



Territorialidad kikapú Una relación entre lo sagrado y lo profano

Kickapoo territoriality *A relationship between the sacred and the profane*

DOI: <https://doi.org/10.32870/punto.v1i15.151>

Elisabeth A. MAGER HOIS*

Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN

El objetivo de este artículo consiste en demostrar cómo se cambió la territorialidad en la tribu kikapú en el transcurso de su historia y cuál es la relación entre lo sagrado y lo profano. Por este motivo se aplica el método deductivo-inductivo para mostrar la manera en que se refleja la teoría de la territorialidad en la investigación kikapú. Se divide el trabajo en dos partes: la parte teórica, donde se analiza el concepto de la territorialidad y la relación entre lo sagrado y lo profano, ya parte pragmática, que muestra el cambio del significado de la territorialidad kikapú en sus diferentes etapas históricas hasta la actualidad con el resultado de una territorialidad híbrida.

Palabras clave: territorialidad, territorio, sagrado, profano, kikapú.

ABSTRACT

The objective of this article is to demonstrate how territoriality has changed in the Kickapoo tribe in the course of its history and what is the relationship between the sacred and the profane. For this reason, the deductive-inductive method is applied to show how the theory of the ter-

* Doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora e investigadora de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM. emagerh@gmail.com

territoriality is reflected in the Kickapoo research. The work is divided into two parts: the theoretical part, where the concept of territoriality and the relationship between the sacred and the profane are analyzed, and the pragmatic part, which shows the change in the meaning of territoriality in the course of Kickapoo history in its different historical stages up to the present, with the result of a hybrid territoriality.

Keywords: *territoriality, territory, sacred, profane, Kickapoo.*

INTRODUCCIÓN

Los kikapú, una tribu de los Grandes Lagos, experimentó durante su historia cambios drásticos respecto a su territorialidad. Un factor decisivo era la invasión europea que puso en peligro la supervivencia económica y cultural de la tribu. El etnoterritorio sagrado de su lugar de origen fue afectado por el cambio estructural de los kikapú, debido a su expulsión territorial. La consecuencia de esta reubicación se reflejaba en su cosmovisión y en la territorialidad respectiva.

Las diferentes bandas kikapú reaccionaron en forma distinta. Mientras los Wabish-kikapú aceptaron la vida de los blancos, los Illinois-kikapú se rebelaron en contra de este confinamiento en la reservación de Kansas, en la cual no podían ejercer sus tradiciones y fueron condenados a una territorialidad profana. La única solución la encontraron en salir de la reservación y marcharse hacia Texas y posteriormente a México, en donde podrían tener la libertad para dedicarse a la vida tradicional.

La recuperación de su territorialidad sagrada en El Nacimiento, Coahuila, solo se realizó por partes, porque tenían que combinar la cacería con la agricultura y ganadería. Incluso, se veían obligados a trasladarse a Estados Unidos para trabajar en los campos de cultivo para compensar su ingreso económico. Finalmente, tuvieron que optar por una reservación en Texas para mejorar su situación económica con la instalación de un casino en esta tierra.

El resultado fue una división de su territorialidad: en la reservación en Texas y en El Nacimiento, Coah. El cruce continuo de la frontera internacional generó una territorialidad híbrida, en la cual se mezclan dos elementos: la territorialidad profana de la reservación y la sagrada de El Nacimiento. Cómo se desarrolla esta dicotomía en el transcurso de la historia kikapú se explicará en este artículo.

REFLEXIONES ACERCA DE LA TERRITORIALIDAD Y SU RELACIÓN ENTRE LO SAGRADO Y PROFANO

REFLEXIÓN ACERCA DE LA TERRITORIALIDAD

La territorialidad significa un territorio habitado, revivido, activado y dominado por el control de una población, en una forma socio-económica, política y simbólica que permite la reproducción de su identidad. En el sentido de Sack (1986), la territorialidad “puede ser definida como la tentativa de un individuo o de un grupo de influir o controlar las personas, los fenómenos y las relaciones, delimitando y ejerciendo un control sobre un área geográfica. Esta área se llamará territorio” (Sack, 1986, como se citó en Dematteis & Governa, 2005, p. 43). Por tal motivo, Dematteis & Governa consideran la territorialidad como un proceso de construcción a base de prácticas, conocimientos y “relaciones mantenidas de un agente con el territorio y con los demás agentes” (2005, p. 44).

Nelly López Azuz (2021) considera, en especial, que la territorialidad es de mayor importancia para la supervivencia de los indígenas, que consiste en la pertenencia y apropiación social, lo que “permite la configuración de relaciones sociales [en cuyo ámbito] interactúan diversos componentes simbólicos, biofísicos y materiales de la cultura, y su entorno ecosistémico” (p. 39). Raffestin (1999) agrega a la relación de sociedad y espacio todavía el tiempo en el que se llevan a cabo las actividades sobre el territorio con la finalidad de destacar la historicidad de este proceso constructivo.

En cambio, el territorio solo forma la base física-geográfica, sobre la cual descansa el ejercicio socioeconómico y cultural de un pueblo que culmina en su identidad y garantiza la sobrevivencia (Mager Hois, 2008); por lo cual, existe una estrecha relación entre el territorio y la etnicidad. El territorio es la base de todas las acciones de un pueblo, de su vida cotidiana y festiva, de sus costumbres y convicciones; es el “desenvolvimiento de las relaciones sociales que establecen los seres humanos en los ámbitos cultural, social, político y económico” (Llanos-Hernández, 2010, como se citó en López Azuz, 2021, p. 85). Para Milton Santos (2002) es el lugar “donde la historia del hombre plenamente se realiza a partir de las manifestaciones es su existencia” (p. 9). En otras palabras, el territorio se distingue por la territorialidad de sus habitantes.

El territorio es también el lugar de luchas de poder entre diferentes clases sociales, entre la sociedad dominante y las minorías, entre pueblos originarios e invasores, entre la nación propia y la ajena, para defender su soberanía en el aspecto político, económico y cultural. La pérdida del territorio implica una pérdida de identidad, si es que no existe cierta conciencia y resistencia cultural, ya que la etnicidad de un pueblo se caracteriza por su apego al territorio (Stavenhagen, 2001). La posibilidad de recuperar el territorio consiste, según Lefebvre (1974), en apropiarse del territorio y reinventarlo con una carga simbólica particularizada. Esto es posible cuando el territorio cuenta, aparte de un carácter económico-político, también con una dimensión simbólica o cultural (Haesbaert, 2011, como se citó en López Azuz, 2021, p. 84).

En este contexto, se debe diferenciar entre fronteras naturales, estatales y étnicas de un territorio para conocer las territorialidades correspondientes. Los pueblos de cazadores y recolectores solo conocían fronteras naturales y étnicas; se referían a una región habitacional o de cacería. En general, los límites regionales eran bastante flexibles, según sus necesidades. Sin embargo, si una tribu rebasaba esta limitación espacial, podría llegar a guerras interétnicas, lo que pasó cuando, según Gibson (1963), los iroqueses se movieron al oeste por los intereses de sus aliados ingleses e invadieron al territorio de los algonquinos.

En cambio, las fronteras estatales son limitaciones fijas que dividen territorios de dos Estados, controlados por los gobiernos correspondientes. Según Borja (2002), “es el ámbito espacial o el área territorial que comprende la línea demarcatoria y su zona contigua, es decir, la faja territorial próxima a ella y situada a sus dos lados” (p. 634). Estas fronteras estatales surgieron en el tiempo de la formación de los Estados nación, por lo cual las tribus cazadoras y recolectoras las desconocían.

Enoterritorialidad

Cuando Alicia M. Barabas (2004) se refiere a *limitaciones territoriales étnicas* las designa geográficamente o por medio de una demarcación simbólica con un posible valor legal. Del territorio marcado por una etnicidad específica surge un etnoterritorio, que define Barabas (2003) como un “territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia profunda” (p. 112). La activación que surge en este territorio se puede denominar como etnoterritorialidad, aunque en el tiempo de globalización las fronteras étnicas no son muy marcadas, debido a migraciones e intercambios interculturales.

Alicia Barabas (2004) caracteriza los etnoterritorios como “espacios poseídos por poderosas entidades territoriales, llamadas dueños, señores o padres de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, entre otros” (p. 114). Por consiguiente, estas tierras sagradas son lugares en los cuales se brindan ofrendas y ceremonias para buenas cosechas, suerte en la cacería y salud, entre otras.

Territorialidad híbrida

Debido a la apertura de fronteras en el tiempo de globalización, surgieron culturas híbridas y, consecuentemente, territorialidades híbridas. La transformación cultural puede suceder mediante la fusión de diferentes culturas en contacto, sea por medio de migraciones o la convivencia in-

terétnica. Este fenómeno se ha aumentado en el mundo global, donde las fronteras funcionan como fronteras interactivas con la posibilidad de transformarse, incluso de desaparecer (Bartolomé, 2008). El resultado del contacto multicultural a través de fronteras interactivas sería una “identidad global” o “híbrida”, según Nikos Papastergiadis (2000), que surge de las diferencias culturales en la identidad (como se citó en Vereza, 2003, p. 47).

Muchas veces, estas transformaciones de territorialidades surgen a través de migraciones transfronterizas que se distinguen por el cruce de la frontera internacional con mayor frecuencia, sobre todo cuando los transmigrantes laboran en un país y residen en la nación vecina (Alegría, 2004) o manejan dos residencias en intercambio. Por tal motivo, existen muchas relaciones interculturales de culturas abiertas, “en las cuales la proliferación de las interconexiones, sea por vías de comunicación o por los medios de transporte, disuelven las distancias” (Porrás, 2007, como se citó en Mager Hois, 2017, p. 86).

Por consiguiente, de la apropiación cultural de diferentes territorios y culturas en intercambio surge una territorialidad híbrida, porque el intercambio de las diferentes etnoterritorialidades provocan una diversidad cultural; a saber, la etnoterritorialidad tiene su raíz en la cosmovisión de un pueblo o de una nación, al considerar la tierra en su forma específica cultural. Empero, cuando se cambia la estructura económica, la cosmovisión pierde su originalidad y con esto también la forma de territorialidad, lo que significa un cambio en la relación de lo sagrado y profano o de una visión del mundo híbrido.

El efecto de una etnoterritorialidad híbrida surge de una identidad híbrida o diversidad cultural en la identidad que puede llegar a una fusión de identidad, que se caracteriza, según Erikson (1983), por una dispersión de autoimagen, acompañada de una pérdida del centro que llega a un sentimiento de confusión y, en casos graves, al miedo de una disolución completa. Esta identidad se origina por expectativas de roles opuestos, valores y objetivos contradictorios; provoca adicciones, como la del

alcoholismo y de la drogadicción, incluso la “privación de la identidad puede llegar al crimen” (p. 216).

Nelly López Azuz (2021) aplica el término de la multiterritorialidad de Haesbaert en el sentido de que “la experiencia simultánea o sucesiva de diferentes territorios define la multiterritorialidad” (Haesbaert, 2013, p. 35). Según este autor “la multiterritorialidad implica la movilidad por diferentes territorios formando territorios-red, lo cual es típico de la organización de las grandes empresas y también de la condición multi-residencial de los más ricos, como en la ‘topoligamia’ (o ‘casamiento con varios lugares’)” (2013, p. 6).

Sin embargo, no solo se trata de la multiterritorialidad de los más ricos, porque en los últimos años, muchos indígenas salen de la sierra —gracias a una mayor posibilidad de infraestructura— y rentan o compran una casa, según sus posibilidades económicas, en las ciudades cercanas, así como en el caso de los wixaritari, entre otros. Los kikapú manejan desde tiempo la bi-residencia o multiresidencia, al ser una tribu seminómada de cazadores y recolectores en el tiempo de Los Grandes Lagos y migraciones posteriores, lo que les favorece su bi-residencia en el tiempo actual.

En este sentido, podría surgir una identidad híbrida, debido al contacto de diferentes aspectos culturales, por ejemplo, de una territorialidad sagrada y profana, que desglosaré en el siguiente apartado.

LO SAGRADO Y LO PROFANO EN RELACIÓN AL TERRITORIO

En las tribus norteamericanas no existía una división entre lo sagrado y profano. Al contrario, estas dos entidades se complementaban entre sí. Para ellas, la tierra no era una mercancía, sino un regalo de Dios.

También en los pueblos de Mesoamérica se conoce esta unidad de lo espiritual y de lo profano. Así, la planta del *hiku+ri* (peyote) el venado azul o *kauyumari* manda mensajes de los dioses y enseña en forma visionaria la realidad del mundo más allá (Blanco Labra, 1992). Por tal motivo Wirikuta, donde crece el *hiku+ri*, es la tierra sagrada.

Lo sagrado

Respecto a la territorialidad sagrada, se entiende que toda la flora y fauna tiene vida espiritual o fuerza mágica mediante los *manitos*, según Radin (1914). Esta idea de los manitos proviene de la denominación del animismo de Edward Burnett Tylor, quien cataloga, según su teoría del evolucionismo, al animismo en la etapa inferior de la cultura primitiva, en donde los seres espirituales animan la naturaleza; son espíritus personales que reinan “sobre las almas desencarnadas y los manes, los genios locales de rocas y fuentes y árboles” (Tylor, 1871, p. 334).

Para Mircea Eliade “los objetos y hombres tienen *manas* porque los han recibido de ciertos seres superiores o, dicho de otra manera, porque participan misteriosamente en lo sagrado y en la medida en que participan en ello” (Eliade, 1986, p. 43). Así, Standing Bear, el jefe de los Teton Sioux, afirma que el Wanka, la fuerza del Gran Espíritu, penetra en toda la naturaleza:

De Wakan Tanka, el Gran Espíritu, vino una gran fuerza unificadora que fluyó dentro y a través de todas las cosas —las flores de la llanura, los vientos que soplan, las rocas, los árboles, los pájaros y los animales— y era la misma fuerza que fluyó en el primer hombre (Standing Bear, como se citó en Nerburn, 1999, pp. 36-37. Traducción propia).

Según esta explicación de Standing Bear, el mana no existe por sí solo en las cosas, sino que proviene de una fuerza mayor o espíritu, así como argumentó Eliade. Por tal motivo, este es el carácter distintivo de todo ser sagrado (Durkheim, 2001). Codrington le atribuye el poder de “producir efectos que están fuera del poder ordinario de los hombres, fuera de los procesos ordinarios de la naturaleza” (como se citó en Durkheim, 2001, p. 66).

Este mana tiene diferentes nombres según el pueblo en donde se presenta. Así, los sioux denominan esta fuerza *wakan* una que “circula por

todas partes en el cosmos, pero solo se manifiesta en los fenómenos extraordinarios” (Eliade, 1986, p. 44). Los iroqueses lo llaman *orenda*; los hurones, *oki*; *zemi*, las poblaciones de las Antillas, y *megbi*, entre los pigmeos africanos, entre otros (Eliade, 1986).

La denominación *animismo* proviene de Edward Burnett Tylor, quien lo deriva del doblamiento del alma mediante los sueños. Según el autor, existen en el cuerpo dos seres, el ser de vigilia o realidad y el ser que se desprende en el sueño o mundo imaginario. La muerte significaría un sueño prolongado y las almas de los espíritus de los muertos serían dispersadas a través del espacio, quienes pueden, “gracias a su extrema fluidez, penetrar en los cuerpos y causarles todo tipo de desórdenes, o bien, al contrario, realizar su vitalidad” (Tylor, como se citó en Durkheim, 2001, p. 56).

Según Émile Durkheim (2001),

[L]os melanesios creen que el hombre posee un alma que deja el cuerpo en el momento de la muerte; cambia entonces de nombre y se transforma en lo que ellos llaman un *tindalo*, un *natmat*, etc. Por otra parte, existe entre ellos un culto de las almas de los muertos: se les reza, se las invoca, se les hacen ofrendas y sacrificios. Pero todo *tindalo* no es objeto de esas prácticas rituales; solo tienen este honor aquellos que emanan de hombres a los que la opinión pública atribuya, durante su vida, esa virtud muy especial que los melanesios llaman el *mana* (p. 65).

En este sentido, la fuerza espiritual, como explica Tylor y Durkheim, proviene de las almas o los espíritus de los muertos, en comparación de Eliade y de Standing Bear, quienes derivan los manas de una fuerza superior o Gran Espíritu.

E.E. Evans-Pritchard (1991) “aplica esta idea del alma a otras criaturas que son de una forma semejantes a él, e incluso a objetos inanimados

que despiertan su interés” (p. 49). Este autor se refiere también a la ambigüedad en la antropología respecto al término *animismo* cuando se lo emplea “en el sentido de la creencia, adjudicada a los pueblos primitivos, en que no solo tienen vida y personalidad las criaturas, sino también los objetos inanimados, y otras veces en el sentido de que, además, estos tienen almas” (Evans-Pritchard, 1991, p. 48).

Según Tylor, este fenómeno del animismo se presenta, en especial, en el hombre primitivo “que, como el niño, no sabe distinguir lo animado de lo inanimado” (Tylor, como se citó en Durkheim, 2001, p. 57), igual como L. Lévy-Bruhl (1922), quien afirma que el racionalismo generó una secularización de lo sagrado y degradó lo sagrado a los pueblos “primitivos”. Este autor diferencia entre sociedades modernas o racionales y ancestrales o “primitivas”, caracterizadas por una mentalidad mágica. Asimismo, esto nos lo muestra el *pensamiento salvaje* en Claude Lévy-Strauss (1964), al contraponer sociedades desarrolladas y primitivas. Sin embargo, no niega los valores culturales de las sociedades arcaicas, solo destaca sus diferencias. Tampoco implica una carencia de racionalidad en las sociedades precapitalistas, solo dice que se trata de otra complejidad entre lo sagrado y profano.

Mircea Eliade (1986) denomina lo sagrado inherente en un documento u objeto como una hierofanía; puede ser histórico, universal o con destino local. En el caso de las hierofanías vegetales, como los árboles cósmicos (*axis mundi*), se nos presenta una hierofanía mítico-simbólica que, al mismo tiempo, es universal (pp. 27, 32). El lugar en donde se encuentran estas hierofanías adquiere el estatus de sagrado, por lo cual existen tierras sagradas; al ejercicio de los ritos en estos lugares podríamos denominar los territorialidades sagradas, al pertenecer a territorios sagrados.

Estos territorios sagrados se caracterizan también por la práctica del totemismo, sobre todo en los pueblos australianos y norteamericanos, divididos en clanes. El totemismo en estas tribus y naciones se refiere principalmente a animales o plantas sagradas, cuyo consumo vulgar es prohibido para evitar peligros graves (Durkheim, 2001).

Según Eliade, existe una dinámica entre lo sagrado y profano, que es cuando la vida cotidiana u objetos profanos se convierten en lo sagrado; es decir, “solo se convierte en hierofanía en el momento en que ha dejado de ser un simple objeto profano, en que ha adquirido una nueva ‘dimensión’: la de la sacralidad” (1986, p. 37). Por lo tanto, se puede hablar de una dialéctica entre lo profano y sagrado. “La dialéctica de la hierofanía supone una elección más o menos manifiesta, una singularización. Un objeto se hace sagrado en cuanto incorpora [es decir revela] *otra cosa* que no es él mismo” (Eliade, 1986, p. 37).

Lo profano

Lo profano es, según Mircea Eliade, opuesto a lo sagrado, porque carece de elementos sagrados o de una conversión al sagrado, es decir, de una hierofanía con una característica histórica, universal, mística o metafísica. Además, en lo profano notamos una ausencia de religión, una creencia al más allá. Solo se refiere a lo material sin una veneración sagrada. Este fenómeno se nos presenta en la filosofía del existencialismo y nihilismo, que se distingue por la ausencia de Dios, que deja caer al ser humano al abismo de la nada. Por lo tanto, la vida y los objetos pierden su sacralidad.

Eliade se refiere al hombre no-religioso con una existencia “profana” que rechaza la sacralidad del mundo. Su experiencia del espacio profano, que es homogéneo y neutro, se opone a la experiencia del espacio sagrado. No obstante, para Eliade no existe una existencia profana en estado puro.

Cualquiera que sea el grado de desacralización del mundo al que haya llegado, el hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso. Habremos de ver que incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del Mundo (Eliade, 1981, p. 13).

Según Lluís Duch (1998), la contraposición de lo sagrado y lo racional tiene su origen en la dicotomía *mithos-logos*. A partir de la Ilustración se ha procedido una afirmación unilateral y reduccionista del logos en contraposición a la palabra *mithos*, al calificarlo como irracional y bárbaro. Esta descalificación de la mitología sucedió a favor del racionalismo, opuesto a la cosmovisión de los pueblos arcaicos sin comprender su valor originario. Por consiguiente, se dio preferencia a lo profano en contra de lo sagrado, lo que se muestra también en la visión del mundo actual y la territorialidad de los pueblos de nuestros tiempos.

En la sociología, Émile Durkheim relaciona estos términos de lo sagrado y profano al “integracionismo social”, a una “contraposición entre lo que es individual (profano) y lo que es social (sagrado)” (Durkheim como se citó en Duch, 2001, p. 67). Por lo tanto, la religión, como cúpula de lo sagrado, presenta un “estado anímico colectivo”, que es significativo para la sociedad arcaica. Sin embargo, no se puede eliminar lo individual de lo sagrado, porque también la mística, la magia y el chamanismo, sobre todo el siberiano, se basan principalmente en la experiencia individual. La colectividad solo refuerza, mediante sus ritos, el aspecto sagrado.

Robert Redfield (1976) ve este cambio de lo sagrado a lo profano en la transformación de *folk* en la civilización, de la forma tribal en el campesinado, en la cual dirige la división del trabajo, aunque la aldea campesina todavía:

[...] combina la primitiva hermandad de la comunidad folk precivilizada con los nexos económicos característicos de la sociedad civilizada. Mientras la comunidad campesina mira hacia dentro, las relaciones que las constituyen son todavía personales y familiares, pero ahora están modificadas por un espíritu de ventaja pecuniaria (pp. 50-51).

En el campesinado, los individuos o familias salen de la colectividad tribal y entran a la entidad de pueblo, donde destaca la propiedad privada

por familia. Mientras en las tribus la cooperación es intensa y la división de trabajo restringida (Sahlins, 1977), las familias campesinas se distinguen por intereses propios y una más destacada división laboral. De la misma manera, las prácticas religiosas se transforman de creencias al seno de las tribus en religiones universales. Según Mensching (1959), las religiones tribales se caracterizan por un campo de acción limitada:

El individuo desarrolla la totalidad de su existencia a partir de la colectividad primaria; por el solo hecho de haber nacido en su seno, ya ha alcanzado la salvación, que es efectivamente, un proceso automático para todos los miembros que han sido incorporado mediante su ‘nacimiento biológico’. De la misma manera, los dioses están relacionados con exclusividad a una tribu determinada o a un pueblo concreto; son, en realidad, dioses territoriales que no poseen competencias ni poder fuera de su ‘lugar natural’ (como se citó en Duch, 2001, p. 128).

En cambio, en las religiones universales, “la salvación no es algo pre-dado, poseído por nacimiento en el seno de un grupo social determinado, sino que es necesario que el sujeto se adhiera personalmente y existencialmente mediante unas posiciones concretas en medio de su vida cotidiana” (Mensching, 1959, como se citó en Duch, 2001, p. 128). Según estas explicaciones, vemos que la adquisición de salvación sufre un cambio drástico de las creencias tribales al llegar a las religiones universales, lo que significa un cambio de una forma colectiva por una individual. Además, los dioses no son fijados en un territorio específico, sino desconocen esta adscripción, por lo cual el territorio sagrado pierde su importancia.

Empero, lo que más afecta la vida sagrada es la entrada a la vida racional y material, en la cual lo espiritual va a segundo rango. Este fenómeno lo observamos desde el tiempo de la Ilustración y que culmina en el sistema capitalista, en el cual los intereses individuales dominan la vida

cotidiana y ponen los valores espirituales en segundo término o los eliminan por completo, porque “el valor dominante en el sistema capitalista global es la búsqueda de dinero [y el] único objetivo es maximizar los beneficios” (Soros, 1999, p. 145).

Esto no quiere decir que surgen nuevas tendencias espirituales o corrientes esotéricas que buscan llenar el vacío espiritual. El territorio pierde la calidad de sagrado, porque la vida cotidiana se lleva a cabo en forma profana o se combina con lo sagrado en forma híbrida.

EL CAMBIO DEL SIGNIFICADO DE LA TERRITORIALIDAD EN EL TRANSCURSO DE LA HISTORIA KIKAPÚ

LA TRIBU KIKAPÚ

La tribu kikapú, una tribu algonquina de cazadores y recolectores, pertenecía a los indígenas del bosque en el nordeste actual de Estados Unidos; vivía entre el lago Michigan y el lago Erie, al sur del actual estado de Michigan y al noroeste de Ohio (Sultzman, 2007). Deambulaba casi por toda la región de los Grandes Lagos, que comprende al lago Hurón, el Michigan y el Lago Superior (Noria Sánchez, 1995). Su vida era seminómada o semisedentaria, según Wright & Gesick (1996), porque sus integrantes se dedicaban a la recolección de frutas silvestres, al cultivo de maíz y frijol y a la pesca durante el verano y a la caza de venados y osos durante el invierno (Rodríguez, 1995). Por tal razón, los kikapú necesitaban mucho espacio para ejercer sus actividades; además, los límites de su hábitat no estaban bien definidos.

Por tal razón, el nombre de los kikapú (kikapuaki en plural o simplemente kikapú, también kikapús o kikapúes), *Kickapoo* en inglés y *kiwigapawa* o *kiwikapawa* en algonquino, tiene el significado de “el que se mueve por aquí o por allá” (Department of the Interior Office of Indian Affairs, 1910).

SU TERRITORIALIDAD EN LOS GRANDES LAGOS

La territorialidad kikapú está marcada por su cosmovisión, que no diferenciaba entre lo sagrado y lo profano, entre la economía y la convicción espiritual. Todo era impregnado por Kitziyata, el Gran Espíritu: la flora y fauna, los montes y los ríos, revividos por los *manitus/os* o fuerzas espirituales.

Por tal motivo, consideraron su tierra como sagrada, que no se podía vender, así como el aire y el agua. Eso era también el punto chocante cuando invadieron los europeos su territorio y querían apropiarse de la tierra. Primero fueron los franceses (1610-1763), interesados en el intercambio de las pieles de castor (Guerras de Castor de 1640); luego, los ingleses (1763-1771), los cuales anhelaron la tierra kikapú (Resistencia Pontiac 1762), y finalmente, los norteamericanos a partir de 1771, quienes los expulsaron de su territorio en los Grandes Lagos (Mager Hois, 2001).

Ante el peligro de la invasión inglesa y a pesar de la resistencia Tecumseh, los kikapú no podían salvar su territorio original. Para salvar su vida y cosmovisión decidieron dividirse en diferentes bandas: la banda de las praderas en Illinois, la banda de Vermilion por el río Wabash en Indiana y la banda menor, bajo el mando de Serena, a un lado del Misisipi (Wright & Gesick, 1996). Mientras la banda de Illinois buscaba conservar sus actividades tradicionales de cacería y recolección en Illinois, la banda de Vermilion cambió su estructura económica, al aceptar la vida de los blancos con la consecuencia de cambiar su cosmovisión y la forma de territorialidad.

CAMBIO DE TERRITORIALIDAD EN LAS RESERVACIONES

Después de una larga lucha de resistencia, los kikapú sufrieron la derrota de Fallen Timbers contra las tropas estadounidenses. Por la firma del Tratado de Greenville, el 3 de agosto de 1795, los kikapú, como otras tribus de los Grandes Lagos, perdieron su territorio originario y

fueron expulsados en el “camino de las lágrimas” hacia el otro lado del Misisipi (Nervins & Steele, 1994). La banda de Vermilion (Wabash-kikapú) se desplazó el 30 de julio de 1819, y la banda de Illinois, el 30 de agosto del mismo año, para que dejaran el territorio en Illinois e Indiana (Gibson, 1963).

En Misuri les asignaron 2 millones de acres por el río Osage, 11 millones menos que en la región de los Grandes Lagos. Empero, este lugar no era tierra libre, sino ocupado por los Osage (Gibson, 1963). Por lo tanto, surgieron conflictos con esta tribu y la cacería fue limitada. Finalmente, en el Tratado de Castor Hill de 1832 fueron obligados a trasladarse a la reservación de Kansas, cerca de Fort Leavenworth, de solo 768 mil acres (Nielsen, 1975), lo que afectaba en gran medida su etnicidad. En 18 de mayo de 1854, los kikapú tuvieron que ceder 18 mil acres en el Northern Kickapoo Treaty a cambio de 150 mil acres por el río Grass Hopper en Kansas (Gibson, 1963).

La situación se agravó cuando el ferrocarril cruzó su territorio y la tierra fue parcelada en lotes individuales, con 40 acres por familia (Gibson, 1963). De esta manera, el cambio estructural afectaba también su cosmovisión y territorialidad tradicional, pues las tierras sagradas de los Grandes Lagos se cambiaron en tierras profanas de las reservaciones.

Los Vermilion-kikapú rápido se asimilaron a la sociedad norteamericana, al haber aceptado el cambio estructural de una tribu de cazadores y recolectores a una tribu de agricultores. Con esto perdieron la gran parte de sus tradiciones y su territorialidad originaria. En cambio, los Illinois-kikapú, bajo el mando de Kishko, rechazaron esta forma de vivir; preferían trasladarse hacia Texas y México con la expectativa de vivir en libertad y ejercer sus tradiciones. Por esta razón, se les llamaba *war-makers* y los kikapú de Kansas *peace-makers* (Herring, 1988).

LA SALIDA DE LOS KIKAPÚ A MÉXICO Y SU ACTUAL TERRITORIALIDAD

La salida a México

Después del Tratado de Guadalupe-Hidalgo, en 1848, los kikapú en conjunto con seminoles y mascogos decidieron trasladarse a México, donde Benito Juárez les ofreció tierra en Coahuila. Así, en 1850, 800 seminoles, mascogos y kikapú cruzaron el Río Grande y se presentaron ante María Jáuregui, inspector general de las colonias militares del oriente (Rodríguez, 1995) para ser ubicados en la Colonia Militar, La Navaja, en 1852, con el compromiso a defender la frontera norte de México contra mescalero-apaches, lipanes (apaches) y comanches (Rodríguez, 2000).

Por la carencia de agua en esta localidad, los kikapú pidieron ser reubicados en El Nacimiento, Coah., donde el presidente Benito Juárez expropiaba a la familia Sánchez Navarro (Dardón, 1980) para entregar 3 510 hectáreas de tierras comunales a la tribu kikapú, lo cual en el tiempo de Lázaro Cárdenas fue aumentado a 7 022 hectáreas de tierra ejidal para el ganado (Rodríguez, 1995; Embríz & Saldaña, 1993).

El territorio sagrado-profano en El Nacimiento, Coahuila

En El Nacimiento, del municipio de Melchor Múzquiz de Coahuila,¹ los kikapú podían dedicarse a la cacería en combinación con la agricultura y la ganadería con la ayuda de los mascogos. La cacería solo tenía una importancia ceremonial, mientras la agricultura y ganadería les servían para alimentarse. Así, las tierras tenían un carácter profano y sagrado.

La cacería tiene un papel importante porque afirma la identidad kikapú y la territorialidad originaria, aunque en forma modesta, debido a

¹ La ciudad de Melchor Múzquiz se encuentra aproximadamente 148 km a la frontera internacional de México-Estados Unidos, es decir, de Piedras Negras-Eagle Pass. El Nacimiento se encuentra a 37 km de Melchor Múzquiz; en total son 185 km de El Nacimiento a Piedras Negras, aproximadamente 2 horas y media en coche.

la disminución territorial desde su vida por Los Grandes Lagos. Es la actividad que antecede a las misas kikapú, las danzas y los juegos tradicionales. Para la celebración del Fuego Nuevo o *Nemij kamiki* necesitan una gran cantidad de venados, al ser la festividad más importante del año, en la cual se bautiza también a los niños en forma tradicional por el sumo sacerdote (Latorre & Latorre, 1976). La caza se lleva a cabo en forma ceremonial con arco y flecha, pero también con carabinas. El fuego nuevo debe arder en la casa tradicional y no apagarse. Estas casas de tipo de invierno o *apakuaikani* de forma elíptica y de verano o *utenikane* de forma rectangular las construyen las mujeres. En estas casas o templos kikapú se celebran las misas kikapú con la carne de venado en conjunto con oraciones, cantos y sermones por los sacerdotes kikapú (Fabila, 2002). Las danzas tradicionales se llevan a cabo al final de la celebración de las misas y afueras de las casas tradicionales. Estas celebraciones tienen gran importancia para la cohesión de grupo y su identidad (Mager Hois, 2008).

Debido a su conciencia étnica y territorialidad, que les permite celebrar estas ceremonias, los kikapú todavía cuentan con las *moietyes* o mitades: la *moiety oskasa* (negra) y *kiiskooha* (blanca) (Latorre & Latorre, 1976). A la *moiety oskasa* pertenecen los clanes del Coyote, Black Bear, Brown Bear, Fox, Buffalo, Eagle, Man y Racoon; a la *moiety kiiskooha*, los clanes Water, Fire, Thunder, Berry y Tree (Sturtevant, 1978). Esto se basa en la observación de un participante durante los juegos tradicionales en El Nacimiento, en 2010 y 2015.

Además, los kikapú, al ser una tribu con clanes, conocen los animales totémicos, como el oso y la serpiente. Por tal razón, no se les permite comer su carne a los jóvenes, solo a los ancianos, porque podría hacerles daño (Mager Hois et al., 2021), característica totémica que hemos visto en la explicación de Durkheim (2001). Esta costumbre tradicional confirma la etnoterritorialidad y territorialidad sagrada de los kikapú.

Los kikapú todavía cuentan con un gobierno tradicional que consiste en un líder espiritual, jefe tradicional, un consejo de ancianos y sacerdotes,

según los comentarios kikapú y observación participante en El Nacimiento (desde 1995 hasta 2008).

Para llevar a cabo las ceremonias kikapú se necesita hablar en su idioma kiapú. Merece destacarse que los kikapú son una de las pocas tribus de Norteamérica que todavía hablan su idioma, pero también el español e inglés, aunque los jóvenes kikapú muestran una tendencia para el idioma inglés, debido a su formación en Texas.

La tierra de El Nacimiento es también una tierra sagrada por el entierro de los kikapú en este lugar y el resguardo de elementos de cacería y de recolección en forma de bultos sagrados a lo largo de su historia. Es menester saber que a los bultos sagrados o *misamis* se atribuye el valor de *manitu*, porque cuentan con objetos de cacería, animales secados, plantas medicinales e incluso *scalps*, recuerdo de su lucha guerrera (Latorre & Latorre, 1976; Mager Hois, 2016). Por tal motivo, se puede hablar de una tierra sagrada a que los kikapú acuden con más frecuencia.

Empero, los kikapú tenían también un contacto continuo con el exterior, sea con Muzquiz, Coah., pero también con Estados Unidos. En el siglo XIX, los kikapú cruzaron esta frontera continuamente para recolectar caballos, ganado y transportarlos al otro lado del Río Grande y venderlos a comerciantes mexicanos. Estos ataques de sorpresa duraban entre tres y cuatro días, según Nielsen (1975).

En el siglo XX, surgió una travesía temporal para ocuparse como jornaleros en los campos de cultivo en Estados Unidos, cuando en los años 40 del siglo pasado hubo una sequía en El Nacimiento. En este momento fue cuando los kikapú entraron en más contacto con la cultura norteamericana y sus vicios del alcoholismo y de la drogadicción. Su asentamiento temporal para descanso en sus viajes a los campos de cultivo fue el Little Heart, un lugar abajo del puente internacional de la frontera de México-Estados Unidos (Ovalle Castillo & Pérez Castro, 1999). En esta experiencia de la adicción al alcoholismo y a la drogadicción se confirma la observación de Erikson (1983) respecto al efecto de la fusión de identidad que proviene, en el caso kikapú, de una territorialidad e identidad híbrida.

EL TERRITORIO PROFANO EN LA RESERVACIÓN DE LA *KICKAPOO TRADITIONAL TRIBE OF TEXAS*

Esta situación deplorable terminó cuando los kikapú fueron reconocidos como la *Kickapoo Traditional Tribe of Texas* (KTTT) y se les permitió comprar tierra en el condado de Maverick, Texas (1983),² y luego transformarla en reservación con la expectativa de instalar un casino en este *trust land* en 1996 (Mager Hois, 2008). A partir de allí, los kikapú cruzaron continuamente la frontera internacional para celebrar sus ceremonias en El Nacimiento y revisar los trabajos de campo y de la ganadería, trabajo llevado a cabo por los mascogos y mexicanos. Por consiguiente, los kikapú de Coahuila-Texas se convirtieron en migrantes transfronterizos.

La frontera internacional de México-Estados Unidos dividía a los kikapú no solamente en forma geográfica-estatal, sino también en forma étnica; es decir, viven en dos mundos diferentes a través de la frontera.

En el lado estadounidense llevan a cabo una vida al estilo norteamericano, es decir, el *american way of life*. Viven en casas de estilo estadounidense; se acostumbraron a la comida de este país, con consecuencias como la diabetes; se vistieron como los habitantes de Texas; pasaron horas ante el televisor; fueron de compras o *shopping* en las plazas comerciales y pasaron mucho tiempo en el casino, donde la mayoría de los kikapú trabaja como empresario. Los kikapú están integrados al sistema capitalista, por lo cual especulan con la inversión de tierras y negocios. Este cambio estructural provocó en muchos jóvenes la adicción a las drogas y del alcohol, que anteriormente conocieron también en sus traslados a los campos de cultivos. Esta información se recabó mediante observación participante durante los años de 1995 hasta 2018.

Por tal motivo, la tierra de la reservación no se puede considerar como tierra sagrada, sino profana porque sirve únicamente para su ingreso económico. Sin embargo, los kikapú aprovechan cada rato para irse a El

² La reservación de la KTTT se encuentra aproximadamente a 7.25 millas (12 km) de Eagle Pass, Texas, según información de la Cámara de Comercio, Texas.

Nacimiento, sobre todo, en los tiempos de sus ceremonias y en las vacaciones para dedicarse a la vida tradicional. Al ser una tribu binacional no tienen problemas para cruzar la frontera. Además, cuentan con una identificación de indios estadounidenses que les facilita el cruce de la frontera.

Las mujeres kikapú construyen sus casas tradicionales con ayuda de los mascogos. Para esto trasladan el carrizo de Texas a México o elaboran una parte, por ejemplo, los petates, en su casa de la reservación. Asimismo, esta información se toma de observación participante durante la estancia en la reservación, de 1998 hasta 2018 en las temporadas vacacionales.

TERRITORIALIDAD HÍBRIDA

Los kikapú llevan también una vida híbrida. Trasladan los alimentos y ropa de Estados Unidos a El Nacimiento. Se visten también con ropa de Estados Unidos y de México. Solo en las ceremonias usan su vestimenta tradicional.

Los jóvenes, formados en Estados Unidos, prefieren en su conservación el idioma inglés. Solo con sus abuelos en El Nacimiento y con sus padres hablan el kikapú. Los kikapú son trilingües: dominan, en general, el kikapú, el español y el inglés, aunque en los jóvenes se pierde el español y el kikapú; la gente de mayor de edad prefiere el kikapú y casi no sabe el inglés. En cambio, en Kansas casi todos hablan el inglés y se perdió casi el kikapú, debido a su asimilación a la cultura norteamericana (de acuerdo a observación participante en la reservación de Kansas, 2004).

Además, los empresarios kikapú extienden su territorio a México (Huntington, 2004)³ cuando compran tierra en El Nacimiento con el ingreso del casino, como el terreno de la Máquina, donde crían el ganado y venados. Ya no necesitan trasladarse a la sierra para cazar los venados, según la expresión de algunos kikapú. El ganado lo venden los kikapú a

³Huntington (2004) habla de una frontera de puntos. Según Luis Vázquez León (2006), esta frontera se extiende de Estados Unidos cada vez más difusa hacia el sur.

Estados Unidos para que tengan mayor ganancia. Instalan gasolineras en la región de Múzquiz y tiendas de venta de cigarros y alimentos en Texas (según observación en las primeras dos décadas del siglo 2000). De esta manera, el pensamiento de los empresarios se contrapone a la cosmovisión kikapú o se combina en una forma híbrida, con el dicho “todo a su tiempo”. Es decir, se distingue cuando se debe dar preferencia a ciertos pensamientos y actitudes. Existe una pregunta: ¿es posible tal jerarquía de visiones del mundo y de identidades?

Según el seminol Denny Billie, “no se puede llevar una vida moderna y pensar de manera tradicional. El modo de vivir afecta la manera de pensar” (como se citó en Laduke 1999, p. 43). Los kikapú viven en dos mundos, en un mundo capitalista y en un mundo tradicional, divididos por una frontera internacional; la pregunta es ¿cuál domina y cuál sería la perspectiva para el futuro si los jóvenes se educan y se forman en Estados Unidos? ¿Todavía existirá suficiente resistencia para no perder su etnicidad ancestral?

Como sabemos, El Nacimiento es una tierra sagrada y profana a la vez, por lo cual la territorialidad de los kikapú se puede considerar como una territorialidad híbrida. Además, la territorialidad profana en el lado tejano se cambia a una territorialidad sagrada en el lado de Coahuila, debido al cruce frecuente de la frontera internacional México-Estados Unidos. En este punto se confirma la dinámica entre lo sagrado y profano, cuando Eliade (1986) considera que la vida profana se puede convertir en una sagrada o hierofanía, adquiriendo “una nueva ‘dimensión’, la de la sacralidad” (p. 37). Esto lo mencionamos en el apartado de “lo sagrado”.

CONCLUSIONES

En el transcurso de este trabajo entramos a la dialéctica de la territorialidad híbrida, una territorialidad que se distingue por la transformación cultural y se origina mediante la fusión de diferentes culturas en el mundo global, donde las fronteras interactivas se transforman o desaparecen,

según Bartolomé (2008). Esto facilita las migraciones transfronterizas y el contacto interétnico, también el contacto entre lo sagrado y profano, y es cuando se presentan las diferentes etnoterritorialidades en su calidad de territorio culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de su historia (Barabas, 2003). El contacto entre las diferentes etnoterritorialidades y territorialidades profanas marcan un intercambio de lo sagrado y profano, sobre todo cuando entran en un contacto continuo y, de esta forma, generan mediante su contacto multicultural una identidad híbrida (Papastergiadis, 2000), que es el caso de los kikapú de Coahuila-Texas.

La territorialidad sagrada se distingue por la apropiación de la tierra mediante un carácter sacral o, según Eliade (1986), mediante hierofanías que se presentan en objetos y hombres mediante una fuerza espiritual, conocida como *mana* o *wakan*, entre otras denominaciones. Esta fuerza penetra mediante un espíritu superior (*Great Spirit*) en toda la naturaleza: en flores, árboles, pájaros, animales, rocas y vientos, conforme a las palabras de *Standing Bear*.

En cambio, la territorialidad profana es marcada por sus actividades no-religiosas y en ausencia de lo sagrado (Eliade, 1986), destinadas a intereses comerciales, lo que es típico para la mentalidad del mundo global. Sin embargo, para Eliade (1981) no existe lo profano en un estado puro, porque entre más sea una existencia desacralizada, sigue conservando valores religiosos; tampoco se puede hablar de un pensamiento completamente mágico (Lévy-Bruhl, 1922), porque en esta forma de pensar interviene también un racionamiento, aunque de otra categoría. Por esta razón, las territorialidades muestran una tendencia a lo híbrido, en donde lo sagrado y lo profano conviven o, incluso, se mezclan.

Un ejemplo de excelencia para la territorialidad híbrida es la territorialidad de los kikapú de Coahuila-Tex. En el transcurso de este trabajo vimos cómo se cambió la territorialidad de los kikapú respecto al cambio estructural y de la cosmovisión correspondiente. Todavía en los Grandes Lagos se puede hablar de tierras sagradas y de una etnoterritorialidad sagrada. Mientras tanto, en la vida de confinamiento en las reservas

esto cambió. La tierra perdió el significado de lo sagrado, así como su territorialidad, sobre todo por la incorporación de los kikapú a la sociedad norteamericana y su asimilación cultural. Los Wabash-kikapú perdieron casi por completo las tradiciones ancestrales, así como su idioma. En cambio, los Illinois-kikapú recuperaron parcialmente su territorialidad ancestral, porque tenían la posibilidad de ejercer la cacería, claro que en combinación con la agricultura y ganadería para garantizar su supervivencia económica.

Cuando los kikapú se convirtieron en empresarios del *Kickapoo Lucky Eagle Casino* en su reservación de la *Kickapoo Traditional Tribe of Texas* (KTTT), su territorialidad se cambió a una calidad profana, porque en este lugar los kikapú no podían llevar cabo sus ceremonias, solo dedicarse al trabajo empresarial.

Sin embargo, los kikapú, debido a su carácter binacional, viven en dos mundos a través de la frontera internacional de México-Estados Unidos, en un mundo capitalista de empresarios de un casino en Texas y en el mundo ancestral de El Nacimiento, Coahuila, donde celebran sus ceremonias y cultivan la tierra mediante la ayuda de los mascogos y mexicanos.

La pregunta es si esta división de espacios fronterizos afecta también su visión del mundo o si existe una mezcla y combinación jerárquica de las dos visiones e identidades. ¿Existe una combinación de diferentes territorialidades en una tribu, cuyos espacios son divididos por la frontera internacional en un territorio profano en la reservación de la KTTT y en un sagrado en El Nacimiento? ¿O se trata de una mezcla de las dos en forma híbrida?

El fenómeno híbrido es una característica de nuestro tiempo moderno, de la sociedad globalizada, en la cual no existen fronteras étnicas absolutas, sino una apertura a favor de migraciones transnacionales y transfronterizas, de contactos interculturales presenciales y virtuales. Por esta razón, no se puede hablar de territorialidades sagradas y profanas en forma rígida, sino de territorialidades híbridas.

REFERENCIAS

- Alegría, T. (2004). Modelo estructural del trabajo transfronterizo. En A. Mercado & E. Gutiérrez (Eds.), *Fronteras en América del Norte* (pp. 417- 437). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Barabas, A. (coord.) (2003). Etnoterritorialidad sagrada en Oaxaca. En *Diálogos con el territorio. Simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México* (pp. 37-119). Tomo 1. Instituto Nacional de Antropología e Historia; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico. *Alteridades*, 14(27), 105-119.
- Bartolomé, M. (2008). Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia. En L. Velasco Ortiz (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales* (pp. 35-77). El Colegio de la Frontera; Miguel Ángel Porrúa.
- Blanco Labra, V. (1992). *Wirikuta: la tierra sagrada de los huicholes*. Daimon.
- Borja, R. (2002). *Enciclopedia de la política*. Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1997).
- Dardón Martínez, A. (1980). *El grupo kikapú*. Instituto Nacional Indigenista.
- Dematteis, G. & Governa, F. (2005). Territorio y territorialidad en el desarrollo local. La contribución del modelo SloT. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, (39), 31-58.
- Department of the Interior Office of Indian Affairs (1910). Kickapoo. *Handbook of American Indians*. Bulletin 30, Bureau of American Ethnology.
- Duch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Herder.
- (2001). *Antropología de la religión*. Herder.
- Durkheim, É. (2001). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, S.A.

- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Cuarta edición. Traducción L. Gil. Guadarrama. Punto Ómega.
- (1986). *Tratado de historia de las religiones*. Era.
- Embríz, O. & Saldaña Fernández, M. (1993). *Kikapúes*. Instituto Nacional Indigenista.
- Erikson, E. (1983). *Infancia y sociedad*. Ediciones Hormé; Paidós.
- Evans-Pritchard, E. (1991). *Las teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Fabila, A. (2002). *La tribu kikapoo de Coahuila*. Secretaría de Educación Pública.
- (2002). *La tribu kikapoo de Coahuila*. Instituto Nacional Indigenista.
- Gesick, E. (1994). Texas-Mexican Kickapoos at a Crossroads: where go from here? En *The Victoria College. Conference on South Texas Studies* (pp. 166-198). The Victoria Collage Press.
- Gibson, A. (1963). *The kikapoos: lords of the Middle Border*. University of Oklahoma Press.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*. Primera reimpresión. Siglo XXI.
- (2013). El mito de la Desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura y representación social*, 8(15), 9-42.
- Herring, J. (1988). *Kennekuk, the Kickapoo Prophet*. University Press of Kansas.
- Huntington, S. (2004). El desafío hispano. *Letras Libres*, 6(64), 12-20.
- Laduke, W. (1999). *All our relations. Native struggles for land and life*. South End Press.
- Latorre, F. & Latorre D. (1976). *The Mexican Kickapoo Indians*. Dover Publications, Inc.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers. Revista de Sociología*, 3, 219-229.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *Primitive mentality*. American Mathematical Society.
- Lévy-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

- Llanos-Hernández, L. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 7(3), 207-220
- López Azuz, N. (2021). *El pueblo o'otham. Impacto sociocultural ante el despojo territorial, 1897-2017* (Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México).
- Mager Hois, E. (2001). *La cohesión grupal de los kikapú como instrumento de resistencia frente a las influencias culturales de Estados Unidos* (Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, Campus Acatlán).
- (2008). *Lucha y resistencia de la tribu kikapú*. Segunda edición. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán.
- (2016). La cacería, un elemento importante de la identidad kikapú. En R. Pérez-Taylor, I. Muñoz & A. Ramírez (Eds.), *Paisajes culturales: el norte de México y el norte de Chile* (pp. 177-198). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas; Centro de investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Universidad de Tarapacá, Chile.
- (2017). Migración y fronteras étnicas. En M. Zermeño, E. Villegas & J. Sequera (comps.), *Proceso de significación de las fronteras* (pp. 69-96). Universidad Autónoma de Baja California; Arizona State University.
- Mager Hois, E., Ponce, R., Rodríguez, C. & Rodríguez, X. (2021). *Cuentos kikapú en torno a la cacería: un reflejo de su cosmovisión*. Fontamara.
- Mensching, G. (1959). *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Curt. E. Schwab.
- Nerburn, K. (1999). *The wisdom of the Native Americans*. New World Library.
- Nervins, A. & Steele, H. (1994). *Breve historia de los Estados Unidos*. Fondo de Cultura Económica.
- Nielsen, G. (1975). *The Kickapoo People*. Indian Tribal Series.

- Noria Sánchez, J. (1995). *Kikapús: la interminable travesía de una frontera*. Mimeo.
- Ovalle Castillo, J. & Pérez Castro, A. (1999). *Kickapúes: los que andan por la tierra*. Instituto Zacatecano de Cultura; Universidad Autónoma de Zacatecas; Universidad Autónoma de Coahuila; El Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Papastergiadis, N. (2000). *The turbulence of migration: globalization, deterritorialization and hybridity*. Polity Press; Blackwell Publishers.
- Porras, E. (2007). Fronteras étnicas y procesos de simbolización. En M. Olmos (coord.), *Antropología de las fronteras: alteridad, historia e identidad más allá de la línea* (pp. 49-59). El Colegio de la Frontera Norte.
- Radin, P. (1914). Religion of the North American Indians. *The Journal of American Folk-Lore*, 27(106), 335-373.
- Sahlins, M. (1977). *Las sociedades tribales*. Segunda edición. Nueva Colección Labor. (Obra original publicada en 1972).
- Santos, M. (2002). O dinheiro e o território. En M. Santos, B. Becker, C. Franco da Silva, C. Porto Gonçalves, E. Limonad, F. Gomes de Almeida, I. Lima, J. de Souza e Silva, J. Barbosa, N. da Nóbrega Fernandes, R. Erthal, S. Babtista da Cunha, S. Mizubuti, J. Binsztok, M. Piñon de Oliveira, R. Haesbaert & R. Moreira, *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Niterói, Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense; Associação dos Geógrafos Brasileiros.
- Soros, G. (1999). *La crisis del capitalismo global: la sociedad abierta en peligro*. Traducción F. Checo. Plaza Janes.
- Raffestin, C. (1999). *Paysages construits et territorialités. Convegno Internazionale. Disegnare paesaggi costruiti*. Dipra; Politecnico di Torino.
- Redfield, R. (1976). *El mundo primitivo y sus transformaciones*. Traducción F. González Aramburo. Tercera reimpresión. Fondo de Cultura Económica.

- Rodríguez, M. (1995). *Historia de resistencia y exterminio: los indios de Coahuila durante el siglo XIX*. Instituto Nacional Indigenista; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- (2000). La odisea para instalar el progreso. En M. Santoscoy, L. Gutiérrez, M. Rodríguez & F. Cepeda, *Breve historia de Coahuila* (pp. 201-288). El Colegio de México; Fideicomiso Historia de las Américas; Fondo de Cultura Económica.
- Sack, R. (1986). *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge University Press.
- Stavenhagen, R. (2001). Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo. *Estudios Sociológicos*, 19(1), 3-25.
- Sultzman, L. (2000). *Kikapoo history*. *First nation histories*. <http://www.dickshovel.com/kick.html>.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. J. Murray.
- Vázquez León, L. (2006). Reseña de “Lucha y resistencia de la tribu kikapú” de Elisabeth Mager Hois. *Alteridades*, 16(31), 133-137.
- Verea, M. (2003). *Migración temporal en América del Norte: propuestas y respuestas*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América del Norte.
- Wright, B. & Gesick, E. (1996). *The Texas Kickapoo: keepers of tradition*. Texas Western Press.

CÓMO CITAR ESTE TEXTO

Mager Hois, E. (2022). Territorialidad kikapú: una relación entre lo sagrado y lo profano. *Punto Cunorte*, 8(15), 43-71.

Fechas de recepción: 31 de octubre de 2021.

Fecha de aceptación: 7 de febrero de 2022.