las instancias de dominación con modos occidentales desarrollaron sus tecnologías del poder aprendiendo a alterar los patrones de circulación energética de los ambientes.

PALABRAS CLAVE: Historia, percepción ambiental, dispositivo, Mesoamérica.

ABSTRACT:

This paper seeks to introduce and compare key aspects in the ways perception of environment and the cosmos was constructed, and people interacted with them, through various metastories or realities of power that have influenced the shaping of the territories now administered as Mexico. To this end, various types of literature were reviewed including the Borgia, Dresde and Nuttal codices. The methodological approach was similar to Foucault's genealogy of ideas, focusing on the way Agamben and Graeber study power dispositives. The review of multiple historical realities shows that there are multiple ways to conceptualize and interact with the environment, use them to institute populations based on networks of power, whereby the different roles adopted by ecosystems depend on the power reality that is being configured. It was also found that while the domination of the first peoples required developing a technological scaffolding that allowed them to perceive and coordinate with the environmental cycles and the cosmos, western domination, developed technologies of power by learning to alter the patterns of energy circulating in the environment.

KEYWORDS: History, environmental perception, dispositive, Mesoamerica.

INTRODUCCIÓN

Los humanos somos de manera natural parte de los ecosistemas que conformamos y nos conforman, los cuales interpretamos para vivir realidades explicables. Tanto en la física como en la historia, se han encontrado numerosos indicios de que las realidades, incluida su temporalidad, son particulares a cada proceso o situación. Así, vivimos en universos congruentes con nuestros horizontes de imaginario, de tal forma que no es que el universo de europeos y el de mesoamericanos fuesen los mismos con diferentes voces en lenguas distintas, sino que el mundo que percibían era otro, conformado por otros objetos, otros tiempos y otros intereses (Rozat, 2002; del Valle, 2009).

Con respecto a Mesoamérica, sus habitantes identificaban un cosmos cuyas entidades vitales se encuentran en los patrones de la termodinámica entre los ecosistemas y en otros elementos biogeológicos, como los montes con los que se buscaba concordar (Albores y Broda, 2003; Williams, 2009). En contraste en occidente, en los paradigmas ideológicos impulsados por los grupos imperantes, uno de sus axiomas ha sido el de insistir en la separación entre el quehacer humano y la llamada naturaleza (Aristóteles, 1990). Esta aparece como parte de la escenografía frente a la cual se desarrolla la búsqueda lineal y progresiva de algún ideal, pero además como parte de lo creado por dios para el uso del hombre, lo que explica que parte de la orientación de su desarrollo tecnológico fuera encaminado hacia la rápida obtención del usufructo del ambiente.

Sin embargo, ambos mundos tenían en común la presencia de grupos intermediarios con una legitimidad moral —posteriormente normada— que les permitió participar activamente en trazar horizontes sociales de posibilidades de interacción en y con el medio, de tal forma que pudieran sostener escenarios con dinámicas que les resultasen ventajosas. No obstante se encontraron ante realidades ecológicas cuya complejidad se presentaba como reto para aquellos que deseaban montar y sostener redes de flujo lucrativo, ante lo cual los distintos grupos jerarquizadores desarrollaron diferentes formas de movimiento por sus paisajes. Así, para implementar sus idearios, tuvieron que desarrollar andamiajes de tecnologías tanto manuales como sociales; en este artículo haremos referencia a las segundas cada vez que hablemos de desarrollo, herramientas o andamiaje tecnológicos.

En este contexto, y teniendo como hilo conductor el análisis del papel que han jugado los ecosistemas ante diversos escenarios sociales, el presente artículo tiene como objetivo presentar y comparar algunos rasgos sobresalientes de las formas en las que, desde distintas realidades de poder —o metarrelatos asumidos— se interactuó con el ambiente a lo largo de diferentes momentos históricos en los territorios donde actualmente opera el Estado mexicano. Se conduce la discusión con el apoyo de ejemplos que, en ocasiones, anteceden al preclásico mesoamericano y se señalan reconceptualizaciones durante el periodo de las invasiones ibéricas comúnmente englobadas como *Colonia*, mientras que en los siglos XIX y XX se exploran las posibilidades a partir de la interacción entre los ecosistemas e ideologías, y se concluye esbozando los papeles que los ecosistemas juegan en la política financiera del siglo XXI. Lo anterior, no en el sentido de identificar diferencias que marcan sus discursos, sino teniendo en cuenta el carácter estratégico de las conceptualizaciones de los ecosistemas y su funcionalidad al posibilitar la hegemonía de un gran relato por encima de los demás.

Trabajos similares a éste permiten conocer las distintas maneras en que pueden ser entendidos los procesos del entorno natural y las diversas formas de relacionarse con ellos, así como una aproximación a los modos en que las distintas entidades de poder han utilizado los ambientes de manera que éstos participen asegurando la continuidad de sus programas, así como los papeles que pueden desempeñar los elementos de nuestro entorno para conformar el quehacer-ser de los grupos humanos en los paisajes.

MARCO TEÓRICO

Históricamente, los grupos que dictan o certifican las formas válidas de entender y relacionarse con los entornos moldean para sí posiciones privilegiadas dentro de un teatro social que se esfuerzan por mantener; es precisamente aquí cuando entran en escena la noción de dispositivo y el resto de las dinámicas de poder. Dado que el poder no es una característica intrínseca o una cualidad que se tiene o se deja de poseer, requiere de tender y montar redes con nodos repetidores de prácticas instituidas que ayudan proactivamente a delimitar las posibilidades de interacción, a fin de que los vínculos construidos hacia el entorno sean los que convengan al programa político que quiere imperar. Son estos tendidos de figuras y prácticas que instituyen un horizonte ético los que se denominan dispositivos. Al respecto, en este texto se utilizan los marcos de referencia y perspectiva de Giorgio Agamben y Michel Foucault, y se observan también las aristas detectadas por Judith Butler, David Graeber, James Scott o Ranajit Guha.

Acerca de un dispositivo, Agamben (2015: 2) menciona que:

- 1) Es un conjunto heterogéneo, que incluye virtualmente cualquier cosa, lo lingüístico y lo no-lingüístico, al mismo título: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. El dispositivo en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos.
- 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder.
- 3) Es algo general, una “red”, porque incluye en sí la episteme que es aquello que en determinada sociedad permite distinguir lo que es aceptado como un enunciado científico de lo que no es científico.

Los antecedentes historiográficos del término *dispositivo* inician con Hegel, quien distinguía entre la *religión natural* donde cada quien establece de forma directa el vínculo re-ligante con el cosmos que genera la sensación de espiritualidad¹, y la *religión positiva* o histórica que emplea conjuntos de creencias, prácticas y reglas para dirigir las maneras en las que se pueden formar los vínculos espirituales (Hegel, 2005). Lo fundamental en esta clase de religión es que los elementos *positivos* se reproducen en las conductas para entrelazarse e interiorizar sus vínculos (Agamben, 2015).

Por su parte, Foucault encontró en Hyppolite el término hegeliano de positivo y lo aplicó como *dispositivo* (Agamben, 2015), resaltando su papel en la organización de “máquinas sociales, tanto discursivas como arquitectónicas y técnicas, orientadas a reproducir o modificar el juego de lo verdadero y lo falso” (Arteaga, 2012: 24). Tales elementos *positivos* cumplen una función vital para imponer metarrelatos, dado que *hacen más posible* la replicación de prácticas que remarcan o vuelven reales las formas de concebir y relacionarse con el mundo.

Graeber aplicó la discusión al análisis de las formas de organización social que ejercían el poder de maneras horizontales y descentralizadas, pero que aun así coaccionaban el imaginario y las emociones de sus integrantes. De ahí que asume que el aspecto medular y pedagógico de los dispositivos es adaptar el entorno para lograr implementar la réplica constante de patrones de conducta que se han trazado a beneficio de los grupos que se colocan arriba de la jerarquía social y para que el entrelazado cotidiano instituya los *consensos* sociales a través del actuar de los sujetos (Butler *et al.*, 2003).

En esta narrativa lo que nos interesa no es tejer relatos de macroentidades, sino más bien presentarlas como genealogía de las ideas y poner la atención en los modos en los que los elementos del paisaje inciden en las posibilidades o en los momentos en que, conceptualizados como dispositivos, influyen dando forma a los sujetos, ideas o dinámicas (Foucault, 2008). De aquí que se retome la propuesta de microhistoria impulsada por Guinzburg (1994), quien tampoco traza la trayectoria de una narrativa que conecte periodos o valide significados, sino que desglosa las influencias, intencionalidades y las distintas características que puede adquirir un andamiaje social, dependiendo de las circunstancias en las que esté aconteciendo. Este enfoque es distinto del propuesto por González y González, para quien abordar lo micro resulta sólo útil cuando se trata de tensar las correas del gran relato nacional. Para lograr lo anterior, se retoma a Scott (1990) y Guha (1994) en cuanto a sus perspectivas y el tono con el cual entablar el diálogo con las fuentes. Así, se considera fundamental el punto medular que señala Guha cuando dice que para las entidades colonizadoras, para proyectar la sensación de hegemonía, ha sido indispensable la herramienta de la prosa y el estilo de escritura.

Finalmente, entendemos a Mesoamérica como una región, es decir, como un entorno socialmente construido que conjuga elementos tanto mentales como del ambiente (Viramontes, 2005). Si bien Mesoamérica ha sido entendida como un área cultural que se ha desarrollado sobre una geografía de fuertes contrastes, generando territorialidades muy diversas (López, 2008), asumimos que, entre sus particularidades, además de una concepción fractal del cosmos, se encuentra la conjugación de binomios opuestos complementarios que jamás podrían existir el uno sin el otro, así sea de manera latente, y en donde uno de sus binomios principales es el de *unidad conceptual-diversidad cultural*.

APROXIMACIÓN METODOLÓGICA

La investigación de la que se deriva este artículo se llevó a cabo usando diversos métodos historiográficos que incluyeron la revisión de los códices Borgia, Nuttal y Dresde, así como literatura mesoamericana escrita después de la invasión ibérica; además se analizó, entre otros temas, el papel de los astros en el teatro social, en concreto el ciclo de Venus. El análisis del estudio se apoya en varios autores: la obra de Salgado Ruelas (2001) para el código Dresde y la de Milbrath (2013) para el código Borgia. Se utilizaron también lienzos, fotografías y la transcripción paleográfica que Guevara Hernández (1991) hizo de las láminas del lienzo de Tiltepec.

La importancia del uso de códices, lienzos y danzas como fuentes de estudio reside en la relación genealógica que existe entre ellos, pues los llamados códices son vestigios de un antiguo género artístico-político que involucraba artes visuales, sonoras y gastronómicas. Si bien este género fue abandonado tras la invasión ibérica, el núcleo de conocimientos siguió reconceptualizándose para adaptarlo a las cambiantes circunstancias y, de hecho, la parte gráfica y narrativa se puede apreciar en lienzos, mientras que las danzas y fiestas patronales se reproducen como narrativas y patrones de conducta. Todos los ejemplos mencionados se instrumentaron como dispositivos para procurar la continuidad de los tiempos y espacios de sus cosmos.

En cuanto a la genealogía de las ideas, buscamos enfocarnos en rasgos específicos y analizar las consecuencias de sus implicaciones, cómo influye la ejecución de ciertas dinámicas en la tensión de las circunstancias y cómo éstas son reconceptualizadas —cambiando sus planos de influencia— al alterarse los patrones de interacción con el medio. Un ejemplo de lo anterior, se puede observar en los teatros sociales mesoamericanos donde los *tepeme* y *guiaj* o *altepeme* y *queche* —lo que en la sociedad actual se podría equiparar a los cerros y los núcleos poblacionales con identidad propia— estaban relacionados con los patrones de conducta (Romero, 1996) y, en general, con mantener el balance hacia el entorno (Restall y Terraciano, 2005). En estos casos la genealogía resulta muy útil al explicar cómo, ante las reorganizaciones territoriales que produjeron las invasiones ibéricas, estas entidades ambientales fueron reconceptualizándose y fungiendo de tal o cual forma, dependiendo de las circunstancias de quienes las conceptualizaban. Así, mediante una crítica genealógica, se pueden ubicar los distintos cambios y permanencias en los constructos, sin que estos conduzcan hacia el trazado de una curva evolutiva.

En cuanto a las fuentes mesoamericanas, el interés radica en comprender la permanencia de ciertos significados a través de los mismos patrones simbólicos; por ejemplo se consideraron estudios que han comparado el código Nuttal del postclásico tardío del 1500 d.C. con iconografía olmeca en una cueva de Morelos pintada entre el 1200 y el 700 a.C. Analizar la relación simbólica con el empoderamiento de las élites permitió encontrar “inmensa similitud en la relación simbólica” y mostrar la prolongada persistencia en el uso de la misma iconografía entre élites de culturas separadas al menos por 2200 años, una gran distancia geográfica y troncos lingüísticos completamente distintos (Williams, 2009).



FIGURA 1.
Ciclo de la Gran estrella
Códice Dresde, lámina 46.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Los cielos

Hay numerosos indicios de que las familias de la élite mesoamericana compartían todas la misma gran ficción colectiva o metarrelato (Bautista, 2006) para lograr su institución continua. Dicha narrativa era reiterada a través de un género artístico complejo, del que los llamados códices son uno de sus vestigios gráficos. Estas obras tienen diferencias culturales entre sí, a manera de subgéneros, pero todas ellas entrelazan una intrincada red de relaciones/conocimientos (Romero, 1996) que las distintas élites instrumentaban para la creación de poblaciones reproductoras de sus patrones sociales (Williams, 2009).

En dicha ficción colectiva, los cielos tenían un papel preponderante y eran configurados como dispositivos al convertir los movimientos astrales en acontecimientos registrados para interpretar diversos entramados sociales. Tan gran relato se entendía como dinámico a partir de los movimientos del planeta que conocemos como Venus y que era reconocido como parte de la fuerza cósmica del movimiento. Al analizar su aparición en las láminas 53-55 del Códice Borgia, se observa que, en su acontecer como estrella de la mañana, criaturas

similares a gusanos aparecen atacando a los maizales (Milbrath, 2013); de manera similar, la lámina 46 del Códice Dresde registra el surgimiento de la Estrella Grande desde Oriente (Figura 1), haciendo de la tortuga-lluvia víctima de su sacrificio, mientras que, desde el Norte, daño y enfermedad envían la antropomorfización del maíz (León, 2006). Así en su relato social, manifestaciones astronómicas se vinculan a cultivos que son pilar alimenticio y motor de ceremonias en los ciclos rituales. Es decir, observaciones astronómicas y su pintura y aplicación hacia cultivos intensivos no fueron sólo manifestación de cuestiones alimenticias o de satisfacción de necesidades vitales, sino que también éstas se entretrejan en compendios de tecnologías políticas, cuyos dispositivos se implementaron en la ingeniería de patrones sociales para intentar operar el equilibrio energético de sus sistemas (López, 2008).

Observaciones estelares como las anteriores eran instrumentadas dentro del género artístico-político, donde los códices eran el libreto de larguísimas óperas-banquetes que permitían reiterar las narrativas legitimadoras de las jerarquías. En ceremonias de hasta siete días (Melgarejo, 1985) público y personajes principales actuaban todos los papeles disfrazados de cosmos, alimentados en distintos tiempos con ingredientes particulares que permitían inducir variados efectos en los personajes, y recreando acontecimientos históricos y cosmológicos específicos. (Williams, 2009).

Lo anterior muestra una compleja implementación del espectáculo mediante una red integral de dispositivos que continuamente sobreexcitan los sentidos y orquestan experiencias sensoriales complejas que van conduciendo a la interiorización profunda y sistémica de los ritmos de un cosmos cuya producción aseguraba grandes beneficios para los grupos que se decían representantes e intermediarios ante las implacables fuerzas primigenias. Además, dentro del teatro cósmico del que eran sujetos, los miembros de los grupos dominantes se constituían en la conjunción de entidades abstraídas del ambiente, tanto de criaturas como de fuerzas cósmicas. Nombres como “4 hierba en movimiento” muestran cómo el dispositivo para legitimar la primacía moral era forjado a partir de las cualidades socialmente atribuidas a distintos aspectos de los ecosistemas. Estas nomenclaturas se formaban al vincularse a un momento calendárico de la cuenta venusina (de 260 días que difiere por uno o dos días de su órbita) —el *Tonalpobualli*, *tzolkin*, *Bijye* (De la Cruz, 2007)—, y asumir las características de ese momento para representarlo en la vida cotidiana a través de personajes antropomórficos dentro de un teatro del poder interétnico (Williams, 2009).

En cuanto a las lógicas con las que se estructuraba el ambiente y escenario de tal teatro del poder, podemos analizar la construcción fractal elemental en la bóveda de niveles a distintas escalas. Así, al igual que se aprecia la montaña —y que crece tanto hacia abajo en cuevas que van a las profundidades del inframundo como se eleva hacia los cielos hasta estar en constante choque con las nubes— también el árbol emerge del suelo hasta lo alto y su follaje se eleva cubriendo el tronco hasta la cresta (Neff, 1994), donde roza contra las nubes que pasan, condensando y escurriéndolas hasta sus raíces que descienden por niveles a lo hondo de la tierra y que, a veces, las vemos asomarse en los techos de las cavernas y hasta en las mismas profundidades de la tierra, cavidades donde continúa la interacción térmica haciendo evaporar y condensar las corrientes de viento (Albores y Broda, 2003).

Probablemente, la idea de un cosmos en fractales pudo anteceder al surgimiento de jerarquías verticales, fruto de la observación ante una excepcional biodiversidad. No obstante, para cuando el maíz era parte fundamental de la dieta, Mesoamérica ya estaba siendo una forma de entender y construir jerárquicamente los ambientes. En ella, la termodinámica de corrientes en torno a la tierra, así como los movimientos de los astros y el entorno, fueron conceptualizados en forma de un paisaje simbólico móvil que permitiese a ciertos grupos sociales concordar con ciclos térmicos y astrales, instrumentándolos así a las poblaciones y sus entornos en un *pacto social* o en sistemas de jerarquización social. En tales sistemas de jerarquización social, la naturaleza y los dioses mesoamericanos están interrelacionados por lazos de reciprocidad que los sostienen mutuamente (Farris, 1984); por ejemplo, tanto *Xoo* —terremoto— como *Huracán* eran entidades temibles vueltas acción precisamente durante los reequilibrios, más violentos cuanto mayor fuera el desequilibrio de los opuestos complementarios en la termodinámica de la tierra para el primero y de los aires para el

segundo. Así la reciprocidad, uno de los principios cosmológicos —ergo sociales— de los mesoamericanos fue reiteradamente proyectado y se constituyó en el eje mismo de la relación con las divinidades

En cuanto a los ejercicios de poder para mantener un orden social deseado, resulta clave impulsar estilos de vida con hábitos alimenticios específicos, pues si se norma cierta dieta será necesario organizar el día, y la vida, de tal forma que satisfaga dicha normatividad. En el conocimiento antiguo, *Quetzalcóatl* consigue el maíz como respuesta al problema de qué alimento sostendría a la nueva humanidad (Romero *et al.*, 1994) y el que la respuesta a tal dilema de la ingeniería social fuera un potente cúmulo tecnológico desarrollado por grupos de los designados para interactuar con la biósfera remarca la legitimación del poder de los portadores del conocimiento.

Así, es necesario recordar que el maíz es una obra de ingeniería y no existe por sí solo (Romero *et al.*, 1994). Así, cosmologías donde la humanidad está hecha de maíz, necesariamente provienen de sistemas sociales posteriores a dicha innovación tecnológica. La posición clave del maíz otorga ventaja social a quienes participaron directamente en el desarrollo de esa tecnología y continúan incidiendo en su reproducción adecuada; en este caso fueron los grupos de intermediarios o sacerdotales quienes iniciaron su desarrollo para fines rituales y para obtener bebidas fermentadas como la *chicha* o el *tesgüino*.

LOS VIENTOS

Es claro que los habitantes de Mesoamérica tenían bien identificadas las interacciones de la termodinámica en los paisajes y su relación con la vida, por lo que las tenían sacralizadas. Así, por un lado con el cerro/árbol como eje cósmico —axis mundi— y, por el otro, con la fuerza en desplazamiento ubicada en las corrientes cósmicas de agua y viento, se identifica la energía vital que recorre tal eje, impulsando el movimiento del cosmos y la continua reproducción de la vida. Continuando con la fuerza cósmica del movimiento —que trae consigo el tiempo, las lluvias, el sol y la humedad— ésta suele ser aislada para su interacción bajo el simbolismo de los vientos. Ellos son los que hacen efectivo al movimiento cósmico y traen la lluvia y son también los que van esculpiendo las tierras que mantienen perpetuamente fértiles gracias a sus ciclos (Bernal, 2006). Es importante recordar que el suelo utilizado para el sembrado se acabaría rápido si las rocas de la montaña, trituradas por la corriente, no se extendieran en capas sobre los campos, si la montaña no se deshiciera sin cesar y si el río desbordado no extendiese el alimento por el suelo (Reclus, 2001).

Ante el papel prominente en el ciclo del agua y renovando la fertilidad de grandes áreas, tales patrones climáticos se utilizaron para conceptualizar dispositivos que instituyeran en el cosmos la idea de la gran serpiente que desciende, la cual tiene su fractal más grande en la figura trazada por el movimiento de nuestra galaxia —una larga corriente blanca estrellada— a través de los cielos nocturnos (De la Cruz y Winter, 2002). Cabe decir que hubo tendencia, entre las élites, a conceptualizar a la serpiente emplumada como una ideología bélicamente agresiva y que, desde centros como Tollan, Chollolan o Chichen Itzá sometieron con las armas a poblaciones que no abrazaban esta ideología que pregonaba la restauración del balance cósmico (López, 2008).

Dado que es la interacción corrientes-montaña la que trae fertilidad y lluvias, se entiende que parte sustancial de la importancia de la fuerza de los vientos-serpiente residía en su puesta en contacto con su opuesto complementario, el cerro-jaguar. Los patrones de interacción entre las corrientes en movimiento, los montes y la bóveda celeste, se utilizaron para concatenar los dispositivos de realidad ya que se aprecia su uso dibujando curvas de movimientos astrales, donde los montes ayudan a configurar marcos para medir distintas temporalidades. Así, los vientos se pueden encarnar por las mañanas en el sol guiado por *Quetzalcoatl* (Venus) o manifestarse con otras propiedades en *Xolotl* (Mercurio) e incluso en nuestra misma galaxia a través de la serpiente de algodón, pez sierra, cocodrilo *Belagijaxilla* o, llamado en náhuatl, *Cipactli*. Ésta trepa el gran cerro arrastrándose por la bóveda celeste y jalando consigo a la tierra, mientras que por las tardes o madrugadas baja por el monte de manera que sus pendientes se escalonan como las de un edificio (Krickeberg, 1961).

De hecho, el aire también determina la sacralidad de las crestas, siendo las más sagradas aquellas por donde pasan los vientos que traen la lluvia (Neff, 1994). Esta narrativa nos remite a la relación donde, por ejemplo, los vientos alisios llevan a las nubes del océano Atlántico sobre las montañas donde, por contacto con el frío, se condensan y llueve. El hecho de que la cobertura vegetal les permita capturar enormes cantidades de agua —misma que se condensa y escurre por sus raíces descendiendo por el cerro hacia donde suele haber grandes cavidades— ha dado paso a roles estructurados de profundo respeto, admiración y hasta terror fascinante por una potencia primigenia en cuyo interior se encuentra la tercera parte del agua del mundo, donde se originan los rayos y los truenos, siendo fractal mayor del rugido del jaguar, y donde ocurre el nacimiento de las nubes (Melgarejo, 1985; Neff, 1994).

LAS MONTAÑAS

Las montañas en la Biblia tienen una composición similar a las de la antigua Grecia (Aristóteles, 1990) en tanto aparecen como grandes figuras inertes que pueden ser escenario de acontecimientos, como el sitio donde encalla el Arca de Noé, donde se castiga a Prometeo o desde donde Cristo da un sermón; pero ellas no son en sí mismo un elemento participante en la historia ni un actor con un papel específico sino que, más bien, son coherentes con las delimitaciones aristotélicas del mundo, donde lo humano es separado de su entorno al crearse la categoría de “natural” para designar aquello que no es lo humano.

Retomando la conceptualización mesoamericana de montaña, la construcción de “cerro” está asociado tanto a la bóveda celeste como a la cueva, elementos con los cuales integra una unidad conceptual irreductible a sus partes (Albores y Broda, 2003), toda vez que lo cíclico de los procesos era la característica crítica que mantenía instituida la unión conceptual. Lingüísticamente, conceptos como *altepetl* son conocidos como metónimos complementarios, pues están formados por dos o más conceptos que, juntos, producen un término mucho más amplio que todas sus partes, con lo que también se evita que sus partes puedan apreciarse por separado (Tedlock, 1985) y que, en lugar de que los fonemas remitan a la naturaleza, se conduzcan hacia un término axial de la narrativa dominadora (Figura 2).

En este sentido resulta interesante que el concepto mesoamericano referente a la potencialidad que origina el agua y los truenos se traduzca del náhuatl “amontonado/cubierto de tierra” (tlallo) y que se refiera a lo que entendemos por montaña (De la Cruz, 2007); que la entidad “cerro” remita tales elementos a las propiedades magnéticas del contenido mineral de sus tierras y a lo elevado de sus crestas (Albores y Broda, 2003); así como que la estática por el follaje que de ellas emerge y su preponderante papel en fricción constante con la humedad —que condensa y escurre hacia sus antros— sea en donde se almacena y de donde escurre, de manera continua, esta humedad dando origen a las inundadas y fértiles cuencas.

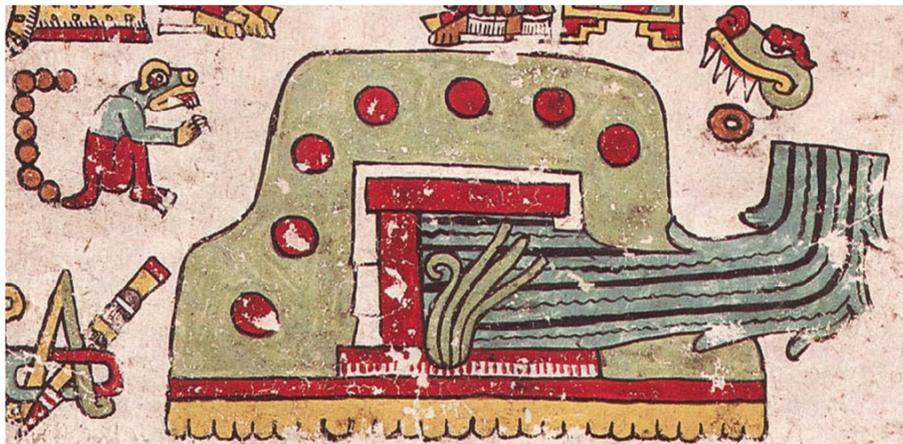


FIGURA 2.
Representación de un “altepetl”

Fuente: Códice Nuttal, lámina 10.

También, como parte indisoluble del constructo del monte —*altepetl, gíaj, kah*²— está que, en su interior, reside la esencia de las cuatro grandes manifestaciones de la energía vital de la tierra: las estaciones del año, generadas por las fases del planeta en torno al sol. Estas esencias se conceptualizaban como los cuatro corazones de la tierra, señores del rayo y jaguares de la montaña (Melgarejo, 1985), pero en realidad se trata de las cuatro posiciones en la órbita de la tierra: solsticio de invierno, equinoccio de primavera, cénit y equinoccio de otoño, con lo que a cada una corresponde regir las cuatro secciones del calendario *Tonalpohualli* o *Biye* (De la Cruz, 2007). Cabe señalar que esta reiterada presencia de cuatro direcciones en torno a un eje, hizo de la cruz una de sus representaciones simbólicas más replicadas (Figura 3).

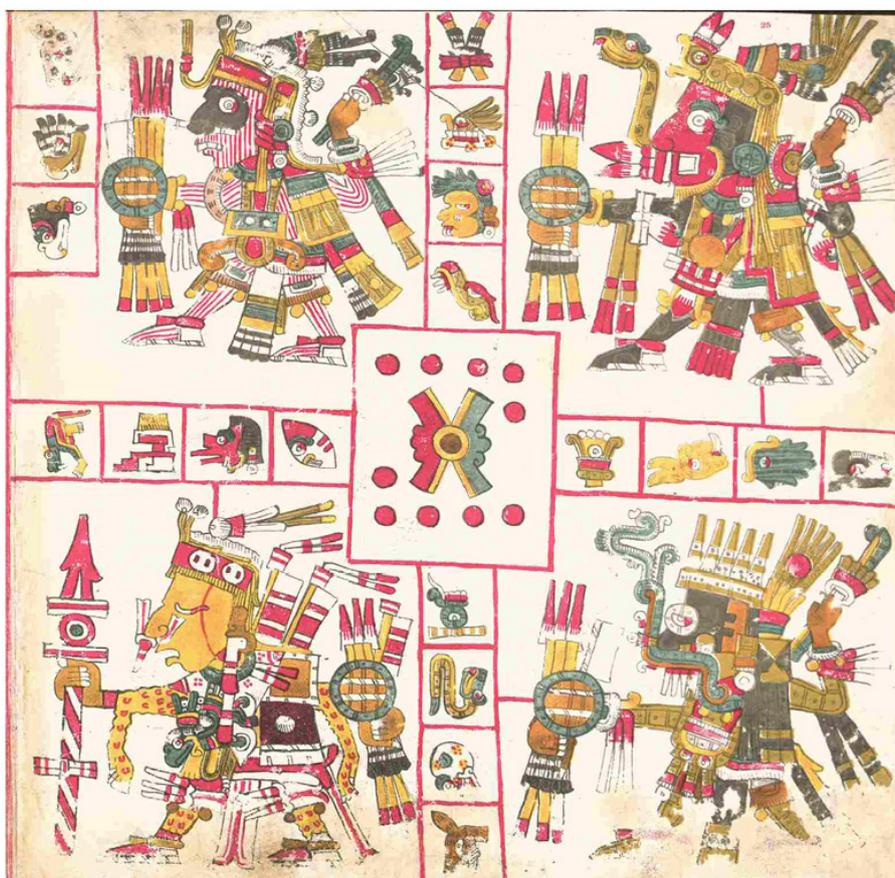


FIGURA 3.
Las cuatro secciones del calendario en la cruz

Fuente: Calendario Borgia, lámina 25.

La montaña, siendo un instrumento para el contacto con lo absoluto, no se encontraba aislada sino que formaba parte de un paisaje cosmológico y arquetípico, un cosmos portátil que se aplica al entorno configurando la territorialidad, sin importar qué tan lejos se desplace el sujeto (Bernal, 2006). Así, en distintas regiones de Mesoamérica encontramos numerosos montes y sitios con los mismos nombres, ya que cumplen con las características que posibilitan a la energía vital adoptar ciertas formas. Así, nos encontramos con varios *Coatepec*, *Chicomoztoc* o *Tollan*, tanto en las historias orales y pictóricas de muchos pueblos, como en el paisaje mexicano. Este paisaje fonético móvil consideramos que funge como un dispositivo de poder versátil, en tanto que permite ser adaptado al medio e incluso en desplazamientos largos, lo que lo hacía un conjunto de herramientas muy útil para los grupos humanos en tiempos en los que la movilidad por los ecosistemas era común; y es que, en efecto, las dinámicas que le hacen andar, suceden al ser parte del funcionamiento de los ecosistemas.

Cabe señalar que, como dispositivo de poder, era totalizante ya que se trataba de interpretaciones ejercidas en y hacia todos los entornos, mesoamericanizándolos. Así, Reyes Garza (1997: 40) anota:

En Colima son anteriores y contrastan con Mesoamérica, tumbas de tiro con ritual funerario propio, y arte con ausencia de representaciones deificadas; paisaje sobre el cual se observa un abrupto cambio, que muestra la llegada de grupos procedentes del altiplano y el Istmo, los cuales dominaron a la población y literalmente acabaron por mesoamericanizar el paisaje cultural local.

Mientras Albores y Broda (2003) señalan que, sobre el crecimiento del fractal montaña-árbol, los elementos del aparato cósmico podían proyectarse para formar réplicas operantes de sí, de tal forma que el

Monte del Sustento se replica en cada cerro eminente, y López Austin (2008) explica que mientras el monte réplica se ejercía replicándose en todos los montes menores, constituyendo una red jerárquica, muchas veces con distribución de funciones.

De manera congruente, podemos revisar la deidad *corazón del monte*, o de la tierra, ubicada en prominentes cerros de agua con características muy preciadas. La imagen del corazón del monte —Tepeyollotl, Votan, Lachhido gia— es mayormente un jaguar (De la Cruz, 2007), pero también lo es el jade, la tortuga y la rana (Bernal, 2006). De ahí que numerosas representaciones del glifo *altepetl* posean colmillos de jaguar en su parte inferior, marcando la entrada a las cuevas, así como colmillos representando las dos corrientes de agua que suelen emanar, como las estalactitas y estalagmitas, en las fauces de las cavernas.

Uno de los santuarios más impresionantes del corazón de la tierra es la isla de Moonspoostiük, ubicada en medio de los mares lagunares del istmo oaxaqueño. Según Barabas (2003) se trata de uno de esos lugares de común unión con el cosmos. En su cima hay un nacimiento de agua fresca, por lo que albergó durante milenios un pequeño bosque, sitio seguramente sagrado desde tiempos en los que grupos nómadas se acercaban a él a recoger la abundancia de las orillas y a contemplar los espectáculos del cielo. A este sitio acudían, desde la antigüedad, sabios Ikoot quienes aún asisten —en lo que ahora ubicamos como finales de abril (Burgoa, 1989) y antes de que inicien las grandes lluvias de mayo— dejando papel picado, copal y tamales (Manzo, 2013; De la Cruz, 2007). Esta clase de rituales cumplen su función como dispositivos, primero al ser una forma de codificar conocimiento y, segundo, porque colaborar para mantener el flujo del cosmos era parte del elemento justificador de la posición social, como igual lo eran los efectos potenciadores de los sangrados genitales realizados por los mesoamericanos notables en donde, el simple hecho de diferenciar cualidades en los tipos de sangre se construye en un dispositivo discursivo que remarca la separación entre los estamentos sociales.

DISPOSITIVOS EN TRANSICIÓN

En los mundos mesoamericanos el viento era portador de malos augurios y estaba considerado como el que impulsa grandes cambios violentos y la erosión (Barrera, 1980). En efecto, gracias a la orientación con la Gran estrella y el desplazamiento de barcos ayudados por velas de viento, los ibéricos lograron adentrarse en el océano Atlántico, encontrarse con los vientos alisios y ser empujados una y otra vez a las costas caribeñas desembarcando con todo su utillaje mental y su comprensión bélica para perseguir ideales.

Al comenzar a establecerse los enclaves de ocupación durante los periodos de las invasiones ibéricas (1521-1821) se volvió necesario, para los grupos que habitaban las territorialidades, delimitar éstas en aras de preservar lo más posible sus formas de vida ante el impulso extractivista de los hispanos (García, 1984). De entrada, vincularse con la biósfera era algo que no tenía sentido alguno en el marco del pensamiento invasor. Por ejemplo, en los registros de lingüística y cosmovisión zapotecos, el fraile Juan Córdova clasificó a la deidad de la tierra y las aguas como elemento diabólico principal: “A las cuevas de la montaña en deidad, *lichipezelao*, el hogar del rostro jaguar, simplemente se le registró como lugar de infiernos” (Córdova, 2015: 233), mientras que a la esencia de lo recóndito, el jaguar, *pezelaotao*, se le ubicó como el “diablo grande principal” (Córdova, 2015: 138). De la misma manera, por continuar vinculándose con el latir de la tierra, se procesó y ejecutó a Juan *Cosijupi*, último gran señor zapoteco del linaje de *Zaaxilla*, muerto en Nejapa en 1556, quien de hecho conducía sus rituales en la mencionada isla de *Moonspoostiük* (De la Cruz, 2007), así como Carlos *Ometoctzin*, nieto de Nezahualcóyotl, quien fue ejecutado en la Ciudad de México junto con otros *pilli náhuatl*s en 1543 por hacer lo propio en la cima del volcán Tláloc (Albores y Broda, 2003).

Ante la vorágine de cambios, los grupos mesoamericanos comenzaron a dar otros usos a los conocimientos y expresiones que elaboraban, tomando de los hispanos cuanto conocimiento o técnica considerasen les pudiera ser útil para retransmitir su propia cosmovisión. Así, los glifos en los códices están diseñados como una tecnología que permite encriptar y concatenar enormes cantidades de datos (Salgado, 2001) y de procesos

tanto biológicos como cosmológicos, ensamblados con distintas clases de símbolos (Milbrath, 2013). En este sentido, se asemejan a las ecuaciones, pues no son tanto datos fijos sino más bien la fórmula del proceso concretada en espacios sumamente reducidos (Williams, 2009). Con la apropiación de la escritura alfabética por personas mesoamericanas, los relatos cosmológicos en lienzos —que precisamente buscaron asegurar posiciones favorables, tanto para las comunidades y sus territorialidades, como para las familias— adquirieron la precisión que permitió un registro más riguroso de los detalles antes transmitidos sonoramente (Bernal, 2006) y, en tanto que lograban encajar en el dispositivo de verdad, otorgaban su validez ante las instituciones europeas (Guevara, 1991).

En tales trabajos se aprecian cambios en las formas de configurar montañas y astros, las cuales, si bien continuaban siendo admiradas con reverencia, ya no siempre ejercían efectivamente sus cualidades naturales que habían sido las razones de su sacralización, sino que empiezan a destacar sus nuevos roles como referenciales fijos y mojoneras permanentes con la intención de resguardar unas dinámicas de vida y territorialidad heredada, a las que se buscó dar legalidad jurídica para asegurarlas frente a los violentos reordenamientos territoriales derivados de las invasiones hispánicas.

Los europeos entendían el ritual y la organización social como algo que necesariamente se centraliza y, si bien en Mesoamérica había quienes acaparaban muchas funciones rituales, existían también muchas redes no centralizadas y organizadas en torno al parentesco, afinidad laboral o distribución barrial (Chance, 1996), con lo que no fue difícil que las figuras nativas, colocadas en situaciones delicadas ante las nuevas entidades coercitivas, fueran reemplazadas por mayores vínculos intercalados de reciprocidad, constituyendo sus entramados sociales como trenzas de apoyo mutuo (Carmagniani, 1988). Consecuentemente, las primeras figuras fueron desapareciendo y los conocimientos, transmitidos por historia oral y la práctica constante de la técnica, fueron replicados en diseños textiles y, sobre todo, a través de la cotidianeidad (García, 1984).

Así, mantener en equilibrio los vínculos con el ambiente se volvió una labor realizada por todas las familias y en su cotidianidad, materializándose, por ejemplo, en el cúmulo de conocimientos necesarios para satisfacer sus necesidades fisiológicas que incluyen la fiesta, la siembra o la construcción de casas; nutriendo al ambiente con cultivos de bacterias en bebidas fermentadas, con los nutrientes de la sangre, emplumados y estructuras óseas de diferentes ofrendas animales, dispersadas en el entorno junto con humaredas de plantas como tabaco y copal con sus propiedades plaguicidas y bactericidas (Carmagniani, 1988).

Las familias mesoamericanas reprodujeron así el ritual viviéndolo en el presente, por ejemplo, en todos los procesos de adquisición, transformación y consumo de alimentos, donde la gastronomía ha sido siempre un potente vehículo para la transmisión de conocimientos y una forma de entender el disfrute hacia la vida (Vizcarra, 2002). De esta manera, mientras la vida cotidiana absorbía la carga de la ejecución del ritual, los personajes con títulos iban velozmente abandonando sus dinámicas en torno al paisaje y las figuras hereditarias fueron dejando de ser ese elemento vinculante con las distintas formas que toma la energía vital (Ramírez, 2009).

Esta osificación de las figuras de los principales ante las reconceptualizaciones territoriales, puede apreciarse en las diferencias gráficas que los representan en los códices y lienzos (Guevara, 1991) ya que, mientras en los primeros estas figuras aparecían interactuando con el cosmos de formas muy dinámicas y en todo tipo de actividades (Bernal, 2006), conforme transcurría el periodo de las invasiones ibéricas, estas figuras fueron representadas cada vez de formas más estáticas e inconexas con las realidades emocionales, sociales y territoriales de los pueblos.

Un buen ejemplo de la descentralización de los roles en la interacción con el territorio y la transmisión de la cosmovisión resultante se puede ver en varias micro regiones de la sierra Norte de Oaxaca en donde, tras un siglo de conducir grandes rituales comunitarios presididos por las autoridades autóctonas, para inicios del siglo XVIII las comunidades entregaron los cuadernos con cantos para los festejos sagrados y poesía nichachiteponaztle (Tavárez, 2008) sin que con eso se hayan abandonado las ofrendas al monte y la música originaria. Así mismo, lienzos como el de Tiltepec o Tabaa, que en algún momento respaldaban ciertos linajes, para

la primera mitad del siglo XVII, habían ya pasado a ser parte de la identidad de los pueblos (Guevara, 1991; Bautista, 2006) aportando además el registro de los linderos comunitarios. Estas reestructuraciones de los conocimientos antiguos registrados en lienzos y transmitidos oralmente, serían usadas para procurar una legitimidad funcional a los nuevos marcos jurídicos europeos, sin que con eso se hayan dejado de procurar los equilibrios dentro de sus sistemas energéticos.

Es importante tomar en cuenta estas formas de mantener en movimiento los conocimientos en tanto que, incluso, llevaron a choques entre dispositivos. Ejemplo de lo anterior se puede encontrar en el momento en que las corporaciones de frailes incitaron a festejar a santos y patronos: el pueblo respondió con entusiasmo organizando larguísimas procesiones, con varios personajes dinámicos y con danzas que duraban días y noches continuas sin descanso. Semejante demostración de resistencia física intimidó a las autoridades eclesiásticas, que respondieron prohibiendo que las danzas fueran ininterrumpidas y estableciendo la norma de que sólo podrían iniciar después de la salida del sol y terminar antes de que se ocultase. Aun así, las danzas y fiestas encriptaron simbólicamente el paisaje arquetípico y lo retransmitieron de manera que la fiesta se instituyó como la apertura de distintas dimensiones temporo-espaciales para fomentar el flujo de energía entre sus partes, logrando re-contextualizar herramientas provenientes del bagaje mesoamericano (Aldana, 2005).

Otros ejemplos de lo anterior se pueden observar en la reorganización de la cotidianeidad, al buscar reforzar los vínculos entre familias y colectividades ante las epidemias y desplazamientos forzados de las fuerzas occidentales de disgregación. Para esto se utilizaron herramientas sociales como las *guela gueza*, unidades de apoyo mutuo que operan como moneda de cambio para adquirir otros recursos o servicios (Camargnani, 1988). Estos patrones de comportamiento resultaron vitales para retransmitir significados, ante los esfuerzos de las instituciones ibéricas de fomentar la desintegración de los vínculos sociales existentes (García, 1984). Estos esfuerzos se expresaban de diversas formas que incluían desde la tarea de los frailes registrando los patrones culturales para implementar sus análisis en la catequización, hasta los violentos reordenamientos territoriales que los españoles implementaron (Neff, 1994).

Siguiendo la línea de romper con los flujos energéticos existentes para reordenar las dinámicas y posibilidades de interacción, los invasores trabajaron en desplazar los asentamientos preexistentes hacia constelaciones de núcleos poblacionales con el trazo urbanístico de la cuadrícula (Chance, 1986), en lo que se llamó política de congregaciones y que, entre otras cosas, condujo a la dispersión de las epidemias (Fernández y García, 2006).

Amparados en sus perros de guerra y legislaciones, los ibéricos lograron cierto grado de reordenamiento territorial, suficiente para monopolizar las redes oficiales de comercio y romper las redes de información entre regiones a larga distancia. Aun con eso, continuó el comercio por redes autóctonas entre regiones con trechos más cortos (Arriola y Sánchez, 2012) que llegaron a jugar un papel axial en el flujo de información y que ayudaba a las poblaciones a mantener lo más posible sus patrones de vida (Machuca, 2007). Si bien es cierto que hubo muchos cambios, es necesario señalar que también muchos ritmos permanecieron vibrando, pues las redes mesoamericanas fueron capaces de adaptarse para no cambiar (García, 1984). Sin duda, las instituciones occidentales se daban cuenta de esto como cuando, por ejemplo, en el siglo XVII un obispo comentó consternado que poblaciones *Kootzkonk* y *Candoyoc* de la escarpada sierra de los *ayuukjaay* — gente del habla sagrada o *mixes*— (Chance, 1998) tenían a los rayos como entidades preeminentes en su cotidianeidad y los usaban incluso en sus conflictos internos (Gillow, 1990).

Con todo, los andamiajes hispanos resultaron indispensables para lograr el tendido de redes que aseguraran la hegemonía en el lucro con las territorialidades (Braudel, 1989). Tanto su andamiaje biológico —con el que estaban acostumbrados a combatir la fauna cutánea de pulgas y liendres—, como su bagaje inmune y tecnológico-mental, que les permitía resistir en ambientes hostiles y de exterminio del otro (Mereu, 2003), se conjugaron para lograr una estabilidad como la que nunca se vio en los andamiajes tecnológicos de las ideologías en el siglo XIX.

LOS RÍOS Y LAS CUENCAS FLUVIALES

Al pie de las sierras donde se forman las cuencas fluviales se extienden amplias selvas húmedas, donde la amplia biodiversidad permitió a los grupos humanos de Mesoamérica mantener muchas de sus dinámicas de vida. Antes de las invasiones ibéricas, biocorredores como los formados por los ríos Papaloapan, Tehuantepec, Grijalva-Usumacinta, Pánuco y Coatzacoalcos formaron vínculos culturales conectando ambos hemisferios del continente (Neurath, 1994).

Si bien la integridad de los ecosistemas en la red de cuencas comenzó a recibir fuertes mermas en la segunda mitad del siglo XIX, todavía jugaron papeles importantes al ser claves para mantener cierto grado de autonomía en los proyectos de vida, ya que los pueblos sabían aprovechar y subsistir de ellos, así como atacar y movilizarse sin desgaste extremo o preocuparse por suministros. Si las comunidades originales pudieron instrumentar los ecosistemas como dispositivos fue debido a que aún practicaban conocimientos que les daban la capacidad de conceptualizar y relacionarse con los ecosistemas de forma que potenciasen sus empresas bélicas. Estos conocimientos resultaron cruciales para poder instrumentar cierta relación de poder con otros imaginarios que no vislumbraban esas posibilidades.

Ejemplos de lo anterior podemos observarlos en los levantamientos de la cuenca del lago de Chapala (Aldana, 2005), las rebeliones interétnicas del Istmo de Tehuantepec durante cuatro décadas (1834-1870) (Manzo, 2013) y la Guerra de Castas en Yucatán, entre otros. Tales corredores selváticos fueron también la tumba de diversos ejércitos invasores y elemento crucial de los numerosos grupos de guerrillas que han operado a lo largo de la historia del país. Sin duda también utilizaron este potencial las guerrillas coordinadas por Porfirio Díaz que humillaban y sorprendían a los franceses al moverse entre espesos bosques y serranías, así como los cazadores y campesinos tecos que, usando sólo machetes y hondas contra los rifles de repetición y sables, masacraron al batallón francés de los zuavos en los humedales de la cuenca del *guiiguro* (río grande, Tehuantepec) (Manzo, 2013).

LAS OBRAS HIDROLÓGICAS: CANALIZANDO LA POTENCIA EN LOS ECOSISTEMAS

El nuevo trazado social moderno sopesó e incorporó distintos avances en ingeniería social que le permitieron incorporar y mantener a las poblaciones cohesionadas desde un discurso nacional que buscaba generar la sensación de inclusión, hasta la operación de un paquete de dispositivos de comunicación propagandística moderno que se utilizó para pregonar un nuevo pacto, anunciado como socialmente igualitario.

Más ejemplos de desarrollo tecnológico hacia los dispositivos de poder aplicados a la gobernanza los podemos hallar en el concepto de *ecosistema*, acuñado en la llamada Academia de Oxford de Ecología Imperial durante la tercera década del siglo XX (Anker, 2002). Cuando la instrumentación de los campos de análisis de la nueva disciplina ecológica permitió a los administradores coloniales adquirir una comprensión del medio que posibilitase sostener la extracción para el flujo continuo de recursos consumidos por los ciudadanos (azúcar, té, algodón, marfil, café) éstos hallaron, en la nueva ciencia de la ecología, una poderosa herramienta administrativa tanto para estudiar al ambiente como para gestionar los recursos humanos y materiales del imperio (Hodge, 2007). Lo anterior se generalizó, junto con otras tecnologías de la gestión, como parte del andamiaje de los países y de las organizaciones financieras mundiales.

En el caso de los territorios que pasaron a conformar el país de México en la segunda década del siglo XX, sin duda el dispositivo del ejido fue una herramienta crucial para avanzar hacia la incorporación de las tierras comunitarias al discurso nacional (Manzo, 2013) al incitar a la participación voluntaria dentro del tendido institucional y burocrático. Las comunidades así asumían la defensa de las tierras que sentían como suyas, pero que eran formalmente propiedad de la nación, logrando con esto lo que décadas de políticas conservadoras, liberales y eclesiásticas no habían conseguido (Martínez, 2013).

De esta manera, las instituciones que conformaban el Estado se consolidaban al tener en cada campesino a un ciudadano, con su familia, participe en su burocracia. Si bien durante los primeros años de la nueva nación no se dejaron sentir los efectos de que la potestad de la tierra hubiere sido cedida al gobierno, esta situación cambió al diseñarse e iniciar la construcción de las grandes obras hidrológicas que, se asumía, permitirían detonar la urbanización a través de la erosión del campo. Deforestaciones masivas en la cuenca del Uxpanapa o en la cuenca del Grijalva-Usumacinta, donde resaltan proyectos hidroeléctricos, como la presa Benito Juárez en el río Grande Tehuantepec o Miguel Alemán en la cuenca Alta del Papaloapan, lograron romper dinámicas vitales en los ciclos de nutrición de los ecosistemas en donde la energía se mantenía en circulación y la tierra perpetuamente era refertilizada gracias a las inundaciones periódicas de los ríos y sus cuencas (Martínez, 2013; López, 1992).

El nuevo horizonte ético-político moderno, nacional e industrialista desde el que estaba ejerciéndose la gobernanza conceptualizó estos ciclos naturales de distribución de nutrientes como “desastres” a vencer, ante lo cual se crearon comisiones gubernamentales cuya labor central fue obtener información necesaria para construir sistemas hidroeléctricos que instituyeran la potestad del Estado sobre los ecosistemas (Ríos Alvarado, 2006). Las características de estos nuevos ambientes fueron explotadas para edificar y sostener una arquitectura estratégica tanto en áreas rurales como urbanizadas (Melville, 1992). De aquí que Melville (1992) afirme que la construcción de obras hidrológicas en México obedece a procesos de consolidación de un poder político centralizado que opera hasta finales del siglo XX y en donde la infraestructura ayudó al Estado nación a instalar sus mitos, modos y formas en detrimento de las que ya existían. Sin embargo, a partir de la década de los años noventa, se observan rupturas (Harari, 2015) y vemos que los papeles de la nación cambian: el mercado reemplaza al Estado, como una vez éste y la nación reemplazaron al orden de la iglesia (Hobsbawm, 2015).

De esta manera, las actuales sociedades de consumo se entrelazan a través de fibras tensionadas por las normativas nacionales, los patrones de intercambio de organismos financieros transnacionales y las tendencias de conducta del mercado. Entre ellas, la normativa internacional traza a los ecosistemas como áreas naturales protegidas que juegan el papel de reservas focalizadas de recursos y sobre las que invierten las instancias financieras (Peluso y Vandergeest, 2011) y organismos internacionales, como la OCDE, dictaminan los rubros de interés para distintas regiones mundiales, convierten sus opiniones en políticas públicas y como tales las implementan. Es en este sentido que estas instancias difunden un discurso del *apocalipsis ambiental* como un dispositivo que permite instrumentar diversas posibilidades para reconstituir la faz de la tierra (Dunlap, 2017), los imaginarios que la habitan y abrir nuevos mercados que permitan la redistribución de poblaciones hacia determinados sectores productivos, penetrar en zonas silvestres que formaban los últimos refugios a la lógica del capital y privatizar las casi 22 000 áreas naturales protegidas existentes en el mundo (Betancourt, 2010).

Las imágenes del fin del mundo, adoptadas por la Convención sobre Cambio Climático de la ONU, han sido alentadas por la División de Investigación Ambiental del Banco Mundial y utilizadas para ayudar a instituir la idea de redes y de grandes tendidos descentralizados de tráfico de datos lógicos, biológicos y tecnológicos que conecten a las macroregiones mundiales y las ensamble entre sí para hacer mucho más eficiente la gestión de los flujos. Como un elemento de dicho entramado de redes se encuentra la parte discursiva-moral que convierte al manual operativo del Banco Mundial en norma jerarquizada por encima del planeta tierra, de los consensos grupales y de las políticas nacionales (Betancourt, 2010). Congruentemente, se establecen dispositivos que ayudan a que los ecosistemas se constituyan como una posibilidad para expandir los horizontes de inversión para los corporativos, incluso de otros sectores y geografías distantes (Marijnen y Verweijen, 2016; Dunlap, 2017).

CONCLUSIONES

En los diferentes momentos históricos revisados, se aprecian interacciones muy distintas con los elementos que conforman el ambiente, ya que cada grupo lo adopta en sus propias formas, transformándolo en algo cultural y explotándolo ideológicamente para sus propósitos.

Las diferencias al forjar las lógicas del cosmos, se remarcaban desde el mismo hecho de aproximarse al mundo. Mientras mesoamericanos requirieron construir un andamiaje tecnológico que les permitiese percibir y concordar de manera más fina las dinámicas de los ecosistemas para poder implementar sus dispositivos, los ibéricos requirieron, para montar sus redes de dispositivos, de un andamiaje tecnológico que les permitiese alterar los patrones de circulación energética entre los ambientes, estrategia que otras entidades colonizadoras del ambiente han actualizado apuntalando el desarrollo de dispositivos en este rubro. Nos parece importante reiterar que dichos dispositivos no siguen un comportamiento progresivo, es decir, sus cambios no se desplazan sobre una escala de peor a mejor, sino que se conceptualizan al pensarlos a través de contextos cambiantes.

Finalmente concluimos este artículo adhiriéndonos a la propuesta de Guy Rozat (1996: 40) en referencia al legado de O’Gorman sobre la invención de América, quién señala:

Una manera de participar [en] esta idea de la Invención de América sería ayudar a explicitar los dispositivos y el lugar desde donde se construyeron algunas de las múltiples “invenciones de América”. Porque es evidente que, más que la invención, ha habido en 500 años muchas invenciones de América, decenas de construcciones discursivas coyunturales y particulares que constituyen La Invención de América, entendida en un sentido multifacético.

Ante estas continuas invenciones de América, nos preguntamos: ¿para *quiénes* se está inventando?

AGRADECIMIENTOS

Se agradecen los comentarios y recomendaciones de tres revisores; así como la revisión de los primeros borradores por A.M.A.I. de Ecosur.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio (2015). *¿Qué es un dispositivo?* Madrid: Editorial Anagrama.
- Albores, Beatriz y Broda, Johanna (coords.) (2003). *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Ciudad de México: El Colegio Mexiquense A.C./ Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Aldana Rendón, Mario A. (2005). *El subsuelo indígena en el occidente: Jalisco-Nayarit, siglo XIX*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco.
- Anker, Peder (2002). The Context of Ecosystem Theory. *Ecosystems*, 5(7), 611-613.
- Aristóteles (1990). *Historia de los animales*. Madrid: Ediciones Akal.
- Arrijo Díaz, Luis Alberto y Sánchez Silva, Carlos (2012). *Conflictos por la tierra en Oaxaca. De las reformas borbónicas a la reforma agraria, México*. México: El Colegio de Michoacán/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Arteaga Botello, Nelson (2012). *Vigilancia, poder y sujeto: caminos y rutas después de Foucault*. México: Editorial Ítaca.
- Barabas, Alicia M. (2003). *Diálogos con el territorio: simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*. México: INAH.
- Barrera Vásquez, Alfredo (1980). *Diccionario maya Cordemex maya-español; español-maya*. Mérida: Cordemex.
- Bautista Cruz, Melitón (2006). *Memoria histórica de Tapa-baa: La defensa de la tierra, los espacios sagrados y los principios de la vida comunal en San Juan Tabaá*. Oaxaca: Culturas Populares.

- Bernal García, María Elena (2006). "Tu agua, tu cerro, tu flor: orígenes y metamorfosis conceptuales del altepetl de Cholula, siglos XII y XVI". En Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (eds.), *Territorialidad y Paisaje en el Altepetl del Siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Betancourt Posada, Alberto (2010). "Lo que saben las mujeres: el buen vivir, la diversidad biocultural y la formulación de políticas ambientales globales. En Marisa Belausteguigoitia Rius y María Josefina Saldaña-Portillo, *Desposesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género UNAM/Gráfica Premier.
- Braudel, Fernand (1989). *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en tiempos de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burgoa, Francisco (1989). *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y Nueva Iglesia de las Indias Occidentales y sitio astronómico de ésta Provincia de Predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca*. Ciudad de México: Editorial Porrúa.
- Butler, Judith; Laclau, Ernesto, y Žižek, Slavoj (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Carmagnani, Marcello (1988). *El regreso de los dioses: El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Córdova, Juan (2015). *Vocabulario en lengua zapoteca*. México: UNAM. Recuperado de <http://www.iifilologicas.unam.mx/cordova/detReg.php?idEsp=9331&idZap=17185>
- Krickeberg, Walter (1961). *Las Culturas del México Antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Del Valle, Ivonne (2009). *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el siglo XVII*. México: Siglo XXI.
- De la Cruz, Víctor (2007). *El pensamiento binnigula'sa'* México: INAH/Casa Juan Pablo.
- De la Cruz, Víctor, y Winter, Marcus (coords.) (2002). *La religión de los binnigula'sa*. Oaxaca: IEEPO.
- Dunlap, Alexander (2017). Counterinsurgency for Wind Energy: the *Bii Hioxo*. Wind Park in Juchitan. *The Journal of Peasant Studies*, pp. 1-23.
- Farris, Nancy M. (1984) *Mayan Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Fernandez Christlieb, Federico, y García Zambrano, Ángel (2006). *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. (José Vázquez Pérez, trad.) Madrid: Pre-Textos.
- García Martínez, Bernardo (1984). *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. México: COLMEX.
- Gillow, Eulogio G. (1990). *Apuntes históricos. Facsimilar de la edición 1889*. Toledo: Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús.
- Graeber, David (2015). *Fragments de antropología anarquista*. México: Ediciones La Social.
- Guevara Hernández, Jorge (1991). *El lienzo de Tiltepec: extinción de un señorío zapoteco*. México, D.F.: INAH.
- Guha, Ranajit (1994). "The Prose of Counter-insurgency". En Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, y Sherry B. Ortner (eds.). *Culture/Power/History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Oxford University Press, pp. 336-371.
- Guinzburg, Carlo (1994). "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella". *Manuscrits: Revista d'història moderna*, (12), pp. 12-42.
- Harari, Yuval Noha (2015). *De animales a dioses*. Madrid: Editorial Debate.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. José Gaos (trad.). Madrid: Tecnos.
- Hobsbawm, Eric J. (2015). *La era del Imperio*. México: Editorial Planeta.

- Hodge, Joseph Morgan (2007). *Triumph of the Expert: Agrarian Doctrines of Development and the Legacies of British Control*. Ohio University Press
- León Portilla, Miguel (2006). *Antigua y nueva palabra. Antología de la literatura mesoamericana, desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. México: Santillana.
- López Austin, Alfredo (2008). "Las razones del mito. La cosmovisión Mesoamericana". En Alfredo López Austin y Luis Millones (eds.), *Dioses del norte, dioses del sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. México: Ediciones Era, pp. 15-144.
- López Cortés, Eliseo (1992). "Construcción de presas hidroeléctricas y estructuras axiales estatales". *Alteridades*, 2(4), pp. 111-116.
- Machuca Gallegos, Laura (2007). *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*. México: CIESAS.
- Manzo, Carlos (2013). *Comunalidad, resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec (siglos XV-XXI)*. México: Ce-Acatl.
- Marijnen, Esther y Verweijen, Judith (2016). Selling green Militarization: The Discursive (Re)production of Militarized Conservation in the Virunga National Park. *Geoforum*, 75, pp. 274-285.
- Martínez Luna, Jaime (2013). *Textos sobre el camino andado*. Oaxaca: CAMPO-CSEIIO.
- Melgarejo Vivanco, José Luis (1985). *Los totonaca y su cultura*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Melville, Roberto (1991). "Descentralización y centralización de la toma de decisiones: las grandes obras hidráulicas". ponencia presentada el 16 de abril, en la UIA. (citado en López Cortés, Eliseo(1992) Construcción de presas hidroeléctricas y estructuras axiales estatales. *Alteridades*, (2) 4, pp. 111-116.
- Mereu, Italo (2003). *Historia de la intolerancia en Europa*. España: Paidós.
- Milbrath, Susan (2013). *Heaven and Earth in Ancient Mexico: Astronomy and Seasonal Cycles in the Codex Borgia*. Austin: University of Texas Press.
- Neff, Françoise (1994). *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. México: INI/Sedesol.
- Neurath, Johannes (1994). "El llamado complejo ceremonial del sureste y los posibles contactos entre mesoamérica y la cuenca del Mississippi". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24, pp. 315-350.
- Peluso, Nancy Lee, y Vandergeest, Peter (2011). "Political Ecologies of War and Forests: Counterinsurgencies and the Making of National Natures". *Annals of the Association of American Geographers*, 101(3), pp. 587-608.
- Ramírez Ruiz, Marcelo (2009). "Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios". En Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (comps.), *Territorialidad y paisaje en el Altepelt del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reclus, Élisée (2001). *El arroyo*. Valencia: Media Vaca.
- Restall, Matthew y Terraciano, Kevin (2005). *Mesoamerican Voices: Native Language Writings from Colonial Mexico, Yucatan and Guatemala*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reyes Garza, Juan Carlos (1997). *Al pie del volcán. Los indios de Colima en el virreinato*. México: CIESAS/Gobierno de Colima/INI.
- Ríos Alvarado, Jessica (2006). "El pasado y presente de la comisión del Papaloapan: Historia de un archivo vivo". *Boletín histórico del agua* (33), pp. 48-52.
- Romero, Héctor Manuel; Pérez San Vicente, Guadalupe; Gargallo Costa, Juan; Beltrán, Aurelio; y Cortés Tamayo, Ricardo (1994). *Viaje alrededor del maíz*. Ciudad de México: Grupo Minsa, S.A. de C.V.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles (1996). *El Sol y la cruz: historia de los pueblos indígenas de Oaxaca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rozat, Guy (1996). "Las representaciones del Indio, una retórica de alteridad", *Debate feminista*, 19, pp. 40-66.
- Rozat, Guy (2002). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista*. Xalapa: Editorial Universidad Veracruzana.

- Salgado Ruelas, Silvidia Mónica (2001). *Análisis semiótico de la forma arbórea en el Códice de Dresde* Mexico, DF: UNAM.
- Scott, James C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven and London: Yale University Press.
- SRH (Secretaría de Recursos Hidráulicos) (1990). *Memoria de la Comisión del Río Papaloapan*. Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- Tavárez, David (2008). “Los cantos zapotecos de Villa Alta: dos géneros rituales indígenas y sus correspondencias con los Cantares mexicanos”. *Estudios de cultura náhuatl*, 39, pp. 88-126.
- Tedlock, Dennis (1985). *Popoluh: Mayan Book of Dawn of Life Touchstone*.
- Viramontes Anzures, Carlos (2005) *Gráfica rupestre y paisaje ritual: la cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro México*: INAH.
- Vizcarra Bordi, Ivonne (2002). *Entre el taco mazahua y el mundo: la comida de las relaciones de poder*. Toluca: UAEM.
- Williams, Robert Lloyd (2009). *Lord Eight Wind of Suchixtlan and the Heroes of Ancient Oaxaca: Reading Hystory in the Codex Zouche-Nuttall*. Austin: University of Texas Press.

NOTAS

- 1 Entre los grupos que la practican podemos encontrar al pueblo Hazda del centro-este de África.
- 2 En náhuatl, diidxaza o zapoteco y maya, respectivamente.