



Universidad Pablo de Olavide

TESIS DOCTORAL

**Maíz, Territorialidad y Autonomía campesino/indígena desde una perspectiva de
Derechos Humanos en el contexto mexicano.**

Autor:

Oscar Arnulfo de la Torre de Lara

Directores:

Dr. David Sánchez Rubio

Dr. José María Seco Martínez

Unidad de Tercer Ciclo

Programa de Doctorado Derechos Humanos y Desarrollo.

Sevilla, 2016

Índice

1. Introducción.	6
2. El maíz no es una cosa. Es un tejido de relaciones.	14
2.1. Relación Maíz-Ser Humano: Simbiosis y coevolución.	14
2.2. El maíz como producto cultural.	25
2.3. Maíz y los saberes [campesinos] de subsistencia.	34
2.4. Economías de subsistencia campesino/indígenas.	39
2.5. Saberes de subsistencia y dominio vernáculo.	45
3. Territorialidad Indígena.	62
3.1 Territorio: espacio apropiado/construido culturalmente.	64
3.2. Territorio, espacio, lugar.	67
3.3. Territorialidad campesino/indígena: lugar-cultura-naturaleza.	70
3.4. La actualidad del altepetl.	77
3.4.1. Paisaje.	77
3.4.2. El Altepetl.	82
3.4.3. La conquista como empresa civilizadora: Colonialidad y fragmentación del altepetl.	87
3.4.4 La independencia excluyente.	97
3.4.5 Modernidad colonial: la legalidad de la injusticia.	101
3.4.6 Revolución hecha gobierno y reforma agraria.	105
3.5. Territorialidad y conocimiento.	110
3.6. De la lucha por la tierra a la defensa del territorio.	117
3.6.1. Nueva guerra de conquista.	117
3.6.2. Mutación.	124
3.6.3 Modernizar es espacializar: colonialidad y espacio abstracto.	127
4. Modernidad y sujeto de derecho.	136
4.1. La conflictiva cuestión de la modernidad.	138
4.2. Colonialismo interno/externo y violencia epistémica.	149
4.3. Ceguera constitucional y sujeto de derecho.	155
4.4. Territorialidad [corporalidad] indígena.	177
5. El bluff biotecnológico.	193
5.1. Ajustes estructurales.	197
5.2. Régimen de patentes y protección a la propiedad intelectual: nuevas <i>alambradas del saber</i>	203

5.3. Las patentes: privilegios que solapan el robo.	217
5.4. Marco Jurídico Nacional e Internacional en materia de Pueblos Indígenas, Bioseguridad y Semillas.	224
5.4.1. Marco Jurídico Internacional.	224
5.4.1.1 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.	224
5.4.1.2. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.	227
5.4.1.3. Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.	230
5.4.1.4. Convenio sobre Diversidad Biológica.	231
5.4.2. Marco Jurídico Nacional.	233
5.4.2.1. Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados (LBOGM).	233
5.4.2.2. Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas.	245
5.4.2.3. ADPIC Y UPOV.	248
6. Autonomía y territorio: derecho que nace del pueblo.	257
6.1. Esquizofrenia gubernamental.	257
6.2. Apropiación crítica de la historia y el Derecho que nace del Pueblo.	260
6.3. La Autonomía [en los hechos] como respuesta a la pluralidad.	267
6.4. La defensa del territorio como práctica descolonizadora.	291
6.5. Profanar/Desalambrar.	301
6.6. Territorio: lugar de la mirada y la palabra.	309
7. A manera de conclusión: La defensa del maíz y el territorio como dimensión constituyente de Derechos Humanos.	324
Fuentes.	
344	

1. Introducción.

El presente trabajo titulado *Maíz, Territorialidad y Autonomía campesino/indígena desde una perspectiva de Derechos Humanos en el contexto mexicano*, constituye una reflexión en torno a los Derechos Humanos aterrizados en los contextos campesinos e indígenas; esto es, sus implicaciones con las luchas campesinas e indígenas por la preservación de los diversos maíces nativos y la defensa del territorio ligadas a la construcción –por la vía de los hechos– de la autonomías indígenas, dentro del amplio contexto de proceso territorialización neoliberal que se vive actualmente en México. Como se verá, la investigación gira en torno al maíz y la territorialidad; a la lucha de pueblos indios y campesinos contra la destrucción del ancestral paradigma con que organizan su trabajo y su vida; el cual no sólo organiza una forma de producir sino también una forma de vivir. De modo que la defensa del maíz y el territorio implica la defensa de un conjunto de relaciones que encarnan la base material de una existencia civilizada concreta y un modelo cultural, donde naturaleza y conocimiento se conjugaron para crearlo y preservarlo –cultura material–.

En la actualidad padecemos un proceso de globalización neoliberal impuesto como única forma de ver y de conceptualizar el mundo, a través de la reducción e incorporación de todos los ámbitos de la vida humana en un proceso de homogenización. Este proceso implica una pretensión hegemónica de apropiación de la realidad y reducción de todo a su lógica, en la que no cabe la interacción y dialogo entre culturas, modos de vida, de hacer, conocer y ser. Este re-ordenamiento del capitalismo neoliberal, ha venido afirmando y territorializando un sentido del mundo y de la vida en base a la idea de producción y acumulación a gran escala, en base en principios normativos de eficiencia y competitividad en la búsqueda de la obtención del máximo beneficio, cuya consecuencia es la cosificación de la naturaleza, para convertirla en materia prima de un proceso económico; en el que los recursos naturales y la vida misma se transforman en simples objetos para la explotación del capital.

Esta realidad no es producto exclusivo del nuevo orden mundial neoliberal, si no que sus bases profundas pueden ser encontradas en el proceso de historicidad latinoamericano caracterizado por una trayectoria construida por la dominación interna y sumisión externa (colonialismo interno/externo), es decir por una cultura jurídica y política construida a partir de la lógica de la colonización que pasa de soslayo la realidad pluricultural de lo que hoy llamamos México. Frente a esta visión considero se debe revitalizar y actualizar la modernidad india y campesina; como paradigma epistemológico y jurídico-político alternativo, capaz de comprender la complejidad de las relaciones sociales y del ser humano con su entorno –contexto–; fuente de su sustento y cosmovisión del mundo. Lo cual conlleva recuperar la riqueza jurídica y política de pueblos indios y campesinos mexicanos, plasmada en sus procesos de reconstitución y dignificación, frente a la imposición de un orden económico, político y social desvinculado de su realidad socio-cultural, y abiertamente al servicio de los intereses del capital transnacional.

Aunado a lo anterior, es importante recordar algo que con frecuencia se olvida, o se nos quiere hacer olvidar. El hecho incontestable de que los derechos plasmados en instrumentos jurídicos internacionales y en las constituciones nacionales –los llamados derechos fundamentales–, son resultado de amplios procesos de lucha entablados desde distintos colectivos humanos, en distintas contextos y etapas históricas. Se trata de reivindicaciones de sectores obreros, campesinos, de mujeres, indígenas, homosexuales, etc., que han logrado ser objetivadas en un orden jurídico. Esto quiere decir que los derechos positivizados no son concesiones graciosas de los Estados, sino que han sido arrancados, y para ser conservados y hechos efectivos la mayoría de las veces se ha hecho luchando, oponiendo el cuerpo y la esperanza; como medios creadores para alcanzar fines humanos –fines humanamente alcanzables– que al fin y al cabo son pasos para poder llegar a la utopía.

Como explica el jurista argentino-catalán, Gerardo Pisarello (2007), al hablar de derechos humanos es necesario adoptar una perspectiva *crítica* que no se limite a reducir la realidad a lo que de manera dominante “es”, sino que, recuperando múltiples experiencias dispersas, olvidadas o canceladas, seamos capaces de identificar en ellas vías de actuación alternativas, y hacer una lectura de los derechos que otorgue primacía al punto de vista externo –de quienes *carecen de poder*– sobre el punto de vista interno en el que suelen solazarse los relatos jurídicos tradicionales. La propuesta de Pisarello, es pensar los derechos *desde abajo*, es decir desde un punto de vista que tenga en cuenta no sólo las

actuaciones e intereses de los poderes constituidos, sino también la potencia constituyente de los diversos sujetos subalternos por razones de clase, etnia, género, etc. Precisamente en este afán de recuperar la historia desde abajo vamos a hablar del maíz y todo lo que esta planta portentosa encarna.

Ya hace tiempo advertía Arturo Warman (1988) que sabemos mucho más sobre el dominio que sobre la resistencia. Por eso nos equivocamos con frecuencia y derivamos leyes universales, que no lo son; y tenemos demasiados vacíos y silencios. Warman, recomienda bajar a la historia de su pedestal para mirar lo colectivo y lo cotidiano, la experiencia común y ordinaria que sirve modestamente a las utopías; a las construcciones del futuro sustentadas en lo cercano, en lo diverso, en lo entrañable. En todo aquello que debería preservarse, mejorarse, hacerse más seguido; por lo que hay que transformar lo que lo impide y lo amenaza. Por eso el personaje de su historia es un “planta común pero maravillosa, bastarda por añadidura, una prodigiosa herencia de multitudes sin nombre que apenas sirve para comer” (Warman, 1988: 261, 262). Mediante este rescate de lo colectivo, lo cotidiano y la experiencia común Warman busca la revalorización, como dice Sousa Santos (2009: 64), del conocimiento-emancipación dándole primacía sobre el conocimiento-regulación, lo que implica, que la solidaridad y la gratuidad del conocimiento se transforme en la forma hegemónica de saber.

Arturo Warman (1988: 7-11) en el prólogo de la primera edición de su libro *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*, habla de su propósito personal de llevar acabo el análisis de la larga lucha social por la autosuficiencia y la autodeterminación alimentaria en México, o como el mismo lo dice “la batalla por el maíz que organiza nuestra historia”. Reflexiona en torno a la bastardez del maíz, ya que, además del desacuerdo o desconocimiento preciso sobre su paternidad biológica, lo llama bastardo “en el sentido de desclasado, del que queda fuera de las normas aceptadas, por ser alimento de pobres, mezclados e impuros”. La historia del maíz va aparejada de la construcción del sistema-mundo moderno, como elemento importantísimo para la construcción del capitalismo, pero a su vez como elemento también importantísimo para la resistencia e indudablemente para la emancipación. Su largo viaje alrededor del orbe va de la mano de profundas transformaciones políticas, sociales y económicas del mundo, y aunque rara vez ha estado presente en las metrópolis coloniales que se auto-atribuyen la construcción del mundo moderno, ha estado presente donde efectivamente se hizo el trabajo, con

“imaginación, con irreverencia innovadora”. Al grado de que se puede afirmar que sin el maíz –y la papa–, ambos alimentos básicos domesticados en América, no puede entenderse la revolución agrícola que posibilitó el crecimiento demográfico y la urbanización acelerada que caracterizaron a la llamada revolución industrial en el Viejo Mundo (Warman, 1988: 11-18).

De modo que el ingreso del maíz al sistema alimentario mundial fue aprovechado por las elites ilustradas, pero como un objeto despreciable sujeto a discriminación; por ajeno, por extraño, por pobre. Por el contrario, *los condenados de la tierra* le abrieron sus puertas, lo acogieron, lo adoptaron; y desde antaño hasta el presente, el maíz ha corrido con la suerte y alimentado a las multitudes sin nombre de los pobres y mezclados gracias a su promiscuidad paridora de diversidad. Es por esto que la gente del común que vive con, para y por él, le baila, le canta, le reza como manifestación y expresión de una forma moderna –contemporánea– de ser y de vivir.

Sin embargo, en la actualidad el *Rey bastardo* capaz de salvarnos del hambre – nuestro sagrado maíz– corre el grave peligro de ser suplantado por un *rey hecho a modo*, para cumplir con los intereses de quienes han hecho de los alimentos una mercancía y arma de dominación. Esto en base a la *racionalidad instrumental*, impuesta como criterio para todas las formas y dominios del conocimiento, y aplicada a la economía y al concepto de desarrollo, afirmando un sentido del mundo y de la vida, en base a la idea de producción a gran escala, basada en principios normativos de eficiencia, competitividad y la obtención del máximo beneficio económico. Principios absolutizados y convertidos en los únicos parámetros de dotación de sentido de la realidad, provocando efectos aniquiladores y perversos sobre las condiciones de existencia humana y las bases de su sustento (Sánchez Rubio y Solórzano Alfaro, 2004: 24). Dentro de este contexto hay que situar las actuales políticas neoliberales de ajuste estructural, de liberalización de la agricultura y el régimen de derechos de patentes y de protección de la propiedad intelectual, con todas sus consecuencias destructoras de la cultura del maíz, y por tanto la fragmentación las relaciones sociales (tejido social), que se expresan en las comunidades campesinas e indígenas.

La reducción del maíz a bien susceptible de apropiación individual –o corporativa–, y la regulación de su producción y consumo por intereses de libre mercado, no sólo le desliga de su ancestral significación cultural, sino también pone en peligro las bases del sustento de la población mexicana e incluso de la

población mundial al entregar a unas cuantas corporaciones trasnacionales la gestión y manejo de las bases de subsistencia de la humanidad. El sagrado maíz corre el peligro de ser transformado en simple mercancía, dejando de ser fuente de autosubsistencia, vehículo de relación y convivencia y al destruir los lazos comunitarios que sustenta.

De manera que considero el derecho capitalista moderno/colonial como una herramienta que participa de un sistema que desproporcionaliza las relaciones del ser humano con su entorno, y su relación con los otros; en el caso concreto que nos ocupa, el régimen de patentes y protección de la propiedad intelectual, así como las reformas estructurales de liberalización de la agricultura, constituyen una nueva forma de apropiación privada, que se opone frontalmente a la naturaleza colectiva y gratuita del conocimiento tradicional –los saberes de subsistencia–, lo que conlleva la supresión del derecho de usar los *bienes comunes* y la eliminación de las formas autónomas de producción y consumo, en beneficio de formas neo-coloniales de apropiación de los saberes de subsistencia y la naturaleza misma.

El sistema capitalista moderno, en su actual fase neoliberal de desarrollo, necesita de una serie de normas jurídicas, al margen de los contextos, que garanticen el flujo de la actividad mercantil del libre mercado y la producción industrial a gran escala. Este es el sentido de las reformas estructurales llevadas a cabo en México en los últimos 30 años. Se trata de un nuevo cuerpo de leyes que pretende regular una sociedad industrial y de libre mercado, y que refleja –inevitablemente– la ideología, las características sociales y la estructura de clase que la sustentan, al mismo tiempo que la refuerzan y aseguran su reproducción. Lo cual repercute de manera directa en el acceso a los bienes, y por tanto en las posibilidades de existencia o no de la población, ya que según sea el acceso que se tenga a los bienes o medios materiales, las posibilidades de vivir serán más o menos amplias. Es aquí donde aparece el problema del ejercicio de la explotación y de la dominación, ya que a través del manejo de la distribución de los medios materiales de vida se establecen los niveles de integración o exclusión social. Si son unos pocos los que los acaparan y concentran, se destruye la posibilidad de vida de muchos. En este nivel hay que situar el marco desde donde cuestionar la legitimidad o ilegitimidad de un orden social (Sánchez Rubio, 1999: 188-189).

Ante este panorama, es preciso decir, que a pesar de la imposición de un orden social y de un sistema jurídico –como lo es el derecho capitalista moderno–, basado en el despojo y la explotación, y que sustenta y reproduce el modo de producción industrial, existe una juridicidad alternativa basada en un concepto histórico de justicia. Se trata de un *derecho que nace del pueblo* (De la Torre Rangel, [1984] 2006) a partir de sus vivencias y necesidades comunitarias, que no es infalible, pero que ha mostrado su flexibilidad y coherencia, además de su capacidad para coexistir con el sistema normativo que emana del Estado, resistiendo a las políticas neoliberales e imponiéndoles límites.

De modo que mediante la revitalización y actualización del propio Derecho y el cuidado, preservación y transmisión de los saberes de subsistencia, es que las culturas campesinas mexicanas han resistido hasta hoy día; es también gracias a estos que han logrado y mantenido cierto grado de autonomía, que les ha permitido recordar y valorar el pasado, vivir el presente acorde a su identidad y cultura propia, e imaginar el futuro al margen y como contrapunto del pensamiento capitalista moderno/colonial hegemónico –que impone un conjunto de representaciones, discursos y proyecto capaces de “seducir” al conjunto, al grado de que se crea que esa propuesta no sólo es la mejor, sino la única posible–; para mostrar que el recurso a una condición o naturaleza humana universal sólo enmascara la realidad, a través de ese humanismo abstracto producido por el pensamiento ilustrado.

La crítica que se hace desde los proyectos y luchas indígenas y campesinas al modelo capitalista radica precisamente en que éstas experiencias constituyen contra-ejemplos a esa supuesta naturaleza humana universal, además de señalar acertadamente que la mayor de las consecuencias nefastas del capitalismo consiste en no considerar que la verdadera deshumanización es la que impide que la mayoría de la humanidad no tenga las condiciones para poder hacer valer con libertad e igualdad sus propuestas, convicciones y modelos de organización política, social y económica. Porque se quiere imponer a toda costa una única forma de ver y actuar en el mundo, a costa de la vida concreta de la persona humana y sus contextos culturales y naturales [la abolición de la palabra y la mirada].

De modo que la reflexión jurídica central de este trabajo se basa en la concreción histórica del sujeto indígena de la praxis –como sujeto individual y sujeto social–; en sus luchas por la concretización de la justicia, entabladas por aquellos a quienes se les ha negado histórica y estructuralmente; en su voluntad constante de para crear las condiciones materiales e inmateriales que hacen posible hacer la historia:

ser sujetos de la historia. De modo que esta crítica del Derecho moderno/colonial ve en las luchas por la defensa del maíz y el territorio –ligadas a la construcción de las autonomías indígenas y campesinas en México– procesos de lucha por la dignidad humana.

Creo preciso señalar desde ahora, que con esta investigación no pretendo descubrir el hilo negro, ni mucho menos reducir las concepciones indígenas y campesinas a los conceptos o categorías usados en este trabajo –su cosmovisión del mundo las rebasa ampliamente–, mi labor ha sido apenas, un acercamiento e intento de comprensión. Más bien considero esta investigación como una serie de hipótesis de trabajo que –parafraseando a Iván Illich– me permitan definir los indicadores que hacen guiños cada vez que la herramienta –el Derecho o la Ciencia– manipula al ser humano, con el fin de poder hacer una crítica que ayude a proscribir la instrumentación y las instituciones que destruyen el modo de vida convivencial, propio de los pueblos indios y campesinos.

2. El maíz no es una cosa, es un tejido de relaciones

2.1. Relación Maíz-Ser Humano: Simbiosis y coevolución.

Es bien sabido que el maíz¹ es de suma importancia alimentaria a nivel mundial. En la actualidad, junto con el trigo, el arroz y la papa es uno de los cultivos cruciales para la humanidad al constituir en gran medida el sustento de la población mundial. Al igual que cada uno de estos cultivos tiene su propio centro de origen y su historia propia, acompañando al ser humano en su trashumancia por el mundo por las rutas trazadas en las diferentes relaciones sociales, económicas, políticas y culturales que los pueblos históricamente han establecido entre sí; mismas que han permitido se muevan intensa e incesantemente semillas y los saberes en torno a ellas. Nuestro “hermano natural”, como solía llamarlo Arturo Warman, hoy día sigue siendo principal sustento de las culturas rurales indias y mestizas de México y un importante componente en la dieta de su población urbana.

Como explica Lev Jardón Barbolla, todas las plantas que los pueblos del mundo han cultivado provienen de la naturaleza. Son plantas cuyos parientes silvestres crecían sobre la tierra antes de que los distintos pueblos hicieran uso de ellas al descubrirse/inventarse la agricultura. En ese proceso, seleccionaron diferentes características en ellas y desarrollaron no sólo técnicas, sino culturas completas alrededor del proceso de siembra y cosecha. De modo que si las plantas cultivadas tuviesen un solo origen geográfico, una sola región del mundo debería de albergar a los parientes silvestres ancestros de los cultivos como actualmente los conocemos. En los lugares donde la siembra de un cultivo es más antigua, el proceso de diversificación ha tenido más tiempo para gestar más variedades de estos cultivos. Es por esto que se dice que la agricultura se originó varias veces y es posible reconocer una serie de centros de origen y diversidad de las plantas cultivadas en todo el mundo. En

¹ Es importante precisar el hecho de que, si bien el maíz es trata de una planta de origen mesoamericano, hoy día se le conoce con nombre con el que lo conocieron los españoles al comienzo del proceso de colonización de América. La palabra maíz, proviene de mahís, nombre que le daban los taínos de la isla de Haití, lugar donde los españoles lo conocieron. La palabra taína mahís significa “lo que sustenta la vida”. Más tarde los colonizadores españoles expandieron la palabra al resto del mundo, aunque siguen persistiendo los distintos nombres del maíz en las diversas lenguas indígenas americanas. Por otro lado resulta paradójico el hecho de que un grupo indígena que fue exterminado en el proceso de colonización haya brindado al mundo su forma de llamar a la planta que nos ocupa en este trabajo.

general –nos dice Jardón (2010: 60)– se puede hablar de seis grandes centros de origen de la agricultura a nivel mundial: la Media Luna Fértil en Medio Oriente, el Centro de Asia, el Sudeste de Asia, la India, Mesoamérica y Los Andes.²

El maíz nació en Mesoamérica hace aproximadamente 8 000 a 10 000 años, como fruto de un largo proceso de creación y domesticación colectiva, posible gracias a la constante observación y acumulación de conocimiento de la naturaleza. De modo que el maíz, en toda su variedad de colores, tamaños, usos y sabores es resultado de un paciente y largo proceso de experimentación **colectiva**; un lento y dilatado invento/descubrimiento del ser humano, “mucho más cercano a él, en cierto sentido, que cualquier otro ser vivo” (Warman, 1988: 39).³ Nuestro país no sólo es centro de origen del maíz, sino también centro de diversificación constante de esta planta.⁴ De hecho el origen y diversidad del maíz es un ejemplo excepcional de la interacción de la humanidad con los recursos naturales disponibles a ella, mediante un proceso operado en su origen sobre sus ancestros silvestres – centralmente el teocintle– que dio nacimiento al maíz, cuyo producto es una prodigiosa diversidad de formas, texturas, colores, comportamientos y adaptaciones geográficas de las distintas variedades de maíz. Se trata de una profunda diversidad genética sin parangón, en un proceso de diversificación que continua hasta nuestros días (Kato, *et. al.*, 2009).

La selección bajo domesticación es una modalidad que mimetiza el proceso de selección natural, pero conducido por y para los fines de interés humano. Como explica, el brillante agrónomo e investigador mexicano Efraín Hernández Xolocotzi, el proceso de generación de los cultivos como el maíz, así como los factores más importantes que generan y mantienen su diversidad son el ambiente, el trabajo y la selección humana, en el que la mujer le imprime otra adaptación más: la especialización para los

² Los primos silvestres más cercanos de plantas como el maíz, el jitomate o la calabaza viven en Mesoamérica, mientras que los parientes silvestres de la cebada, el trigo, el higo y la avena viven en Medio Oriente.

³ El respeto por el maíz parece ilimitado. Los campesinos, al referirse a él le hablan con reverencia y en un lenguaje ritual, muchas veces dirigiéndose a él como ‘su alteza’. Para los mayas tzotziles y tzeltales de Chiapas, como para tantos otros grupos étnicos, la tierra y el maíz tienen vida propia y se les habla como a un miembro más de la familia; nunca se dejan, por ejemplo, los granos tirados en el suelo, puesto que se pueden molestar y ofender, y al sembrarlos no van a germinar, a crecer y menos a producir. Entre algunos grupos étnicos las partes de la planta tienen los mismos nombres de las partes del cuerpo humano (Siller, 1993).

⁴ “Este fue el tema de interés de un botánico-genetista soviético de inicios del siglo XX, Nicolás Vavilov. Vavilov, lector temprano de las obras de Darwin y Mendel sobre la evolución y la genética, al estudiar la distribución actual de las plantas cultivadas y las de sus parientes silvestres más cercanos, estableció el concepto de *centro de origen* de la agricultura”. (Jardón, 2010: 60).

usos en la cocina (Kato, *et. al.*, 2009).⁵ De modo que el maíz es producto del conocimiento, el trabajo, la pasión y la curiosidad de millones de campesinos; elementos que constituye las bases de una verdadera ciencia campesina⁶ (Hernández Xolocotzi, 2007), producto de un ancestral diálogo ser humano-naturaleza, ser humano-ser humano y ser humano consigo mismo.

En lo agronómico son notables dos tipos de adaptación del maíz: el primero está referido al conocimiento de la tecnología para el cultivo en distintos ambientes naturales. El segundo se relaciona con el diseño de maíces especializados para desarrollarse en diferentes períodos; así, hay maíces de ciclo corto, mediano y largo. El Vocabulario de Molina, de 1571, registra por ejemplo un maíz, el xiuhtoctepitl, como maíz que se hace en 60 días. Sabemos que basados en la gran plasticidad de la planta que crearon nuestros antepasados, se diseñaron diferentes formas de los granos, así como diferencias en sus cualidades, como ser opacos y translúcidos. También se logró tener mazorcas blancas, negras, amarillas, rojas y de color café o leonado. Molina nos da sus nombres en náhuatl clásico: yztactlaolli, yauh tlaolli o yauitl, cuztictlaulli, xiuhtoctlauli y cuappachcentlaulli. Para el maíz de diversos colores registra xuchicentlaulli (Buenrostro, 2010).

Los procesos de diversificación han sido posibles porque las plantas cultivadas comparten con el resto de los seres vivos del planeta la característica de que no son cosas estáticas o fijas en el tiempo, sino cambiantes (Jardón, 2010). Esto quiere decir que en esta región del mundo, no sólo fue domesticado el maíz, sino que además –desde tiempos remotos hasta el presente– se ha dado un proceso continuo de mejoramiento genético, realizado por los campesinos en las comunidades rurales e indígenas de la mayor parte del país. Por esto México no sólo es la cuna del maíz, sino que es un lugar donde constantemente se crean nuevas variedades mediante el intercambio de semillas y conocimientos (saberes) entre campesinos. Un verdadero proceso cultural constante y abierto del que son

⁵ La participación de las mujeres en la selección del maíz permitió otra adaptación más, se trata de la especialización para los usos en la cocina; hay maíces útiles para reventar al calor en forma de palomitas, otros más para reventar en húmedo, como el cacahuacintle, con el que se elaboran los pozoles. Los hay que tienen la plasticidad necesaria para la manufactura de tortillas, otros son especiales para hacer pinole, los morados poseen cualidades que los hacen mejores para fermentar y se utilizan en la elaboración de atoles ceremoniales. Por sus cualidades, muchos tienen uso múltiple (Buenrostro, 2010).

⁶ Conocimiento campesino que se transmite de boca en boca, de padre a hijo y que va siendo almacenado en la memoria de los viejos

protagonistas los pueblos campesinos en relación con la naturaleza. Un proceso sujeto al cambio y variación constante, impuro y muy lejos de ser esencialista.

El surgimiento constante de esta variación es lo que permite que haya cambios en las poblaciones de diferentes seres vivos, y lo que permite que algunos organismos sobrevivan a los cambios ambientales. En algunos casos, la ausencia de variación puede hacer que una especie o población sea más vulnerable a extinguirse ante un cambio ambiental. Pero el proceso de domesticación y diversificación de las plantas cultivadas tiene una diferencia cualitativa respecto a otros procesos de diversificación en la naturaleza: ocurre en el contexto de un proceso de reproducción-recreación cultural, propia de los pueblos que lo llevan a cabo (Jardón, 2010: 60, 61).

Son muchos los estudios y propuestas teóricas sobre el origen del maíz, no obstante, todavía no existe consenso definitivo acerca de cómo y dónde con exactitud ocurrió el origen y evolución temprana del mismo. El único avance real ha sido llegar a un gran consenso científico después de 70 años de riquísimos debates. Este consenso es que el teocintle⁷ y, en especial el teocintle anual mexicano, es el ancestro del maíz cultivado.

No es objeto de esta tesis emprender la —muy vasta y sin duda interesante— investigación sobre el origen del maíz, sólo baste decir que el mismo es un tema sumamente controvertido y existen varias teorías científicas al respecto que intentan explicarlo (Kato, *et. al*, 2009). No obstante, a pesar de la controversia científica, para los fines de esta investigación es necesario resaltar, que si bien es cierto que no se tiene una solución sobre el origen exacto de la diversidad genética del maíz, al menos si se tiene la certeza de que la persistencia y desarrollo del mismo —en cualquiera de las hipótesis científicas— sólo puede explicarse por la intervención humana. Esto es, gracias a la selección artificial humana fue posible el rescate, la protección y reproducción de una línea evolutiva condenada a muerte en sus estado natural por su incapacidad natural para dispersar sus frutos (Warman, 1988). El proceso

⁷ El teocintle es una planta silvestre, endémica de algunas regiones de México y Centroamérica, la cual se cruza libre y fácilmente con el maíz. Tiene variedades anuales y perennes, produce una semilla comestible y dura; y no tiene mazorcas por lo que puede reproducirse sin intervención humana. Los restos más antiguos de esta planta, que aún hoy algunos grupos indígenas actuales identifican como “madre del maíz”, fueron encontrados en el valle de Tehuacán y están datados como del año 7000 a. C.

de domesticación despojo al maíz su capacidad de reproducirse por sí mismo, proceso que quedo en manos de sus domesticadores. En concreto los pueblos mesoamericanos.

Apunta Arturo Warman:

La salvación del maíz por la acción humana difícilmente puede explicarse por una casualidad afortunada o por la predestinación. Es mucho más factible suponer una relación de uso, observación constante y acumulación de conocimiento entre los antepasados y la naturaleza. Este conocimiento y las acciones derivadas de él, como la dispersión intencional de las semillas de esa extraña planta, y más tarde su cultivo y cruzamiento para adaptarla y mejorarla, constituían un patrimonio colectivo [...] Es claro, entonces, que el acervo de conocimientos e instrumentos de los grupos humanos para enfrentarse a la naturaleza y a la sociedad, es decir, la cultura, es lo que salva al maíz de su suicidio, ya que lo mimó, preserva y mejora (Warman, 1988: 52, 53).

De modo que, de este paciente diálogo entre ser humano y maíz surgió una relación simbiótica,⁸ una especie de sojuzgamiento mutuo, convertido en cooperación, coorganización u codependencia. Como dice Víctor M. Toledo (2013) “la relación entre natura y cultura es siempre dialéctica o, si se prefiere, recíproca. Los mesoamericanos domesticaron el maíz, y el maíz domesticó a los mesoamericanos”. Así, la domesticación del maíz

[...] produjo el máximo cambio morfológico ocurrido en cualquier planta cultivada; su adaptación permitió su cultivo en una gama de climas y altitudes que es la más amplia en comparación con todas las demás plantas cultivadas de importancia. Debe recordarse que el maíz sólo sobrevive por la intervención del hombre, ya que la mazorca no dispone de un mecanismo para dispersar las semillas de manera natural: es, de hecho, una criatura del hombre. Del hombre mesoamericano. Y éste a su vez, es el hombre de maíz, como lo relata

⁸ Las simbiosis son asociaciones a la vez duraderas y recíprocamente provechosas entre seres de especies diferentes. [...] la domesticación de plantas y animales por el hombre ha implicado fenómenos simbióticos: así, por ejemplo, las plantas cultivadas han perdido cualidades de resistencia y adaptabilidad y ya no pueden prescindir de los cuidados de sus cultivadores contra parásitos y malas hierbas, al igual que estos cultivadores ya no pueden prescindir del producto de tales plantas (Morin, 2002: 38).

poéticamente el Pop Wuj, libro de los Acontecimientos de los mayas Kiches (Bonfil Batalla, 2006: 24).

La domesticación del maíz también produjo profundos cambios sociales, culturales y tecnológicos para los pueblos mesoamericanos. Con su cultivo, y el de otras plantas se inicia el proceso de sedentarización y surgen las primeras aldeas permanentes con todos los cambios económicos, políticos y sociales que esto implica, así como la aparición de nuevas tecnologías agrícolas (terrazas artificiales, canales, represas, chinampas,⁹ el calendario agrícola y ritual). Las experiencias que se fueron acumulando en los terrenos científico y tecnológico permitieron diseñar sistemas de tratamiento, almacenamiento y transporte de granos, selección de semillas para mejoramiento genético y un cúmulo importante de nuevas tecnologías agrícolas. De modo que el surgimiento de la agricultura mesoamericana, siendo el maíz el principal cultivo —junto con el frijol, el amaranto, la chía, la calabaza, el cacao y el maguey— aceleró el avance cultural de los pueblos mesoamericanos, dando pie al surgimiento de nuevas formas de organización de la vida colectiva. Por esto se puede afirmar que es precisamente sobre el cultivo del maíz que se edifica toda la civilización mesoamericana. La cultura se inscribe en las múltiples funciones de la naturaleza a través de las prácticas agrícolas de preservación de los procesos ecológicos, de protección de la erosión y mantenimiento de la fertilidad del suelo; de conservación de la diversidad genética y biológica; de regeneración selectiva de especies útiles; de manejo integrado de recursos naturales silvestres y especies cultivadas; y de innovación de sistemas agroecológicos altamente productivos, como los camellones peruanos y las chinampas mexicanas (Leff; *et. al.*, 2002: 498).

La investigadora Anita Schaarse de Bezuinighuis sostiene que algo que se puede adelantar científicamente es que en muchos sitios coexisten fragmentos de alfarería, pedazos de obsidiana y vestigios de mazorcas de maíz (Bezuinighuis, 2005: 41). De modo que puede afirmarse que la

⁹ La *chinampa* es un método o sistema agrícola y de expansión territorial que, a través de una especie de balsas cubiertas con tierra sirven para el cultivo, así como para ampliar el territorio en la superficie ganándole terreno a lagos y lagunas. Las chinampas son un sistema agrícola intensivo en base a humedad de origen mesoamericano. “Se ha estimado que a la llegada de los españoles las chinampas del valle de México abastecían a un millón y medio de personas, la mayor concentración humana del mundo en ese momento. Existen evidencias de que en las chinampas se llegaban a producir de cuatro a cinco toneladas de maíz por hectárea. Las chinampas eran mantenidas mediante una eficiente técnica de reciclaje de nutrientes y riego y estaban comunicadas por una red de canales de drenaje, irrigación y navegación. Un sistema de presas, diques y acueductos controlaba el nivel del lago, evitando inundaciones, desecación y salinización” (Esteve y Marielle, 2003: 94). Incluso hoy día este tipo de sistemas agrícolas indígenas y tradicionales siguen siendo vigentes y reconocidos por la comunidad académica por su productividad y alta eficiencia energética (Turrent; Wise y Garvey, 2012: 16).

domesticación del maíz permitió el despegue y proporcionó la base alimenticia para el desarrollo y florecimiento de las más importantes civilizaciones prehispánicas, como la olmeca, azteca, maya, teotihuacana, zapoteca entre otras. Lo que explica, como señala Enrique Florescano (1976: 16), en que en el sentido material más estricto, puede decirse que la evolución de los pueblos prehispánicos corrió paralela al desarrollo de la planta del maíz.

[...] el dominio progresivo de su cultivo, la selección y mejoramiento de sus semillas, el conocimiento acumulado de las cosas del cielo y de la tierra, la incorporación del riego y de nuevas técnicas agrícolas, están en la base del florecimiento de las múltiples y prodigiosas culturas que tuvieron asiento en varias áreas del espacio mesoamericano. Diversas en tiempo, lugar y expresión, esas civilizaciones están marcadas por un denominador común: son civilizaciones del maíz (Florescano, 1976: 16).

Los pueblos prehispánicos evolucionaron de sólidas economías familiares autosuficientes hasta que los excedentes producción pudieron sostener estructuras y superestructuras más complejas dando nacimiento a las grandes civilizaciones mesoamericanas, vinculadas inexorablemente al cultivo del maíz, que devino principio y sustento de todas las cosas, lo que le valió su ingreso al ámbito de lo sagrado, no obstante ser un elemento enteramente profano. Thomas Merton señala que esta específica relación entre el ser humano y la naturaleza produjo una determinada identidad —diversa a la occidental— sobre la que se edificó toda una civilización. Se trata de una identidad “objetiva” totalmente integrada a un sistema cósmico que era perfectamente sagrado y perfectamente mundano (Merton, 1979 [1968]: 104). El ser humano como una intersección, de la cultura y la naturaleza.

Por el esplendor y el simbolismo de un arte que significaba que los dioses estaban presentes no tanto en ídolos y en santuarios como en el propio devoto, en su comunidad, en su mundo [...] La autorrealización, en un contexto tal, ponía en juego no tanto la conciencia yoica del sujeto aislado frente a una multitud de objetos, sino la toma de conciencia de una red de relaciones en cuya trama se tenía un lugar. La propia identidad era la intersección de cuerdas a las que uno pertenecía (Merton, 1979 [1968]: 104).

A pesar de todos los daños causados a los pueblos indígenas por más de 500 años, sus comunidades conservan aún innumerables poblaciones nativas de maíz y prácticas tradicionales de cultivo y consumo, así como saberes y cosmovisiones que les permiten sobrevivir y sostener sus culturas (Esteva y Marielle, 2003). Los pueblos que han dialogado con el maíz desde hace 10 mil años, concibieron a partir de su cultivo diversas formas de organización comunitaria y sustentaron en él una serie de saberes, artes, técnicas, herramientas, fiestas y mitos: epistemologías y espiritualidades que aún hoy subsisten. El tiempo, la organización de la familia, las épocas del año, se ordenan en torno al maíz y su ciclo productivo. El año real se inicia con los preparativos del terreno para la siembra y concluye con la cosecha. Cada tarea, cada momento se marca por ceremonias, algunas para propiciar buenos resultados, otras en prenda de gratitud. Este fenómeno se da en todos los climas, se ajusta a las condiciones del lugar y se extiende a amplios sectores de la población rural campesina e indígena. Así, un número importante de fiestas, los rituales y la rutina del trabajo diario, al igual que la cocina y la gastronomía e incluso algunas artesanías, giran en torno al maíz y dan consistencia al núcleo de nuestras tradiciones y costumbres (Siller, 1993).

La relación con el maíz condujo a crear muy diversas herramientas para el cultivo, la preparación del grano, su conservación y almacenamiento. Se inventaron las grandes ollas de barro para el nixtamal;¹⁰ los metates¹¹ de piedra volcánica para molerlo a mano; los comales para cocer tortillas; los tenates¹² para conservarlas; las trojes y los cuescomates¹³ (de adobe, varas y fibras vegetales), para almacenar el grano. Mediante terrazas, chinampas y muchos otros procedimientos esmerados, y con herramientas complejas, forjaron una agricultura avanzada de muy altos rendimientos que incluyó amplios sistemas de riego. Sus saberes astronómicos y agronómicos, fruto de paciente observación y reflexión a lo largo de generaciones, enriquecieron el diálogo continuo con el maíz y otras plantas. El aumento en los rendimientos liberó energías para otras actividades y permitió forjar una de las grandes civilizaciones humanas. La comida, la tecnología, la creación artística, las prácticas políticas o religiosas, todas las manifestaciones de las culturas de estos pueblos mostraron siempre el

¹⁰ La nixtamalización es el proceso mediante el cual se realiza la cocción del maíz con agua y cal, el cual es utilizado principalmente para la obtención de masa para la elaboración de tortillas; siendo este proceso de origen mesoamericano.

¹¹ Mortero de piedra tallado en forma rectangular.

¹² Canasta de palma.

¹³ Granero fabricado con paredes de adobe o piedras, y un techo de tejas de barro o palmas.

sello infaltable del maíz, al que consideraban, por muy buenas razones, fuente de vida y gozo (Esteva y Marielle, 2003: 19).

Para los pueblos indígenas y campesinos mexicanos la vida aún hoy gira en torno al maíz. En la actualidad es posible constatar la adecuación recíproca entre el maíz y el ser humano en cualquier comunidad campesina de estirpe mesoamericana. La organización y aprovechamiento del espacio, desde las grandes líneas que determinaron la ocupación del territorio en las formas que siguen caracterizando a las distintas regiones del país, hasta los detalles interiores de las casas habitación, tienen, en última instancia, una relación determinante con el maíz que se ha forjado inmemorialmente (Bonfil Batalla, 1990: 34). Bien dice Jean Robert (2010) cuando afirma que “la arquitectura de un pueblo raras veces miente sobre sus intenciones”, lo que se puede constatar en la ordenación y construcción del fundo legal en muchas comunidades rurales mexicanas, donde la organización del espacio se encuentra relacionada íntimamente con los requerimientos locales del cultivo del maíz. La conformación y el relieve del terreno, el clima y la forma de aprovechar el agua; el lugar donde se almacena; las exigencias del clima, las variedades de la fauna nociva; la ordenación de los espacios colectivos relacionados con el maíz así como el lugar destinado para desgranarlo (Bonfil Batalla, [1987] 2006); todo está íntimamente relacionado con el maíz.

Ahora bien –como ya dejamos asentado– por un parte, para que el maíz naciera fue necesaria la intervención del ser humano; además de necesitar de su intervención constante para sobrevivir, en virtud de que la mazorca no posee un mecanismo natural para dispersar sus semillas. Por otra parte, sin el maíz no habría sido posible el surgimiento y florecimiento de las grandes civilizaciones prehispánicas, que dependían del maíz, no sólo para satisfacer sus necesidades energéticas, sino que el maíz en virtud de su importancia en todos los ámbitos de la vida, ingreso al ámbito de lo sagrado convirtiéndose en el centro de la vida social, económica y religiosa. Por lo que se puede afirmar, que esta relación ser humano–naturaleza produjo una verdadera asociación simbiótica entre el maíz y las sociedades mesoamericanas históricas y contemporáneas.

Esta relación simbiótica ser humano-maíz, también puede ser interpretada como una coevolución. Se sabe que existe coevolución cuando un carácter de una especie ha evolucionado como respuesta a un carácter de otra especie; y este en sí mismo, evolucionó como respuesta al carácter de la primera. Es decir, el “fenómeno por el que los componentes de un sistema complejo se redefinen mutuamente y en el que cada uno de los componentes impone ciertas condiciones para el éxito del otro componente” (González Casanova, 2004: 461). De modo que la coevolución resulta de los efectos selectivos conjuntos que se dan entre las dos especies, a través de los cuales se da una interacción biótica provechosa para ambos, pero que también simultáneamente los condiciona recíprocamente por medio de presiones selectivas. Tanto científicos sociales como los responsables de estudio de las plantas conceden a la agricultura que involucra al maíz como el mejor ejemplo de coevolución entre una planta y sus domesticadores. Así se entiende que lo dicho por Bruce Benz:

El cultivo de la maíz es el medio donde se traslapan las fuerzas de la selección natural –que imponen los límites dentro de los que han tenido que maniobrar las sociedades prehispánicas– y las fuerzas de la selección natural que determinan que semilla sembrar y en dónde. La variación en forma, adaptación y potencial de maíz mexicano es el resultado de esos procesos de selección. [...] así, la variabilidad de la forma de la mazorca y de la arquitectura de la planta puede ser entendida como el resultado de presiones selectivas simultáneas de los medios natural y cultural (Benz, 1997: 17).

La coevolución maíz-ser humano se pone de manifiesto en las características de las distintas variedades y razas de maíz nativo que existen en México (no sólo en México sino en el mundo). La variación de su forma, su tamaño, su color, su adaptación a distintos climas y suelos es el resultado de los procesos de selección natural y presiones selectivas del ser humano. Asimismo los rasgos fisiológicos y morfológicos del maíz mexicano no sólo están relacionados con la selección del medio, también se encuentran otros que demuestran que los intereses, necesidades y gustos del ser humano han dejado huella en la evolución de la planta. Según Bruce Benz y Rafael Ortega Paczkza muchos estudios sobre flujos de semillas, y el registro de la historia de muchas variedades de maíz recolectadas dan bastante información sobre su evolución y el papel que desempeñan en ella los y las campesinas (Benz, 1997, 18; Esteva y Marielle, 2003, 130).

Es frecuente encontrar individuos extraordinarios, que dedican muchos esfuerzos en generar y conservar poblaciones de maíz, con características especiales que antes no existían o que estaban dispersas en varias poblaciones [...] Este tipo de contribuciones personales ha desempeñado un papel muy importante en la evolución del maíz. Aunque existen grandes variaciones en distintos grupos humanos, los varones son los que en general se ocupan de tener poblaciones que se adapten bien las condiciones de su campo y a las demandas del mercado. Las mujeres prefieren maíces con alta calidad culinaria y fáciles de desgranar, y exigen además de los maíces blancos para tortillas comunes se cultiven los azules y rojos para antojitos, los amarillos para los animales y otras variantes (Esteva y Marielle, 2003: 130, 131).

Algunos grupos o variedades de razas de maíz muestran una distribución geográfica coincidente con ciertos grupos culturales, lo que muestra que existe una estrecha relación entre el sistema agrícola maicero y su entorno ecológico y cultural (Benz, 1997). Incluso la riqueza de las diversas lenguas regionales describen la multiplicidad de la cultura local.¹⁴ Como refiere Luís Hernández Navarro (2007), un campesino de Tecpan usa siete nombres distintos para identificar las diferentes variedades de maíz nativo que se siembran en la región, y que un poblador urbano difícilmente sabría distinguir. Es decir que las actividades agrícolas guardan estrecha relación con la cosmovisión de los portadores de la cultura. Como refiere Juan Julián Caballero al referirse a la transmisión oral de conocimiento respecto a las tecnologías tradicionales en la región mixteca de Oaxaca:

En el seno familiar y comunitario existen abundantes conocimientos agrícolas y culturales que por siglos se han transmitido oralmente y mediante la observación y participación directas [...] Durante este proceso los conocimientos son transmitidos como un conjunto completo articulado; en ningún momento se fragmentan. Los conocimientos culturales

¹⁴ En un intento de profundizar más, si vemos la palabra de las lenguas mayas, *Ixim*; que significa en la lengua de los pueblos mayas maíz. Todos los pueblos mayas tienen la misma palabra. *Ix* es el prefijo para decir a la mujer, *im* es moler. *Ixim* es leche de la mamá, la teta de la mamá. Por eso cuando comemos la tortilla hay que partirla, no morderla porque estás mordiendo la teta de la mamá. A la tortilla la tenemos que moler en nuestra boca y no cortar con los incisivos, como el maíz en la piedra del metate. Así se le llama a la mano de moler del metate, *Ka* como la palabra maya para denominar a los molare. (Salgado, 2010)

transitan desde la ceremonia cosmogónica hasta las técnicas empleadas en cada aprendizaje (Caballero, 2007)

De modo que la riqueza y variedad del maíz es producto inseparable y absolutamente dependiente de la riqueza y diversidad humana. Son miles las variedades existentes y cada una es importante por algo, para alguien y para el maíz en su conjunto. Ello se aplica incluso en las variedades que pueden aparecer como marginales o insignificantes desde un punto de vista mercantilista o productivista. Todas las variedades, las formas de cultivarlo, consumirlo, usarlo, venerarlo y celebrarlo son parte del mismo tejido de relaciones (Villa, *et. al.*, 2012: 32). De modo que el maíz no sólo es el *hermano natural* de los mesoamericanos, sino también da cuenta de su diversidad y riqueza cultural; el maíz es riqueza y diversidad humana.

2.2. El maíz como producto cultural.

El maíz no sólo es nuestro alimento primordial, sino que constituye un elemento esencial de la matriz cultural de los diversos pueblos mesoamericanos. Para estos, el maíz no es simple y únicamente un producto agrícola, sino un producto cultural que sustenta una forma de vida, fruto de un tejido de relaciones (entre seres humanos; seres humanos y naturaleza). En este sentido el maíz significa cultura milenaria, tiempo-espacio, intercambio, saberes, territorio (tierra habitada, humanizada), tradición. Es el fundamento de fiestas, rezos, cantos, bailes que constituyen una ritualidad que expresa y celebra la cultura propia y cumple funciones específicas en la vida cotidiana. El maíz es don de nuestra tierra, que milenios de cultura campesina llevaron a una profunda diversidad y adaptabilidad a distintas geografías, en un proceso de diversificación que aun hoy continua. Como decía Arturo Warman, “el maíz es inventado diariamente por los campesinos, lo inventan con su trabajo, con su conocimiento, con su respeto y veneración, con su pasión, con su vida que gira alrededor de esa planta, lo inventan con su terca persistencia” (Warman, 1988: 7). Se comprende entonces que el maíz constituye un verdadero producto cultural, fruto de un conjunto de relaciones.

No hay productos culturales al margen del sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia. No hay productos culturales en sí mismos. Todos surgen como respuestas simbólicas a determinados contextos de relaciones. Ahora bien, los productos

culturales no sólo están determinados por dicho contexto, sino que, a su vez condicionan la realidad en la que se insertan. *Este es el circuito de reacción cultural*: No hay, pues, nada que pueda ser considerado en sí mismo, al margen del contexto específico de relaciones en el que surge y sobre el que actúa (Herrera Flores, 2005: 121)

Así se entiende que la famosa frase de Guillermo Bonfil Batalla: *el maíz es una criatura del hombre mesoamericano y éste a su vez es el hombre de maíz* ([1987] 2006), no es para nada hecha a la ligera, sino que expresa de manera sintética una verdad compleja e incontestable. A saber, la existencia de una civilización o cultura material propia de los hombres y mujeres mesoamericanos sustentada en el maíz, y el maíz como producto cultural forjado un complejo y específico sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia. De las relaciones ser humano-naturaleza se constituye el mundo propiamente humano (el mundo de la cultura y la historia), y este mundo, en recreación permanente, a su vez condiciona a su propio creador –el ser humano– en sus formas de enfrentarlo y enfrentar a la naturaleza. No es posible, por lo tanto, comprender las relaciones del ser humano con la naturaleza, sin estudiar los condicionamientos histórico-culturales a que están sometidas sus formas de actuar. (Freire, 1975: 24). Como afirma Warman:

[...] hombre y maíz dependen uno del otro para subsistir, reproducirse y preservarse como especie. Riguroso vínculo, casi parecido al parentesco, a la hermandad. Valiosa herencia de los millones de domesticadores de las plantas en el Nuevo Continente, que en su trabajo colectivo para acumular y al mismo tiempo diversificar materiales genéticos y conocimientos, inventaron el maíz, criatura humana, pariente vegetal (Warman, 1988: 40).

Y Bonfil Batalla:

Durante milenios, la historia del maíz y la de los seres humanos corren paralelas en estas tierras. Más que paralelas: están indisolublemente ligadas. El maíz, es una planta humana, cultural en el sentido más profundo del término, porque no existe sin la intervención inteligente y oportuna de la mano, no es capaz de reproducirse por sí misma. Más que domesticada, la planta de maíz fue creada por el trabajo humano (Bonfil Batalla en Villa, *et.*,

al., 2012: 11).

El cultivo y consumo del maíz surgió en un contexto específico –una red de relaciones– con sus propias exigencias materiales, intelectuales y espirituales, que organizaron en torno a ellas y a su dinámica toda la vida comunitaria, en un conjunto de determinaciones que provienen de la influencia del maíz sobre todas las dimensiones de la vida cotidiana en una simbiosis y coevolución que persiste hasta nuestros días. Todas las organizaciones e instituciones prehispánicas guardaban una estrecha asociación con el maíz; la estructura y composición de la persona, la familia, la comunidad y la sociedad; la de las prácticas sociales, religiosas, económicas, políticas, médicas, educativas y legales; la de las lenguas y las normas que definían el régimen de convivencia, estaban inspiradas en el maíz. “El tronco fundamental de todas las culturas de nuestros ancestros expresa una interacción con la Naturaleza y con lo demás que es reflejo de la diversidad, adaptabilidad y hospitalidad del maíz” (Esteva y Marielle, 2003: 24), constituyéndose un circuito de reacción cultural (Herrera Flores 2005: 121), o un proceso histórico-cultural dinámico (Freire, 1975: 87).

De modo de que el maíz y el cúmulo de relaciones que éste implica, encarna la base material de una existencia civilizada concreta y de un modelo cultural, donde naturaleza y conocimiento se conjugaron para crearlo y preservarlo. Esto es, el proceso de domesticación del maíz –como proceso cultural– permitió una apropiación material/simbólica de la naturaleza y el nacimiento de una matriz de racionalidad y una epistemología diversa a la de otros pueblos. Por esto los hombres y mujeres del maíz, son [somos] hombres y mujeres con una identidad diferente a la de los hombres del trigo, o del arroz de las tradiciones occidentales y orientales. El maíz es el cereal de los pueblos y culturas, no sólo de Mesoamérica, sino de todo el continente americano.¹⁵ Si bien su origen se encuentra situado en la región mesoamericana, las más antiguas civilizaciones de América –desde los olmecas y teotihuacanos en Mesoamérica, hasta los incas y quechuas en la región andina de Sudamérica– estuvieron acompañados en su desarrollo cultural, económico, político y social por el maíz (Serratos, 2009: 2).

Ahora bien, como dice Herrera Flores, las metáforas culturales no sustituyen a la realidad, sino que la representan simbólicamente. Así, por un lado, se reacciona culturalmente representando los sistemas de

¹⁵ Posteriormente con los procesos de colonización el maíz viajó a Europa, África y Asia, donde también arraigó profundamente en las culturas de sus pueblos (Warman, 1988)

relaciones en los que estamos insertos. De modo que los productos culturales, no son un mero reflejo directo y puro de la realidad sino una forma de ver dicha realidad en función de los contextos y los sistemas de intereses en que estamos situados. Y, por otro lado, reaccionamos culturalmente simbolizando la realidad; por lo que lo simbólico no puede confundirse con lo real, más bien es un instrumento de relación –signos culturales– entre elementos aparentemente separados (Herrera Flores, 2005: 125). Por su parte, Edgar Morin, sostiene que la cultura de un pueblo es su forma de ser, de pensar y comportarse, constituye una suerte de *memoteca* y *genoteca* de la sociedad, en la cual encontramos todo aquello que permite su supervivencia y adaptación al mundo, al suministrar las informaciones para todas las operaciones técnicas, prácticas, sociales y míticas (Morin, 2001 [1977]). El pensador sefardí entiende cultura como:

[...] el complejo generativo matricial que perpetúa la neguentropía, la complejidad, la originalidad, la identidad de cada sociedad, transmitiéndose de generación en generación [...] así la cultura arcaica es memoria colectiva de los saberes (concerniente al entorno, el clima, la fauna, la flora, el mundo, el hombre); del saber hacer (las técnicas de caza, fabricación de útiles, construcción de casas, preparación de comidas, operaciones mágico religiosas); de las reglas, normas y prohibiciones que rigen la organización dentro de la sociedad y son guías de códigos o programas para los comportamientos individuales y colectivos (Morin, 2001 [1977]: 380).

Entonces, la cultura funda y mantiene una determinada forma de acceso y reacción ante la realidad. No obstante, siguiendo a Herrera Flores –y con el afán de no caer en un argumento culturalista,¹⁶ que “lo cultural no crea las relaciones, sólo crea las condiciones significativas para poder explicarlas, interpretarlas e intervenir en ellas, modificándolas o justificándolas” (Herrera Flores, 2005: 124). En otras palabras, la cultura no lo es todo, no obstante, la cultura lo guía todo. En cada proceso cultural, la

¹⁶ Cuando el culturalismo considera que todo es cultura, concibe a los productos culturales –por ejemplo, los derechos humanos– como dato básico de lo real; es decir, es decir como algo que no está contaminado por algún tipo de relaciones sociales, psicológicas o naturales. El producto cultural queda, pues, descontextualizado y separado de las condiciones de producción y reproducción de la vida y de las acciones humanas. En otros términos, se le coloca en un pedestal que no le pertenece, y a que lo cultural no se da en el vacío, sino que aparece siempre como reacción frente a una determinada configuración de relaciones (Herrera Flores, 2005). De modo que como afirma Boaventura de Sousa Santos el análisis de la cultura o del discurso no dispensa del análisis de la economía política ya que omitir el análisis del poder económico y clasista es endémico de los estudios culturalistas (Sousa Santos, 2011: 288, 289)

acción social será guiada por una metodología concreta conformada por la elección cultural de uno de los contenidos de la acción social que predominen en el mismo: sea la religión, lo sagrado, la economía, la ecología. El dato básico de la realidad no es lo cultural, sino las relaciones que van a ser explicadas, interpretadas e intervenidas a partir de las representaciones simbólicas que se construyen culturalmente (Herrera, 2005: 127).

La realidad —lo extracultural— (Lotmann en Herrera Flores, 2005: 125) es el dato básico a partir de lo cual construimos nuestras percepciones culturales, de modo que lo cultural es un acercamiento de segundo grado que permite explicar, interpretar, y buscar formas de intervención en ese conjunto de relaciones que conforma la realidad. Como dice Herrera Flores “es partiendo de este dato básico —el circuito de reacción cultural— como vamos construyendo signos culturales, los cuales, a su vez, actuarán sobre el conjunto de relaciones, consiguiendo por ejemplo reconducir la realidad a lo que culturalmente se considera mejor o necesario” (Herrera Flores, 2005: 127). De modo que el maíz como producto cultural, y las representaciones simbólicas que se han construido a su alrededor, constituyen un dato básico e indispensable para explicar, interpretar e intervenir el cúmulo de relaciones que subyace a los pueblos mesoamericanos, así como su originalidad e identidad frente a otros pueblos.

Se comprende así que el maíz encarna un soporte mítico ancestral dentro del ciclo cosmogónico y la vida contemporánea de los pueblos, mismo que sirve para acceder, interpretar y reaccionar ante la realidad. Como afirmó Álvaro Salgado en las *XVII Jornadas Lascasianas Internacionales. Padre/ Madre: Nuestro Maíz*.

[...] los mitos se pueden leer de manera diacrónica, es decir a través de los tiempos. Siempre serán los mitos las palabras de antes para el ahora, la manera de explicar cómo se fundaron los pueblos y cómo lograron enfrentar diversas dificultades, crisis, problemáticas para seguir siendo pueblos. Los mitos se actualizan en la historia de resistencia de los pueblos (Salgado, 2010).

Existe una infinidad de mitos en referencia al maíz y su vínculo indisociable con la vida y su carácter sagrado. Por ejemplo tenemos el mito cósmico náhuatl del *tonacáyotl*, “nuestro sustento”, en el que los dioses entregan el maíz a los seres humanos para su subsistencia (León-Portilla, 1995); en el libro del

Popol vuh de los mayas kiches, se relata cómo los dioses labraron la existencia de los hombres de maíz; o el mito del *Thipaak*, del pueblo teenek de la región huasteca, que presenta a Dios, a través del símbolo del maíz, como el origen, conservador y defensor de la vida (Mitos Huastecos, 2005). Son innumerables los mitos, leyendas, relatos, refranes, dichos populares, fiestas, ritos, bailes, rezos que tienen su fundamento en el maíz, y dan cuenta de una forma particular de comprender y estar en el mundo. Es decir que ponen de manifiesto un proceso civilizatorio –una cultura material– al que subyace un sistema de relaciones en estrecha relación con el maíz: sus alegrías y sacrificios, saberes y sabores, potencialidades y límites.

En realidad los pueblos del maíz, con esas bases, que ponían el mundo y su vida en íntima relación con el maíz, forjaron una humanidad diferente. Todas estas altas civilizaciones y culturas mesoamericanas, hechas de maíz, junto con el gran número de pueblos con los que estaban en relación, constituyeron una de las culturas originarias que ha tenido la historia de la humanidad (Salgado, 2010).

Al hacer referencia a los mitos fundacionales y las cosmovisiones mesoamericanas sobre el origen e importancia del maíz no estamos hablando sólo del pasado. La relevancia e importancia actual del maíz no se limita a una curiosidad antropológica u arqueológica, digna sólo de museos y erudiciones sobre el folklor nacional, todo lo contrario. Como bien dice Álvaro Salgado “los mitos se actualizan en la historia de resistencia de los pueblos”. Es decir que la relevancia de las relaciones que expresa la cultura de los hombres y mujeres del maíz no es un tema anacrónico, ya que lejos de ser un tema del pasado constituye en la actualidad el eje de la actividad económica productiva de muchas comunidades campesinas, sigue siendo el organizador del tiempo y el espacio, base de la alimentación y elemento insustituible del arte culinario mexicano. En fin, el maíz es centro y guía de un conocimiento acumulado durante milenios y en constante enriquecimiento, que se manifiesta en prácticas cotidianas, en el campo y en el hogar, y se expresa simbólicamente en refranes, leyendas, ritos y ceremonias (Bonfil Batalla en Barros y Buenrostro, 1997: 7). Por lo que, cuando se dice que los mexicanos son [somos] hombres y mujeres de maíz, se pone de manifiesto nuestra pertenencia a una “cultura material” o “civilización material”: a una forma concreta y singular de vivir, de cultivar la identidad que

trasciende con creces el compromiso básico de cultivar el maíz. Como expresa Bolívar Echeverría en un hermoso y esclarecedor texto:

[...] la cultura como cultivo de la identidad es el cultivo de otros compromisos, en torno a los cuales se va constituyendo una determinada mismidad o identidad. Cultivar la identidad es entonces actualizar esa historia profunda, conectar el presente con esos compromisos sucesivos que se han venido acumulando en la determinación de lo humano como una realidad concreta e identificada [...] La cultura es siempre un cultivo que se cumple en la práctica cotidiana y que pone en cuestión permanentemente la subcodificación del código, la identificación particularizadora de lo humano (Echeverría, 2005: 62)

La terca persistencia de los pueblos del maíz (Warman, 1988) no implica un simple resguardo, cuidado o protección para determinar un núcleo de identidad cerrado y encaminado a absolutizar y naturalizar, sino que implica una constante puesta en peligro que cuestiona constantemente su validez intrínseca y su actualidad. Las formas identitarias contemporáneas, como nos muestra Héctor Díaz Polanco, son históricas, dinámicas, heterogéneas y múltiples.¹⁷ Es por esto necesario “superar las tentaciones etnocéntricas y aislacionistas que acechan la identidad [...] asumir una noción de identidad que rechace todo supuesto o principio esencialista sobre las culturas” (Díaz Polanco, 2006: 143). Como lo expresa Lev Jardón:

¹⁷ Siguiendo a Díaz Polanco decir que las identidades son *históricas* significa que éstas se conforman en contextos complejos que incluyen la presencia de otras culturas respecto de las cuales se define la propia pertenencia. De modo que el cambio de estos contextos provoca transformaciones identitarias, por lo que las identidades no son inmunes a las transformaciones y no se mantienen idénticas a sí mismas, merced a una pretendida esencia invariable que flota por encima de la historia, sino que se hacen y deshacen, y a veces entran en “hibernación” y posteriormente renacen. Asimismo las identidades son *dinámicas*, a saber que —mientras existen— cambian, se adaptan y realizan constantes ajustes internos. La idea de unas identidades que se mantienen estáticas, que conservan completamente sus límites y son inmunes a los cambios internos, es una ficción (2006: 143). Las identidades son internamente *heterogéneas*. Los grupos identitarios no son entidades completamente homogéneas, armónicas o estables ni están exentas de tensiones; por ello permanentemente tienen que resolver conflictos internos. Existen subgrupos en su seno y en su ámbito se pueden desplegar diversas opciones, a veces con algún grado de contradicción entre sí. El que sean internamente heterogéneas es lo que hace a los sistemas identitarios campos para la autorreflexión y para la crítica, y no sólo para la adhesión; para la elección y el disenso y no sólo para el consenso. Por eso, a la hora de evaluar un sistema identitario como totalmente “involuntario” (o como impuesto por la colectividad), se debería considerar la posibilidad de que la permanencia en él haya pasado por una elección reflexiva, por la prueba del disenso y finalmente por la decisión voluntaria de mantener la pertenencia (facultad de agencia). Y finalmente Díaz Polanco afirma que las identidades también son *múltiples*, especialmente cuando hablamos de grupos identitarios que han sido incluidos o insertados en sociedades complejas —lo que es la norma—, la identidad se vive intersubjetivamente como un complejo “edificio” de diferentes niveles. Cuando los grupos han dejado de ser “sociedades totales” para hacer parte de complejos societales mayores (Estado- nación), en la actual fase de reestructuración de los Estados nacionales y la entrada a un espacio de articulación en el que el tiempo tiende a primar sobre el espacio (la territorialidad) las identidades múltiples también se consolidan o expanden, presionando las fronteras previamente establecidas, redefiniéndolas (Díaz Polanco, 2006: 143, 144).

En el proceso de cultivar y cosechar la tierra, los pueblos garantizan no solamente su reproducción biológica —el hecho de que hay que comer— sino también qué y cómo se come. En el proceso de cultivar y cosechar se juega también un modo particular de la reproducción social, allí se juega un pedazo de la identidad humana. Esta identidad tampoco es estática sino que es transformada, creada y recreada por los pueblos, quienes al hacer esto, son sujetos de su propia historia (Jardón, 2010: 62).

De esto se desprende que existe lo que podríamos llamar un proyecto popular en relación al maíz,¹⁸ una suerte de contrapoder sustentado en saberes subalternos —saber histórico de las luchas emancipatorias—. El maíz con toda su compleja red de relaciones económicas, sociales y culturales que la tienen por centro, adquiere un significado profundo y diverso para el pueblo mexicano, en su carácter de sociedad abigarrada, conformada por una gran diversidad de pueblos y culturas. “El maíz es un producto cultural, un bien económico fundamental, un alimento insustituible, pero es mucho más que eso” (Bonfil Batalla, [1982] 2010). Existe un proyecto sustentado en un complejo tejido de relaciones que se mueve al margen y dentro del sistema mundo capitalista, y que lejos de ser cosa del pasado es presente en re-invenición constante. Aquí cobra profundo sentido el decir de Arturo Warman, al referirse a los pueblos indios y campesinos mexicanos, como pueblos ni atrasados, ni anacrónicos sino sencillamente diferentes (Warman, 1988)

En síntesis, parafraseando a Guillermo Bonfil Batalla ([1982] 2010) y de Bolívar Echeverría (2005: 62): al cultivar el maíz los seres humanos también se cultivaron, creando una cultura como cultivo de la identidad aunado al cultivo de otros compromisos, en torno a los cuales se va constituyendo una determinada mismidad o identidad.

¹⁸ Se puede decir que este proyecto popular en relación al maíz se sustenta en una praxis liberadora, sustentada en una *insurrección de los saberes subyugados* (Foucault, [1976] 2006) en el seno de los pueblos y comunidades campesinas en las diversas regiones mexicanas. El uso de la memoria colectiva, los recuerdos individuales, la tradición oral, los objetos y documentos antiguos conjugan una *recuperación crítica de la historia*. Es decir la interpretación popular de la historia, la historia rescatada por la *gente del común* (tan distinta al enfoque y sentido del saber académico), en la búsqueda y construcción de poder popular, como también contrapeso político en épocas de crisis, “porque ‘saber’ también es organizarse para la acción” (Fals Borda, 1985: 88 y 81). No obstante este proyecto popular no solo concierne a campesinos sino a más sectores de la sociedad. “[...] el pensar contextual que se quiere y proyecta como un pensar auténtico y comprometido, es un pensar que no piensa solo, sino en y con la comunidad. [...] baste aquí con precisar que ‘popular’ indica, en este contexto, la voluntad de un filosofar *con* la gente, y ni por la gente; de hacer filosofía, y en este caso concreto, de pensar nuestro tiempo con los más afectados (Fornet-Betancourt, 2004: 23)

Las grandes civilizaciones del pasado y la vida misma de millones de mexicanos de hoy, tienen como raíz y fundamento el generoso maíz. Ha sido un eje fundamental para la creatividad cultural de cientos de generaciones; exigió el desarrollo y el perfeccionamiento continuo de innumerables técnicas para cultivarlo, almacenarlo y transformarlo; condujo al surgimiento de una cosmogonía y de creencias y prácticas religiosas que hacen del maíz una planta sagrada; permitió la elaboración de un arte culinario de sorprendente riqueza, marcó el sentido del tiempo y ordenó el espacio en función de sus propios ritmos y requerimientos; dio motivos para las más variadas formas de expresión estética; y se convirtió en la referencia necesaria para entender formas de organización social, maneras de pensamiento, saberes y modos de vida de las más amplias capas populares de México. Por eso, es verdad, el maíz es el fundamento de la cultura popular mexicana (Bonfil Batalla, [1982] 2010)

Como explica Gustavo Esteva (en Esteva y Marielle, 2003: 17), muchas manifestaciones de la cultura son enteramente evidentes: la comida, el lenguaje, el vestido, las maneras de hablar, de comportarse. Hay otras en parte invisibles, pero se descubren sin dificultad ante la observación atenta: la composición de la familia, la forma en que se estructuran las prácticas religiosas, sociales, económicas y políticas. No obstante existen planos ocultos a la mirada, y que son los que nutren todas las manifestaciones culturales. Son las figuraciones con las que cada pueblo constituye y establece los ámbitos de su forma de ser, pensar y actuar. El maíz aparece en todos esos planos de nuestras culturas, desde el lejano pasado de los pueblos que existieron en el territorio de lo que hoy es México —antes de que se inventara el país— hasta las expresiones más recientes de la sociedad contemporánea.

El profundo vínculo ser humano–maíz, nos muestra como el ser humano –ser de relaciones–al ser desafiado por la naturaleza, la transforma y apropia (simbólicamente) con su trabajo. El resultado de esta transformación, que se separa del ser humano, constituye su mundo (material simbólico), el mundo de la cultura que se prolonga en el mundo de la historia. Y cómo estas relaciones ser humano–mundo son constitutivas de su conocimiento[episteme] (Freire, 1975: 25 y 73).

2.3. Maíz y los saberes [campesinos] de subsistencia.

En los apartados anteriores se ha expuesto la importancia del maíz para los pueblos indios y campesinos mexicanos, así como su concepción como elemento fundamental de una red de relaciones en cuya trama¹⁹ se encuentra el *lugar* desde donde miran y cultivan su futuro. En este apartado se hablará de la importancia crucial de los saberes campesinos e indígenas, y su centralidad para emprender un proyecto de modernidad diverso al occidental capitalista.

Es cierto que el panorama actual del campo mexicano es sumamente asolador, dada la creciente dependencia alimentaria producida por las políticas gubernamentales neoliberales. Sin embargo existen experiencias que constituyen la otra cara de la moneda, ya que es la voluntad de los pueblos indios y campesinos seguir viviendo como comunidad fundada en valores y saberes campesinos (Bartra, 2013). De modo que en este apartado me enfocare a resaltar la importancia de los saberes campesinos en torno al maíz, su papel indiscutible en la persistencia y supervivencia de los pueblos indios y campesinos mexicanos, como pueblos con una identidad propia y un proyecto civilizatorio alternativo (con sus asegunes) al proyecto civilizatorio occidental.

Los saberes campesinos, aunque descalificados y ocultados en la construcción de la modernidad occidental capitalista, constituyen un factor determinante para las luchas campesinas, y nos permite dilucidar la dinámica histórica en la que los pueblos indios y campesinos han apostado por un proyecto epistemológico, jurídico y político diverso; su propio proyecto de modernidad, sustentado en profundas tradiciones históricas, impregnadas de saberes pertenecientes a sus culturas materiales y que hoy se hacen presentes como *otros modos* de ser, pensar y hacer frente al modelo de desarrollo hegemónico. Visibilizar los saberes campesinos –subjetivos y objetivados– manifiestos en la vida cotidiana y comunitaria nos sirve como punto de partida epistémico para hacer una crítica radical a los paradigmas y formas de pensar eurocentradas, y dar continuidad a esos valores culturales y conocimientos que han sido despreciados, que desconocemos y que necesitamos reincorporar a nuestra reflexión (Hernández

¹⁹ Instituciones y lógicas plasmadas en relaciones sociohistóricas y en emprendimientos colectivos

Xolocotzi, 2007: 116).

Los saberes campesinos pueden ser situados dentro de lo que Jean Robert (2009: 46-59) llama *saberes de subsistencia*, es decir todos aquellos conocimientos precisos, apropiados al lugar, adecuados a su clima, y en armonía con su cultura particular, propios de la convivencia comunitaria y autónoma. Sin embargo. Para comprender estos saberes, es necesario limpiar la mirada de espejismos, de un exceso de abstracciones y prejuicios economicistas/productivistas, y también es necesario recordar que, en épocas no muy lejanas como en muchísimos lugares del campo mexicano, la gente extraía directamente de la tierra, de las aguas y del aire la mayor parte de lo necesario para su subsistencia. No solitariamente, sino solidariamente (Robert, 2009: 46-59). Dice Robert textualmente:

Acabo de escribir una palabra muy desprestigiada por los economistas: *subsistencia*. En primera aproximación, llevar una vida de subsistencia es cultivar lo que uno come y comer lo que se cultiva. Donde hay suelo, agua y sol, y, pienso yo, buena convivencia, casi siempre se puede hacer, en plena tierra o en macetas. No requiere títulos ni de primaria ni de licenciatura y aún menos de doctorado, pero exige conocimientos precisos, apropiados al lugar, adecuados a su clima y en armonía con la cultura particular de éste suelo, ésta agua y éste sol, llamémoslos saberes de subsistencia (Robert, 2009: 46-59).

Las culturas indígenas, acorde a sus saberes y tradiciones arraigadas a sus *lugares*, han seleccionado sus plantas y las han combinado de forma personal y comunitaria, de tal forma que le han dado a la milpa²⁰ su sello particular, en la selección y manejo de razas y variedades, la elaboración de utensilios para su cultivo y procesamiento de productos, así como en la organización social en torno a su siembra y manejo. En las diferentes localidades de México, la milpa se manipula de acuerdo a su entorno

²⁰ Milpa es una palabra de origen náhuatl, que se deriva de *milli* “heredad”, y *pan*, “en, sobre”, que es un terreno dedicado al cultivo del maíz y otras semillas. La milpa data de tiempos prehispánicos y mantiene su vigencia hasta nuestros días. Es la base de la alimentación e incluye a la planta del maíz con diversas especies de frijoles, calabazas y arvenses. Dentro de la estrategia tradicional de muchos grupos indígenas la milpa es el principal sostén de la economía campesina y ha enriquecido nuestra biodiversidad agrícola. La *milpa* que es el lugar para el cultivo del maíz en asociación con diversas plantas (al menos frijol y calabaza) que se abre dentro de un ecosistema y reproduce muchas de las interacciones y principios ecológicos que en él se dan. Es en sí mismo un ecosistema agrícola sujeto a las limitaciones que cada región ecológica le impone, además de las intervenciones humanas que intentan compensar las deficiencias ecológicas y ampliar las posibilidades ecológicas. (Esteva y Marielle, 2003: 84). El trabajo humano en la milpa y sus manejos han ido cambiando a través de los siglos. La milpa se asocia con otros cultivos además del maíz, incluyendo frutales, plantas inducidas, hierbas y agaváceas, plantas medicinales, ornamentales, para la obtención de fibra y combustible. Varían en grados de biodiversidad ya que son adaptaciones locales a las necesidades alimenticias, gustos culinarios, ambientes particulares (clima, humedad, altitud, vientos, fauna nociva...) además de estar ajustados la tipo de suelos, disponibilidad de agua (González Jácome, 2009: 50).

ecológico. En cada región se complementa y enriquece con cultivos locales, intercalados con el maíz (como el frijol, calabaza, amaranto, chile, papaya, sandía...) que imprimen a la milpa su sello distintivo regional y cultural (Álvarez-Buylla, *et. al.*, 2011: 10). De modo que los saberes de subsistencia (agronómicos, astronómicos, sociales) fruto de la paciente observación y reflexión a lo largo de generaciones, enriquecieron el diálogo continuo con el maíz y otras plantas, los cuales son visibles en manifestaciones técnicas y culturales contemporáneas como la práctica de ceremonias, cantos, rezos, bailes; es decir una ritualidad en torno a las etapas de su cultivo y su consumo; la existencia de variadas tradiciones culinarias antiquísimas; la creación de herramientas para su obtención y consumo; el uso del grano para creaciones estéticas, remedios de medicina tradicional; así como una larga tradición oral manifiesta en leyendas, mitos, dichos, refranes, relatos y muchas otras que no son tan palpables o visibles, pero que constituyen *prácticas de saber* (Sousa Santos, 2009), o prácticas de conocimiento que dan cuenta de la existencia de epistemologías y espiritualidades que se conjugan para constituir una verdadera ciencia campesina expresada en ritualidades y tecnologías agrícolas tradicionales (Hernández Xolotzi, 2007). Sin embargo para descubrir y visibilizar esto, es necesario realizar –como enseña el maestro Efraím Hernández Xolocotzi– una *investigación a nivel de huarache*.

La reacción espontánea ante una investigación a nivel de huarache interpreta de inmediato que es un tipo de investigación que no ha de valer gran cosa. Es natural que ello ocurra, porque quienes usan huarache en nuestro país tienden a ser menospreciados; no forman parte de la cultura moderna, progresista que sólo usa zapatos. Tenemos una concepción distinta sobre el particular. Llamamos *investigación de huarache* a aquella que empieza por las bases, que va al terreno de los hechos, que va con la gente que está realizando las acciones; aquella que, con toda la humildad del caso, aprende o trata de aprender de esa gente; aquella que está consciente de que muchas veces nuestra aculturación nos frena, nos inhibe e impide que aprendamos muchas cosas que están en realidad a nuestro alcance (Hernández Xolotzi, 2007: 39)

Estos saberes campesinos están presentes hoy, dando cuenta de la sacralidad del maíz para las culturas rurales del México contemporáneo, además de jugar un papel esencial en la vida colectiva de las

comunidades indígenas y mestizas mexicanas, dando pie a su autonomía y autosubsistencia. La milpa sigue siendo el lugar privilegiado para el encuentro de colectividades y personas, así como para el intercambio de bienes y saberes. Su cultivo es motivo de fiesta, eje alrededor del cual se asocian otros cultivos y los ciclos rituales anuales, la economía, las creencias, las distintas formas de organización en la vida cotidiana y el trabajo. Incluso, como atinadamente observa Armando Bartra (2009: 42), los mesoamericanos más que gente de maíz, somos gente de milpa, ya que “en rigor los mesoamericanos no sembramos maíz, hacemos milpa, con toda la diversidad entrelazada que esto conlleva. Y la milpa —sus dones, sudores y saberes— es el origen de nuestra polícroma cultura”.

La milpa es el espacio indispensable para el sostenimiento de millones de familias mexicanas, de su cultivo depende que haya alimento durante el año. Junto a la casa o relativamente cerca, la milpa se convierte en lugar de encuentro y las labores que requiere son realizadas, como muchas actividades indígenas y rurales, de manera colectiva. Los abuelos, los hombres, las mujeres, los niños, todos tienen su papel en el ciclo vital del maíz, que exige un duro trabajo y conocimientos precisos (Barros y Buenrostro, 1997: 8).

De esto se desprende claramente que el *maíz no es una cosa*, ni una mercancía, ni un simple cultivo o producto agrícola. El maíz es un tejido relaciones que involucran epistemologías y espiritualidades, formas de estar y pensar el mundo colectivamente. Los saberes campesinos de subsistencia son conocimiento acumulado, heredado de los ancestros y en constante dinamismo.

El cultivo del maíz en México se ha dado en esta forma durante siglos. Por esto pueblos indios y campesinos reivindican la defensa del maíz así como los saberes y valores que éste encarna como base de su identidad cultural, pero también como base de su autonomía y soberanía [autonomía] alimentaria. La importancia cultural del maíz y los saberes campesinos es algo que no podemos soslayar, pues no sólo se limita al tema alimenticio sino que forma parte del gran imaginario mexicano y da cuenta de diversos saberes y formas de producir conocimiento asociado a la naturaleza. La pérdida de cualquiera de las variedades del maíz es una pérdida de lo sagrado, de aquello que sustenta la vida, fruto de un paciente diálogo (ser humano-naturaleza/ser humano-ser humano) generador de saberes colectivos, diversos, y arraigados, así como la como base de cosmovisión y experiencia religiosa. Como dice Álvaro Salgado, “para los pueblos de acá (los pueblos mesoamericanos), el *uso* diverso e integral de la

semilla del maíz siempre había sido *libre*. Lo entendían como un *don*²¹, y lo compartían como un *don*” (Salgado, 2010), nunca como una mercancía sujeta a apropiación individual. Por esto:

El maíz jamás puede quedar en manos de un grupo, no importa cuán escogido o comprometido esté. El carácter colectivo de la crianza del maíz es lo que ha mantenido su riqueza. Lo que algunos no pudieron, otros sí conservaron. Lo que algunos hicieron mal, otros lograron manteniendo la riqueza. Lo que algunos no probaron, otros sí, agregándole un nuevo atributo, o adaptándolo a nuevas condiciones, para continuar creando la plétora de variedades que hoy nos asombran. La riqueza no se detiene en la cantidad de variedades. Cada persona, familia o comunidad por la que pasa una variedad le agrega o transforma algo. Las variedades locales no son un conjunto de poblaciones iguales una a las otras, están en continua evolución, como corresponde a todo ser vivo, son conjuntos de poblaciones suficientemente cercanas como para reconocerse similares, pero lo suficientemente diversas como para impedir que exista una muestra “representativa” (Villa *et. al.*, 2012: 32)

Esto permite que cada año los campesinos renueven la semilla de sus variedades intercambiando con algún otro campesino de zonas cercanas o no tan cercanas, adaptando constantemente el maíz a sus geografías y necesidades alimenticias, culinarias e incluso estéticas en un constante diálogo de conocimiento y reconocimiento, campesino-campesino y maíz-campesino.

Cada variedad de maíz refleja una conversación entre cultivadores y cultivo. Es una conversación que los más sabios llevan a cabo con gran cuidado y cariño, porque saben que el maíz no sólo da sustento y autonomía: es quien enseña a cuidarlo y mantenerlo. El saber en torno al maíz está asociado a la experiencia misma de mantenerlo, es colectivo y eternamente cambiante porque las conversaciones se comparten y nunca se repiten. Cuando la semilla se

²¹ “En todas las sociedades existentes en los registros antropológicos, las aldeas o comunidades se caracterizaron por definidas reglas de circulación de los dones. Bienes —tangibles o intangibles— que se usan, que se regalan, se intercambian o comercian. Hay dones que se usan, otros que se regalan, devolviéndolos a la circulación comunitaria, y fundamentalmente dones que no se manipulan, ni se regalan, y menos aún se venden. Estos últimos son los bienes o dones que se preservan o transmiten. Ellos son los que fundan identidades, los que articulan la calidad de otros intercambios y, especialmente, los que garantizan la circulación de los horizontes de sentido, del altruismo y los territorios del tiempo mítico. En el mundo tradicional la exigencia ética fundamental establece la responsabilidad de todos —incluidos los animales míticos— en el cuidado no sólo de los dones sino también de los sistemas rituales que regulan la circulación.” (Eroles, Gagneten y Sala, 2004: 41).

pone en manos de unos pocos, la comunicación y el aprendizaje queda en manos de esos pocos. Los sistemas de aprendizaje se deterioran, el cuidado del cultivo se deteriora, los procesos de dependencia se profundizan y eternizan. La autonomía, esencial para la sobrevivencia, sólo se mantiene en la medida que se ejerce (Villa; Robles; Godoy y Vera, 2012: 32)

Las semillas para el campesino, no constituyen únicamente la fuente de futuras plantas y alimentos: sino que son el lugar donde se almacenan la cultura y la historia. Las semillas son el primer eslabón en la cadena alimentaria y el máximo símbolo de la seguridad alimentaria. El libre intercambio de semillas entre campesinos ha sido la base del mantenimiento de la biodiversidad y de la seguridad alimentaria, y esto se extiende mucho más allá del mero intercambio físico de semillas; incluye intercambios de ideas y de conocimientos, de cultura y de herencia. Se trata de una acumulación de tradición y conocimientos sobre cómo trabajar esas semillas (Shiva, 2003: 18).²² De tal modo que los conocimientos campesinos en torno al maíz, como saber colectivo y objeto de intercambio constituyen componentes fundamentales de “procesos culturales abiertos a la interacción con otros procesos culturales, procurando la creación de espacios de encuentro basados en la igualdad de acceso a los bienes y en la igual capacidad de hacer valer sus convicciones” (Herrera Flores, 2005: 123).

2.4. Economías de subsistencia campesino/indígenas.

En el actual contexto nacional, la clase campesina se nos presenta como una clase sobreviviente y en constante resistencia ante la desestructuración alimentaria y la destrucción de las formas de vida campesinas [vernáculos], consecuencia de la apertura comercial y las políticas neoliberales, encaminadas a sacar a los campesinos del campo (Rubio, 2007). No obstante, la forma específica de relación que tienen los campesinos con el capital les da una valiosa capacidad para resistirlo y en gran medida liberarse de su lógica, aunque estén sometidos a diversas formas de explotación, y es que la relación –el vínculo ancestral– que tienen con la tierra constituye un mecanismo de pertenencia a una estructura socioeconómica que es condición estable de supervivencia, y lugar desde donde se puede

²² Al respecto es interesante recordar el origen etimológico de la palabra “seminario”. Voz procedente del latín *seminarium* compuesta de *semen*, *seminis* (semilla) y *arium* (lugar para que estén las cosas, o vivan y se desarrollen ahí). Es el lugar donde se forma o desarrolla la semilla (sementis) de los jóvenes que se dedicarán a la carrera eclesiástica. En el mundo académico denota una clase en la que el profesor y sus discípulos se reúnen para realizar algún tipo de investigación; lugar donde se siembran los conocimientos

plantear un futuro, a saber: la comunidad rural (Esteva, 1980).

Si bien la inserción en la lógica del capital condiciona y determina la vida campesina, también resulta efímera y volátil como requisito de supervivencia: en cualquier momento se desvanece; ofrece sólo garantías inciertas y reversibles, de acuerdo con las exigencias de esa misma lógica. La otra garantía es duradera y estable, aunque sea mísera: ha resistido al paso del tiempo y las más grandes calamidades socioeconómicas o naturales (Esteva, 1980: 146).

Es precisamente en la fuerza orgánica de las comunidades rurales donde los campesinos han encontrado una opción concreta para resistir las embestidas neoliberales que les imponen el camino a la extinción como forma de vida. La comunidad rural es una forma de vida,²³ constituye un “agrupación social que organiza, según modalidades históricamente determinadas, un conjunto de familias fijadas al suelo. Estos grupos primarios poseen por una parte bienes colectivos indivisos, por otra parte bienes *privados*, según relaciones variables pero siempre históricamente determinadas. Están relacionados por disciplinas colectivas y designan –aun cuando la comunidad guarda vida propia– responsables mandatarios para dirigir la realización de estas tareas de interés general” (Esteva, 1980: 147).

Según Armando Bartra, la familia sigue siendo la unidad básica de reproducción de la economía campesina, ya que buena parte de comunidades rurales [campesinas] han sido refuncionalizadas por la economía de mercado. A nivel macro las comunidades rurales responden más a la lógica de la circulación capitalista que a la racionalidad socioeconómica de la producción comunal. Es decir que

²³ Existe una gran heterogeneidad respecto al grado y género de solidaridad estructural en las comunidades rurales campesinas a lo largo y ancho de México. No es lo mismo una comunidad rural asentada sobre las bases de la tradición indígena mesoamericana a las comunidades rurales cuyas pautas y estructuración comunitaria atiende a otros patrones culturales al haber sido sometidas mayormente a los procesos de desindianización, no obstante a pesar de los procesos de aculturación ambas tienen la raíz mesoamericana.

responden más a las necesidades de acumulación de capital que a los requerimientos de la producción campesina, no obstante, si bien es cierto que en la gran mayoría de las comunidades campesinas de nuestro país la producción es en alguna medida mercantil, no se abandona el autoconsumo y se basan en la fuerza de trabajo familiar aunque en muchos casos recurren al auxilio eventual de mano de obra externa (Bartra, 2006: 281). Estas familias, entendidas como *unidades socioeconómicas campesinas*, se encuentran generalmente físicamente agrupadas en comunidades rurales —indígenas o mestizas—, cada una de las cuales presentan una multitud de rasgos específicos, en las que es frecuente encontrar que la estructuración formal, en términos legales, corre paralela a la organización real, inherente normalmente a las pautas étnicas y culturales. Esto suele ocurrir cuando la comunidad ha logrado crear espacios de autonomía ante los poderes políticos y económicos locales y federales. De este modo el mundo campesino —dentro de sus especificidades culturales, locales y regionales— se dirime entre dos lógicas.

Las comunidades rurales mexicanas son a la vez cuñas del capitalismo en el campo y también, en mayor o menor medida, centros socioeconómicos campesinos. Sobre todo en términos sociales y políticos, la comunidad es un núcleo de cohesión y resistencia de enorme importancia y en ella los trabajadores pueden esforzarse por hacer valer sus propias reglas del juego. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente económico, la comunidad difícilmente cobra el carácter de célula básica de la reproducción campesina (Bartra, 2006: 281).

De esto se desprende que la racionalidad de la unidad socioeconómica campesina solo existe a un nivel micro —una suerte de dominio limitado en el que es posible la resistencia—, lo anterior admitiendo que las comunidades campesinas se encuentran subsumidas dentro del sistema económico dominante que les impone su propia lógica, a saber, la de la acumulación y la ganancia capitalista, mediante el intercambio desigual. Este avance del capitalismo hacia el interior del mundo rural mexicano exige más allá de la apropiación de los recursos productivos, la individualización de los trabajadores, es decir su separación radical de los medios de producción y del conjunto de relaciones sociales y culturales

que están vinculadas a su vida.

Sin embargo, en la naturaleza orgánica de la comunidad, los individuos existen en ella por la diferenciación: es sobre las diferencias que se arma y desarrolla la cohesión del grupo. Es por esto que el desarrollo del capitalismo necesita liquidar a fondo esta forma de existencia social, porque su funcionamiento requiere la individualización homogeneizadora y desvinculante (Esteve, 1980: 148), lo cual no se ha logrado del todo, por lo menos no en el interior profundo de las comunidades rurales.

Es un hecho innegable que la producción campesina se encuentra encuadrada y sometida al sistema económico capitalista, mismo que la refuncionaliza para cumplir metas distintas a garantizar el consumo vital —autoconsumo, la subsistencia— que constituye en última instancia el objetivo inmanente de la actividad económica de las unidades socioeconómicas campesinas. No obstante, como señala Bartra (2006: 304, 305), afirmar que las unidades socioeconómicas campesinas solo pueden reproducirse como tales mediante la transferencia de excedente —y que esa sería la finalidad a la cual van encaminadas todas sus decisiones— es tan absurdo como suponer que lo que impulsa al obrero a vender su fuerza de trabajo es el deseo de crear plusvalía para el capital. Tanto campesinos como obreros están sometidos a las necesidades del capital y permiten, mediante su trabajo, su constante valoración, pero ni uno ni otro interiorizan esa función como finalidad, o dicho de otro modo, los campesinos demuestran que “vivir *en y con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por y para* él” (Echeverría, 2011[1998]: 36).

El hecho de que el campesino, sin dejar de estar sometido a la lógica del capital global, conserve un control relativo de su proceso inmediato de producción, es la clave de una aparente contradicción: dentro de una formación social capitalista pueden existir, sin

constituir otro modo de producción, unidades socioeconómicas perfectamente integradas a la lógica acumulativa del capital global pero que reproducen en su interior una racionalidad teleológicamente distinta, presidida por el objetivo de garantizar su consumo vital y, en general, reproducir las condiciones de su existencia material (Bartra, 2006: 305).

Por lo anterior se puede afirmar –como lo hace Pierre Bourbaki (2007) siguiendo a Aleksandr Chayanov– que la economía campesina es una economía dentro de otra economía. A pesar de estar sometidos a lógica de acumulación capitalista, los campesinos mantienen y regeneran dentro de las unidades básicas las condiciones necesarias para su permanencia como forma de vida y relaciones, es decir, todos aquellos elementos necesarios para la reproducción de su existencia material y espiritual. Mientras la empresa capitalista se mueve bajo la lógica de la máxima ganancia y valorización de capital, el campesino persigue –más allá de la simple supervivencia– el *bienestar*, acorde a su cultura material. Ciertamente, como señala Bartra (2006: 368), ésta no es una categoría económica, ni puede, como la ganancia, medirse cuantitativamente, pero tampoco el sujeto de la unidad socioeconómica campesina es de la misma naturaleza que el sujeto de la empresa capitalista: sino que “la campesina es una producción desde el sujeto y sus necesidades, mientras que la empresarial es una economía del objeto, sólo atenta a la voracidad del capital” (Bartra, 2006: 368).

[La] inversión que entraña el imperio del modo de producción capitalista: la transformación del sujeto en objeto y la transmutación de lo cualitativo en cuantitativo, no se ha consumado aún, cuando menos en el interior de la célula socioeconómica campesina. Para desgracia de la econometría, los fines de esta unidad familiar resultan aún subjetivos, cualitativos y en última instancia no formalizables (Bartra, 2006: 319).

De este modo, la búsqueda del *bienestar* constituye para los campesinos una redefinición constante para alcanzar el punto de equilibrio entre la modificación permanente de los factores externos –

encaminados a la acumulación de capital– y las posiciones estratégicas hacia dentro de las unidades socioeconómicas campesinas para realizar el máximo bienestar posible, y en última instancia su capacidad de supervivencia —material, espiritual (inmaterial) y como forma de vida— dentro de un orden económico adverso. La clave de la explotación campesina “radica en que siendo [el campesinado] un ente social en el que capacidades y necesidades no se han desgajado y donde un factor subjetivo –el bienestar– es la mediación entre producción y consumo, concurre al mercado capitalista donde sólo cuenta la ganancia. Mientras que el capital invierte para lucrar, el campesino trabaja para vivir y éste es su maleficio, “los campesinos dicen que es la *Ley de San Garabato*: comprar caro y vender barato. Tienen razón, pues en su caso el multifacético y envolvente intercambio desigual es vehículo de explotación y de pobreza” (Bartra, 2007).

La explotación campesina se da en el mercado a través de la forma del *intercambio desigual*. Esto quiere decir que la economía campesina no es un tipo de producción capitalista, pero se trata de una economía articulada al modo de producción capitalista. Siguiendo a Bartra, podemos afirmar que la explotación campesina no tiene su premisa en el mercado de trabajo y su consumación en el proceso productivo capitalista –como la obrera, sino que, a la inversa, su premisa está en la producción por cuenta propia y su consumación en el mercado de bienes, de servicios y de trabajo estacional.

El obrero vende fuerza de trabajo por lo que vale y lo explotan al consumirla, en cambio el campesino –que labora por su cuenta– es explotado cuando vende su producto por menos de lo que vale; pero también cuando paga intereses usurarios, compra insumos y bienes de consumo sobrevaluados y se emplea a ratos por jornales de infrasubsistencia (Bartra, 2007).

De este modo opera la expoliación campesina como paradigma de la producción doméstica campesina subsumida en el capital. La función específica de la economía campesina dentro de la reproducción

capitalista a nivel global es realizar esas transferencias al exterior, de modo que en la medida que la producción campesina aporta un excedente a la acumulación de capital su existencia es coherente con la lógica del sistema que lo subsume. La extracción de plusvalía es el nexo económico básico del campesino con el capital, mismo que va acompañado de una serie de relaciones asimétricas a nivel político y económico.

No obstante, a pesar de estar sometidos a lógica de acumulación capitalista, los campesinos han sido capaces de mantener y regenerar dentro de las unidades básicas las condiciones necesarias para su permanencia como forma de vida y relaciones, es decir, los elementos necesarios para reproducción de sus culturas materiales. Es muy importante señalar que esto es posible sí, y sólo sí, los campesinos conservan la propiedad de los medios de producción, esto es la tierra, semillas y los saberes campesinos (como medio de producción inmaterial). Pero volveremos a esto más adelante cuando hablemos de los procesos de subsunción de la vida en el capital.

2.5. Saberes de subsistencia y dominio vernáculo.

Dentro de este modelo de explotación, los campesinos adoptan hacia el interior de sus comunidades una perspectiva de subsistencia, mediante la cual buscan el *bienestar* y su permanencia como forma de vida y relaciones vinculadas a un sistema de conocimientos/prácticas (saberes de subsistencia) cuya lógica y metas no son capitalistas, sino que privilegia propósitos tales como garantizar las necesidades familiares y comunitarias de alimentación; así como la conservación de los ecosistemas que les sirven de sustento. De modo que la perspectiva o *ethos* de la subsistencia –como lo llama Jean Robert (2010: 223), no sólo se refiere al consumo material, sino que entraña una posición política, acorde a la cual, la producción de subsistencia (producción/reproducción de vida) incluye todo el trabajo que se emplea en la creación, recreación y mantenimiento de la vida inmediata y que no tiene otro propósito. Por tanto este modo de producción contrasta frontalmente con la producción de mercancías y plusvalía, ya que el propósito de la producción de subsistencia es vida, el de las mercancías dinero que produce aún más dinero o la acumulación del capital (Esteve, 2003: 48).

Por su parte Gustavo Esteva es reacio a utilizar el término subsistencia, dado que –dice– está contaminado por una connotación peyorativa de corte economicista, por lo que prefiere utilizar —siguiendo a Iván Illich— el término *vernáculo*,²⁴ para referirse a todo aquello que se crea fuera del mercado y de su lógica (ámbitos de comunidad). Mediante el uso de este concepto aboga por la regeneración y ampliación de capacidades vernáculas (autónomas) desde una perspectiva de reproducción y mantenimiento de la vida.

Las comunidades rurales mediante el uso de sus capacidades vernáculas y sus saberes de subsistencia, resisten la explotación múltiple a las que están sometidas por la economía de mercado; “una vez franqueado el *handicap* impuesto por la economía dominante, la economía campesina es autosuficiente: no recibe nada de la sociedad grande. Por ello las comunidades agrarias y pueblerinas son tan autónomas” (Bourbaki, 2007: 93).²⁵ Se parte del valor de uso como condición primaria de la organización de la actividad productiva y de la misma unidad productiva. Esto quiere decir que la economía campesina está configurada internamente de acuerdo a sus necesidades de producción y reproducción, y sólo en una segunda instancia, en su vínculo externo con la producción capitalista puede entablar relaciones de explotación (Gonzalves, 2007).

Sin duda en el actual contexto de economía-mundo capitalista es difícil encontrar personas o comunidades ajenas al mercado, cada vez más globalizado. No obstante mucha gente aún retiene sus capacidades vernáculas ligadas a sus saberes de subsistencia, aunque inevitablemente se tengan conexiones con la economía de mercado, no dependen totalmente de éste para sobrevivir. Esta es en

²⁴ *Vernáculo*. Es un término técnico tomado del derecho romano, donde se encuentra desde las primeras estipulaciones hasta su codificación por Teodosio (Código Teodosiano) [...] Era vernáculo todo aquello que se confeccionaba, tejía y criaba en casa, no destinado a la venta sino al uso doméstico. Tanto en el inglés como en el francés se emplea principalmente para designar la lengua natal. (Illich, 2008: 237)

²⁵ El mismo Pierre Bourbaki dice que la regla de Chayanov en términos *tepiteños* (en término de los habitantes del barrio de tepito en la Ciudad de México) es que los campesinos rusos “sacaban el chivo” y luego se divertían o hacían cosas más importantes que trabajar.

gran medida la condición de un gran número de campesinos mexicanos, los cuales al producir mediante sus capacidades vernáculas su subsistencia –bienestar– crean una cultura material histórica que preserva “un modo de ser y de vivir que se define por la capacidad autónoma de definir la propia vida y allegarse los medios para vivirla” (Esteva, 2003: 48).

La existencia del campesino está dedicada a la subsistencia basada en sus capacidades vernáculas, mismas que se expresan en su relación con la naturaleza y con los otros. En su cultura material, depositaria de sus *saberes de subsistencia*, se encuentra la fuente que mana la información que sustenta la re-organización y re-generación permanente de sus sociedades, y que permite su supervivencia y adaptación mediante el suministro de los conocimientos para todas las operaciones técnicas, prácticas, sociales y míticas que les permiten llevar una forma de vida autónoma. Lo anterior es un componente paradigmático de la condición campesina, ya que permite un control formal y material sobre procesos productivos agropecuarios y artesanales. En esta relación se origina una relativa autonomía laboral y una interacción directa con la naturaleza que a su vez sustentan culturas agrarias de gran riqueza y profundidad histórica.

[Éstas] hunden sus raíces en los tiempos anteriores a las grandes separaciones (el hombre de su “laboratorio natural”, el trabajador de sus medios de producción y sus saberes laborales) y a las grandes inversiones (el objeto sobre el sujeto, el cambio sobre el uso, la economía sobre la sociedad, lo individual sobre lo colectivo, el Estado sobre la comunidad ciudadana). De estas culturas con frecuencia forman parte identidades étnicas también ancestrales. Y es que los pueblos originarios que sobrevivieron identitariamente en la inmersión del capital son con frecuencia aquellos que se incorporaron al sistema como campesinos-artesanos integrados en comunidades agrarias (Bartra, 2008: 183)

Como se afirma desde la *Red en defensa del maíz* “ser campesino no es una actividad más”; toda una visión milenaria y una manera de relación con el mundo vienen de ahí. Uno de los rasgos más

antiguos de los pueblos originarios es que *la vida es la siembra*, lo que no debe entenderse en términos de producción, eficiencia y ganancia sino que implica una epistemología, una espiritualidad, un particular forma de ser y estar en el mundo (Villa *et. al.*, 2012)

Ser sembradores, desde siempre, producir alimentos propios cuidando la familia y la comunidad hace que el trabajo, las relaciones sociales, el espacio y el tiempo, se vean de un modo particular. Ser campesinos es valorar lo comunitario y en colectivo relacionarse con la tierra, y con el territorio. La conversación con que se crió el maíz es también colectiva, en gran medida quien siembra para comer no necesita trabajar por dinero para aquellos que explotan su trabajo. Una relación la siembra, minuciosa y detallada, crea vida a diario y obliga a prestar atención a muchos signos. En cada una de nuestras tareas de cultivo se cumplen ciclos diminutos que dan orden, sentido, al paso largo de otros ciclos más grandes como el del sol durante el año, en un verdadero tejido de estaciones, climas, humedad. Los campesinos vemos detalles que la gente de las ciudades no mira. Ser sembradores, campesinos, es una espiritualidad completa, colectiva, comunitaria, que nos enfrenta de inmediato con los sistemas que nos quieren imponer tantas formas de relacionarnos. Esto nos da conciencia de ser diferentes, de resistir las imposiciones, nos hace ver claramente los ataques de los gobiernos y las empresas. (Villa *et. al.*, 2012: 35).

Un ejemplo claro donde se pone de manifiesto el dominio vernáculo de las comunidades campesinas e indígenas es lo concerniente al *fondo ceremonial*. Como señala Eric Wolf todas las relaciones sociales están rodeadas de un ceremonial, sean del tipo que sea nunca son del todo utilitarias e instrumentales, cada una de ellas siempre aparece rodeada de elementos simbólicos que sirven para aclarar, justificar, y regular tales actos. De tal modo que si los seres humanos han de mantener relaciones sociales, han de trabajar también para construir un fondo destinado a los gastos que estas relaciones originen (matrimonios, funerales, fiestas patronales, relaciones de ayuda mutua). Esto es a lo que se le da el nombre de *fondo ceremonial* (Wolf, 1971: 16). Se destina al *fondo ceremonial* una porción de los

ingresos y en ocasiones también de los recursos, pudiendo ser en la forma de trabajo, de bienes o de dinero y con frecuencia en las tres de forma simultánea. El *fondo ceremonial* no satisface requerimientos económicos, sino que satisface una serie de necesidades culturales que tienen su origen en la convivencia comunitaria, como estructura socioeconómica de intercambio, ayuda mutua y acción colectiva (Bartra, 2006: 307).

El hecho de que dichos actos ceremoniales cobren con frecuencia un carácter mágico y puedan parecer un derroche inútil en la perspectiva de una conciencia “racional” o, más precisamente de una conciencia externa, no significa que sean renunciables para el campesino. En última instancia, la mayor o menor importancia de estas actividades ceremoniales depende del peso específico que tenga la comunidad en la reproducción de las unidades familiares. En donde ha existido una tradición comunitaria y se conservan nexos socioeconómicos no capitalistas, entre las familias que las constituyen, estas actividades serán, por lo general, más importantes; por el contrario, donde no existe tal tradición es posible que los gastos ceremoniales sean casi nulos (Bartra, 2006: 307).

Y nos dice Wolf:

El fondo ceremonial de una sociedad –y el de sus miembros– puede ser grande o pequeño: La magnitud, nuevamente, es materia relativa. Los fondos ceremoniales, de los pueblos indios de México y el Perú, por ejemplo, son muy grandes en comparación con sus presupuestos de calorías y sus fondos de reemplazo, por tratarse de gentes que dedican gran parte de sus esfuerzos y bienes a la celebración de ceremoniales que sirven para subrayar y ejemplarizar la solidaridad de la comunidad a que pertenecen. Los gastos de los ceremoniales dependen de la tradición cultural y varían de una cultura a otra. Ahora bien, en todas partes la necesidad de establecer y mantener un ceremonial obliga a la producción de excedentes por encima del fondo de reemplazo (Wolf; 1971: 16, 17)

De lo anterior se desprende que en la perspectiva campesina, el *fondo ceremonial* se confunde con el *fondo de consumo vital* y, eventualmente, con el *fondo de reposición* o *reemplazo*, ya que es tan importante la adquisición de un bien material para el consumo, como la satisfacción de una necesidad cultural, y tan indispensable para la reproducción le parece reponer los medios físicos como garantizar

el éxito de los cultivos mediante ciertos gastos ceremoniales (ceremonias para pedir lluvias, de cuidado y permiso a la tierra). En la práctica, el campesino se enfrenta a una sola sucesión de requerimientos de importancia decreciente en que se mezclan necesidades vitales y necesidades ceremoniales, con la única salvedad de que la secuencia de necesidades ceremoniales, se inicia sólo a partir del punto en que se ha alcanzado el mínimo del consumo vital (Bartra, 2006: 308). Como señala un campesino mexicano:²⁶ “Para el trabajo de la milpa o “hacer milpa” no hay distinción entre lo ritual y lo técnico. El modo de hablarle al maíz y la importancia de la lengua, los rituales para marcar que tenemos voluntad y relación con la tierra” (Villa; *et. al.*, 2012: 126)

En base a este tipo de experiencias y prácticas de saber es que podemos identificar y afirmar unos saberes/haceres, que expresan el poder, no de “la política”, sino de “lo político” (como actuar y poder en común). De modo que es importante visibilizar el lugar desde donde se generan estos conocimientos/experiencias así como las categorías con las cuales se han construido y se ponen en práctica. Es importante porque esto nos permite entender el horizonte de sentido de los saberes [campesinos] de subsistencia y su importancia para la regeneración y persistencia de los ámbitos de comunidad.

En este sentido el pensador nanj nĩ’in (triqui)²⁷ Marcos Sandoval, dice que la cultura y los saberes de los pueblos indios –los pueblos del maíz– son de convivencia. Esto es, una forma particular de vivir en relación con otros seres humanos, con los antepasados y la naturaleza. Se trata de experiencias y prácticas de saberes colectivos, gratuitos, ancestrales y dinámicos donde fincan su autonomía y futuro.

²⁶ Desgraciadamente no cuento con el nombre del campesino. Su dicho fue extraído de un diálogo colectivo entre varias comunidades y organizaciones que se reconocen en la *Red en Defensa del Maíz* ocurrido en un taller celebrado en el Centro Nacional de Apoyo a Misiones Indígenas (CENAMI), Santa Isabel, Tola, México D.F. entre el 4 y 8 de abril de 2005.

²⁷ El mismo Marcos Sandoval explica el significado de Nanj nĩ’in. *Nanj* significa: aliento, viento que sale de la boca, palabra, idioma; *Nĩ’in* significa: lleno, total, completo, suficiente. Entonces resulta que Nanj nĩ’in quiere decir *palabra completa*. “Conocer el significado de la palabra que nuestros antepasados le dieron a nuestra lengua lo mete a uno en una reflexión que lo pone a pensar bastante. Cuando los abuelos y abuelas pensaron en su idioma ellos estaban seguros de que era una lengua totalmente suficiente para comunicarse, superior inclusive a otros idiomas vecinos, como son el mixteco, el náhuatl o a otros con lo que se toparon en su peregrinar antes de asentarse en nuestro actual territorio. Llamarle Shnaj`nu, Stnaj`ni o Nanj nĩ’in, a su lengua es una muestra de la confianza y seguridad que sentían en su conocimiento, en su forma de vida, es una expresión palpable de que no se sentían menos que cualquier otro pueblo indígena; nos muestra también que confiaban en su organización social, política y económica”. (Sandoval, 2013)

Dice textualmente Sandoval:

El maíz es una manera de ser y de vivir que nos relaciona, a la vez con nuestra Madre Tierra, con los dioses y con todos los demás, con los vivos, con los muertos. Nos relaciona con nuestros abuelos, con los que acumularon el saber del maíz a lo largo de miles de años. Nos relaciona con nuestras familias y nuestros vecinos, como expresión profunda de nuestra forma de convivencia. Nos relaciona con el mundo al que regalamos el maíz, que salió de aquí para llegar hasta el último rincón de la Tierra. [...] El maíz nos enseñó también a abrirnos a los otros, a los diferentes. Aprendimos con él la hospitalidad y generosidad que hasta hoy nos definen. [...] Lejos de arraigarlo en el atraso y la miseria, como aún sostienen los prejuicios comunes, dar al maíz su lugar es garantizar autonomía para todos, una vida sana en armonía con la Naturaleza y una nueva esperanza de justicia y transformación (Esteva y Marielle, 2003: 65).

Retomado la idea de Marcos Sandoval y vinculándola al pensamiento de Iván Illich, podemos comprender las sociedades campesinas como culturas basadas en valores y prácticas convivenciales. Una sociedad convivencial según Illich es aquella que ofrece al ser humano la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros. De modo que las sociedades convivenciales son aquellas en las que existe un equilibrio entre el ser humano y naturaleza, garantizan la autogestión y autosuficiencia al atender sus propias necesidades y sus propias formas de vivir conforme a su contexto ecológico y sociocultural, y encauzadas a depender lo menos posible del exterior. Mediante la puesta en práctica de los saberes de subsistencia, a saber, procedimientos y técnicas sustentados en conocimientos, comprensiones ecológicas, sistemas locales y limitados²⁸ de agricultura familiar comunitaria es posible una vida autónoma. Por esto recorro al concepto vernáculo, el dominio vernáculo y el *habla* o *lengua vernácula*, ya que considero que tiene el potencial para expresar la idea que quiero tratar en este punto.

²⁸ La idea de los límites es muy importante en este tema. La cuestión de la transgresión de los límites no es tan simple, “ha de fundamentarse sobre una discriminación sofisticada y compleja entre diferentes tipos de límites, así como sobre el hecho de conocer a quién protege cada límite y de quién es la libertad que se consigue en función de una u otra transgresión” (Shiva, 2003: 73). En estos términos –como dice Illich– la productividad se conjuga en términos de *tener*, la convivencialidad en términos de *ser*. El incremento de la instrumentación, pasados los *umbrales críticos*, produce siempre más uniformación reglamentada, mayor dependencia, explotación e impotencia, de modo que el respeto a los límites garantiza un libre florecimiento de la autonomía y de la creatividad humanas (Illich, 1985: 43).

Iván Illich refiere que era o se consideraba vernáculo todo aquello que se confeccionaba, tejía y criaba en casa, no destinado a la venta sino al uso doméstico. Luego entonces, el *habla vernácula* está hecha de palabras y giros cultivados en el dominio propio del que se expresa, en oposición al habla que se trae de otra parte. Precisamente Iván Illich busca en el término vernáculo una palabra que “califique las acciones autónomas, fuera del mercado, por medio de las cuales la gente satisface sus necesidades diarias –acciones que escapan por su misma naturaleza al control burocrático e institucional, satisfaciendo necesidades, que por ese mismo proceso, obtienen su forma específica. Al hablar de la *lengua* y el *dominio vernáculo* –y la posibilidad de su recuperación– Illich trata de que se tome conciencia y se discuta la presencia actual de una manera de existir, de actuar, de fabricar que –en una deseable sociedad futura–podría extenderse de nuevo a todos los aspectos de la vida. De este modo opone el término *lengua vernácula* al de *lengua materna*, entendida ésta última, como una lengua que nace como instrumento al servicio de una causa institucional, es decir la lengua que el Estado decidió que debería ser la primera lengua del ciudadano, considerando a la gente una criatura que tiene necesidad de que se le enseñe a hablar correctamente para “comunicarse” con el mundo moderno (Illich, [1980] 2008: 92-98).

Este proceso inicia en Europa –antes del inicio de la conquista de nuestra América– y lejos de ser la simple imposición de una lengua nacional (la lengua de Castilla), es en verdad un proyecto encaminado a derruir las bases de la subsistencia y el dominio vernáculo de los pueblos a los que les sería impuesta la colonialidad del saber, del poder y del ser.

Así lo recuerda Illich:

La que había echado al Islam de Europa no podía desalentar a su almirante que quería plantar la cruz más allá de los mares océanos. Esta decisión de una conquista colonial del otro lado del agua implicaba [...] una nueva guerra en la tierra de España: la invasión del dominio

vernáculo de su pueblo, el desencadenamiento de una guerra de cinco siglos contra la subsistencia, de la que sólo hoy empezamos a medir sus estragos (Illich, [1980] 2008: 71).

En 1492 –año cumbre del naciente Imperio Español– recién tomada Granada y mientras Cristóbal Colón iba en busca de nuevas rutas a Oriente, Elio Antonio de Nebrija (o Lebrija) creaba un instrumento que serviría a los Reyes Católicos para consolidar la unificación de sus reinos y posteriormente como herramienta de conquista. Este nuevo instrumento fue la *gramática castellana*. Nebrija propuso el empleo de su gramática en vistas a extender el poder de la reina en una esfera totalmente nueva, el control estatal de la subsistencia cotidiana de la gente. Trazó efectivamente las grandes líneas de una declaración de *guerra contra la subsistencia* contra el dominio vernáculo de los pueblos, que el nuevo Estado se preparaba para llevar adelante. El primer especialista moderno del lenguaje aconsejó a la Corona española –previo al inicio de los procesos de colonización en América– la transformación del habla y la existencia de la gente en herramientas útiles para el Estado y sus propósitos. Nebrija ve en su gramática un pilar del Estado-nación en ciernes, la primera gramática de una lengua moderna europea. A la pregunta de la reina sobre la utilidad de aquella obra, el obispo de Ávila, defendiendo el trabajo de Nebrija dijo:

Muy pronto Vuestra Majestad habrá puesto bajo vuestro yugo a muchos bárbaros que hablan lenguas extranjeras. Por vuestra victoria, esos pueblos tendrán una nueva necesidad. La necesidad de leyes que el vencedor debe al vencido y la necesidad de la lengua que llevaremos con nosotros (en Illich, [1980] 2008: 87).

El nuevo Estado toma las palabras con las que subsiste la gente y las transforma en una lengua normalizada que de ahora en adelante será obligatorio emplear, cada cual según el nivel de instrucción que le ha sido institucionalmente administrado. En adelante, la gente tendrá que remitirse a un lenguaje que reciben de lo alto, de fuera, y no desarrollar más una lengua en común (Illich, [1980] 2008) En pocas palabras, para la consolidación del naciente estado de España, Nebrija propone a la Reina Isabel de Castilla una alianza entre el dominio colonial y el saber experto, la unión de *las armas y las letras*. Por un lado, con la espada puede conquistar nuevos territorios y, por el otro, mediante los expertos crea “un sistema de reducción científica de la diversidad en todo el reino [...]. Nebrija, sencillamente, se

proponía sustituir una lengua vernácula por una lengua materna (Illich, [1980] 2008:)²⁹ sentando las bases de la colonialidad del poder, del saber y del ser en los territorios de ultramar.

Según explica Illich, en comparación con la lengua que deliberadamente se enseña (lengua materna), el lenguaje que escapa a una enseñanza razonada constituye un fenómeno social de un género diferente. Ahí donde la lengua que se adquiere sin maestro (lengua vernácula) es la marca predominante de un mundo compartido, el grupo siente que posee un dominio que ningún lenguaje procurado puede dar (Illich, [1980] 2008: 102 y 103). Lo siente claramente en su dominio del lenguaje, de su adquisición y de su uso. Como dice Marcos Sandoval sobre su propia lengua vernácula –el Nanj ni’in, ésta es *palabra completa*, una lengua totalmente suficiente para comunicarse, acorde a su contexto, e incluso superior a otras lenguas.

La comunicación verdadera no es transferencia, o simple transmisión del conocimiento, de un sujeto a otro, sino su coparticipación en el acto de comprender, la significación del significado. Es una comunicación que se hace críticamente, de modo que una comunicación eficiente, exige que los sujetos interlocutores incidan su “admiración” sobre el mismo objeto, que lo expresen a través de signos lingüísticos pertenecientes al universo común de ambos. En esta comunicación, que se hace por medio

²⁹ Es importante no perder de vista el contexto de estos acontecimientos y sus consecuencias, ya que estos marcan el inicio de lo que Illich ha llamado la *guerra contra la subsistencia*. Sin embargo, de ninguna manera se debe entender que este proceso de destrucción de lo vernáculo haya triunfado plenamente y por lo tanto haya sido concluido. “Esta discusión sobre la idea de Nebrija de hacer necesario el aprendizaje de la *lengua materna* debe situarse hacia marzo de 1492, en la misma época que Colón habla en favor de su propio proyecto frente a la reina. Isabel rechaza primero a Colón ante la opinión de los expertos –el navegante había calculado la circunferencia del globo de manera errónea–. Pero en lo que a la propuesta de Nebrija se refiere, la rechaza por otro motivo: por respeto real a la autonomía de las lenguas de sus súbditos. Ese respeto de la corona por la autonomía jurídica de cada pueblo, del *fuero del pueblo*, el juicio de los iguales, el pueblo y la soberana lo percibían como la libertad fundamental de los cristianos comprometidos con la reconquista de España. Nebrija alega contra ese prejuicio tradicional y típicamente ibérico de Isabel –la noción de que la Corona no puede invadir la variedad de las costumbres de los reinos– y evoca la imagen de una nueva y universal misión que sería de una Corona *moderna*. A fin de cuentas, Colón vence a la reina porque sus amigos franciscanos se lo describen como un hombre conducido por Dios para servir a la misión mística de la soberana. Nebrija la captura de la misma manera. Enuncia que lo vernáculo debe remplazarse por un *artificio* con el fin de dar al poder monárquico una creciente y durable extensión, de cultivar las artes por decisión de la corte y de preservar el orden establecido de la amenaza que constituyen la impresión y la lectura de textos frívolos. Concluye su súplica invocando la ‘gracia de Granada’ –el destino de la reina no es sólo conquistar sino también civilizar el mundo entero–. Colón y Nebrija ofrecen sus servicios a nuevo género de constructores de imperios. Sólo que Colón propone simplemente emplear las muy recientes carabelas al máximo de las distancias que pueden recorrer con el objeto de extender el poder real sobre aquello que devendrá la Nueva España. Nebrija en cambio, es más fundamental: propone el uso de su gramática con el fin de extender el poder de la reina en una esfera totalmente nueva –el control del Estado sobre la forma de la subsistencia cotidiana de la gente–. Nebrija trata efectivamente las grandes líneas de una declaración de guerra contra la subsistencia, guerra que el nuevo Estado se prepara a llevar a cabo. Propone que la lengua materna se enseñe –inventa el primer estadio de la instrucción universal– (Illich, [1980] 2008: 88 y 89).

de palabras, no puede romperse la relación pensamiento-lenguaje-contexto. No hay pensamiento que no esté referido a la realidad, directa o indirectamente marcado por ella, por lo cual el lenguaje que lo expresa no puede estar exento de estas marcas (Freire, 1974: 79). La imposición de la *lengua materna* (como lengua colonial y como racionalidad ajena e impuesta) en los procesos de colonización y recolonización en América Latina, atiende –además de ser una forma radical de violencia simbólica [epistémica] – a la creación de nuevas necesidades y dependencias. “La lengua materna enseñada es la más antigua de las mercancías específicamente modernas, el modelo de todas las ‘necesidades fundamentales’ futuras” (Illich, [1980] 2008: 104), de donde nacerá posteriormente el concepto de desarrollo.

Esto no quiere decir que lo vernáculo (los ámbitos de comunidad) haya desaparecido, sino que se ve gravemente debilitado. Las tentativas modernas/coloniales de sustituir los valores vernáculos por mercancías universales (modernidad liberal) han desembocado no en la igualdad, sino en una modernización jerarquizada de la pobreza. En el nuevo esquema del repartidor, los pobres ya no son los que viven de su actividad vernácula porque sólo tienen un acceso marginal, o ningún acceso, al mercado. Los pobres modernizados, son aquellos que su dominio vernáculo, en palabra y acto, es el más restringido: quienes obtienen menos satisfacción de las actividades vernáculas a las cuales todavía pueden librarse (Illich, [1980] 2008: 104, 109). Por esto el:

[...] paso de la lengua vernácula a una lengua materna oficialmente enseñada quizás sea el acontecimiento más importante –y por tanto el menos estudiado– en el advenimiento de una sociedad de máxima dependencia de las mercancías. El paso radical de la lengua vernácula a la lengua enseñada anuncia el paso del pecho al biberón, de la subsistencia a la asistencia (Illich, [1980] 2008: 104)

Cuando hablamos de la imposición de la lengua materna en detrimento de la lengua vernácula, no se trata de la simple imposición violenta de una lengua colonial, sino del inicio de un proceso de desvalorización, ocultamiento y descalificación de distintos géneros de vida, que involucran epistemologías, espiritualidades y técnicas: se trata de la destrucción de verdaderos mundos de vida. Como explica el mismo Illich el desarrollo implica el reemplazo de las capacidades generalizadas y de actividades de subsistencia por el empleo y consumo de mercancías; implica el monopolio del trabajo

remunerado en relación a todas las otras formas de trabajo; por último, implica una reorganización del entorno, que el espacio, el tiempo, los recursos y los proyectos se orienten hacia la producción y el consumo, mientras que las actividades creadoras de valores de uso, que satisfacen directamente las necesidades, se estancan o desaparecen. Todos estos cambios y procesos idénticos en el mundo se consideran inevitables y buenos —el progreso, el desarrollo— (Illich, [1980] 2008: 56). De modo que a la idea de desarrollo le subyace una pretensión colonizadora, anclada en la idea en la supuesta superioridad del modelo civilizatorio occidental capitalista, basado en un paradigma científico-tecnológico ligado al colonialismo y la imposición violenta de epistemologías y espiritualidades excluyentes, que privan a los pueblos de culturas ajenas a occidente, de la oportunidad de definir sus propias formas de su vida política, social y cultural (Fornet-Betancourt 2001, Sachs, 2001).

Es por esto que los procesos de descolonización implican necesariamente un proceso de conversión de una racionalidad instrumental, a la recuperación de las capacidades vernáculas y saberes de subsistencia. Esto quiere decir que es preciso desmarcarse de la imagen occidental del *homo oeconomicus* bajo su forma actual de *homo industrialis* —que tiene necesidades enteramente definidas por el consumo y dota de valor a los seres vivientes en base a la idea de productividad y ganancia—; para transitar hacia el reconocimiento, recuperación, revalorización de formas de producción, consumo y apropiación de la naturaleza diversas a la occidental colonial moderna. Es por esto que en la recuperación y defensa de los *nuevos ámbitos de comunalidad* (Esteva, 2006) juegan un papel esencial la recuperación y revalorización de la lengua propia (lengua vernácula), pues ésta a final de cuentas tiene las categorías para nombrar, aprehender, vivir y celebrar la vida propia, en autonomía.

Cuando recurrimos a las historias de nuestros pueblos y a nuestras palabras antiguas, las palabras de nuestras viejitas y viejitos, recordamos y reforzamos nuestra identidad. (Como decían las mujeres de algunas comunidades en Chiapas, “que los niños sepan nuestra lengua, permite que nuestras abuelas y abuelos sigan viviendo.) Volvimos a

escuchar como si fuera ahora la palabra sin tiempo y llena de significados (Salgado, 2010).

Como bien dice Carlos Montemayor (2000, 98) las culturas indígenas de México permanecen vivas entre otras causas por el soporte esencial del idioma, por la función que desempeña en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa. El uso ritual de la lengua aún en comunidades donde el bilingüismo se acrecienta, supone cierto *arte de composición* o *arte de la lengua*. Este arte de composición tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos. La tradición oral, entendida como arte de composición, transmite y refleja no solamente los cambios que las culturas indígenas han experimentado durante la colonia y el México independiente, sino la persistencia del mundo religioso y artístico prehispánico. La transmisión de los saberes de subsistencia se ha dado ancestralmente de forma oral — mediante el uso de la lengua vernácula— y a través de la observación y la participación comunitaria. Es por esto que la imposición de una lengua ajena contribuye la pérdida de saberes, por la sustitución del proceso de aprendizaje en el seno de la familia y de la comunidad. Muchas de las palabras que se usan en el mundo comunitario ritual ligado a las actividades agrícolas (nombres de plantas y sus partes, animales, tipos de suelos, fenómenos climáticos, técnicas de cultivo, etc.) sólo existen en la lengua vernácula: los saberes predictivos y astrológicos; los conocimientos geográficos, genéticos y botánicos, del *cómo hacer milpa*. Se trata de expresiones que en su lengua, en su forma cotidiana de decir, revelan la vitalidad que ellos se comprometen a conservar (Montemayor, 2000, 98).

Las lenguas indígenas que aún subsisten en nuestro país tienen términos muy precisos para las diferentes partes, etapas biológicas, enfermedades, usos y muchos otros aspectos del maíz. Esos términos no tienen auténticos equivalentes en castellano u otras lenguas occidentales. En el español de México hemos adoptado ya algunos de ellos, como elote, olote o bacal, totomoxtle u holoche, cuitlacoche, chauixtle, atole, tamales, polkanes, pozol, pozole... Todos esos términos revelan saberes importantísimos para las culturas indígenas y para las occidentales. Por ejemplo: algunas etapas biológicas descritas en mixe no tienen equivalente en castellano y podrían enriquecer nuestro conocimiento de la planta. Es preciso revalorar los saberes y prácticas de los diferentes sistemas agrícolas indígenas, poco conocidos para los mestizos, junto con sus utensilios e instrumentos

agrícolas propios. Merecen especial consideración las formas de consumo y utilización de diferentes partes de la planta y distintas poblaciones de maíz (Esteva y Marielle, 2003: 150).

Y es que sucede que la *lengua materna* impuesta, altamente tecnicada y cargada con los prejuicios economicistas y productivistas puede referirse al cultivo sin abordar realmente lo que es la siembra de maíz (hacer milpa), describiéndola como una figura abstracta de producción, sin conexión con la realidad y el entorno socio-bio-cultural. Tal abstracción, como explica el maestro Hernández Xolocotzi (2007), resulta muy sesgada, porque el proceso mismo de producción se da en la gente y su entorno: y al abstraerla del análisis contextual se incurre en graves errores. La economía convencional no abarca las facetas de los procesos de producción que se dan en el ámbito campesino. Si abordamos desde el punto de vista de la economía tradicional este fenómeno, encontramos que toda una serie de elementos ha sido totalmente ignorada. Asimismo se desestiman poblaciones de maíz peculiares (no comerciales), que no tienen las comunidades mestizas, como los maíces de colores de los coras y huicholes o los maíces de alto contenido de antocianinas en el grano de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Esteva y Marielle, 2003: 150). Como refiere el maestro Hernández Xolocotzi, hablando de la producción campesina en Zacapoaxtla, Puebla:

En una hectárea de cultivo de maíz y frijol lo que tiene valor, según la economía convencional, es la cantidad de kilos de maíz y frijol que se han producido; el resto sale sobrando. Tenemos suficiente experiencia para saber que esto no es válido en la realidad campesina. En el caso de Zacapoaxtla, los residuos agrícolas tienen un aprovechamiento. De hecho, en los cultivos que conocemos como tales hay en realidad dos fases adicionales de producción vegetativa: una fase de “malas yerbas”³⁰ durante la cual los campesinos

³⁰ Una característica particular de la agricultura milpera es el manejo campesino de las “malas hierbas”. En la milpa no todas resultan malas pues hay quelites, plantas medicinales y forrajeras. Aunque estas plantas aparecen espontáneamente, el campesino puede manejar aquellas que tienen características deseables, modificándolas paulatinamente hasta el punto en que ya no se parecen a sus parientes silvestres. En las últimas décadas han empezado a cultivarse quelites que antes eran espontáneos como el huauzontle, el papaloquelite y la verdolaga. En el manejo campesino de las “malas hierbas” se ve claramente la distancia entre la producción campesina milpera y la producción basada en monocultivos orientada a la ganancia, donde plantas medicinales y forrajeras, así como alimentos sabrosos y nutritivos son considerados “malas hierbas” que es preciso limpiar.

dejan que se desarrolle toda una serie de especies de plantas útiles para comer, y otra fase, en la etapa de remoción del suelo, en que se produce una cosecha de gran importancia como forraje, que el campesino aprovecha para sus animales. A la primera fase la llamamos de “malas yerbas”, a la usanza de los norteamericanos, que plantean la necesidad de que el cultivo esté completamente limpio, pues de otra manera no se ve bien. Luego comemos esas yerbas en la Fonda Santa Anita, pagando caro por ellas y sin entender, acaso, el valor alimenticio que tienen (Hernández Xolocotzi, 2007: 114).

Del mismo modo los criterios para la medición de la pobreza en México del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval). El Coneval distingue los conceptos de pobreza alimentaria, pobreza de capacidades y pobreza de patrimonio. Para la medición de la pobreza alimentaria se reduce a clasificar las cifras monetarias del gasto en alimentos de la población (según la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos de los Hogares del INEGI), y de este modo determinar si alcanza a la gente para comprar una “canasta básica”. Sin embargo este es un cálculo cómodo, pero rabón como dice Gabriel Zaid, pues no abarca lo producido y consumido fuera del mercado, e ignorando las culturas locales y sus costumbres alimenticias.

[...] el gasto monetario se refiere a compras y, por lo mismo, no refleja los alimentos consumidos fuera del mercado. Hace años, la Comisión Nacional de la Industria del Maíz para Consumo Humano estimaba que la mitad del maíz cultivado en México era de autoconsumo. El maíz de la propia milpa y las tortillas hechas en casa no cuentan como alimentos para el Coneval. Además, la canasta toma como base una sola dieta, ignorando los usos y costumbres locales. El pinole³¹ no cuenta como alimento básico en muchas partes, pero sí entre los tarahumaras (Zaid, 2013).

Como explica Cesar Serrano la modernidad colonial se erige sobre una supuesta homogeneidad, la asimilación del diferente a la masa nacional o su exclusión, utilizando a la lengua como un elemento

³¹ Pinole o también llamado “pinol”, es una bebida de origen prehispánico, la cual se elabora de harina de maíz tostado y molido, actualmente adicionada con azúcar y canela, y que puede tomarse frío o caliente. Existen maíces especiales para su elaboración.

privilegiado (Serrano, 2006). Así la ciudadanía moderna es concebida como justificación de la negación de los particularismos, de las especificidades culturales, de las necesidades y de las aspiraciones vinculadas a microclimas culturales, regionales, étnicos, raciales o religiosos. La gestión de la exclusión se da pues por medio de la asimilación llevada a cabo por la amplia política cultural orientada hacia la homogenización y la homogeneidad; y la ésta comienza por supuesto con la asimilación lingüística, no sólo porque la lengua nacional, es al menos, la lengua vehicular, sino porque también la pérdida de la memoria lingüística acarrea la pérdida de la memoria cultural (Sousa Santos, 2003:136).

A pesar de las pretensiones neocoloniales y su *guerra contra la subsistencia*, persiste una forma de ser y de vivir capaz de moverse al margen de los procesos de acumulación de capital y la lógica de la eficiencia y la ganancia eminentemente capitalista. Aunque debilitados y en constante peligro persisten los ámbitos de comunalidad anclados a la tierra y los saberes de subsistencia. Creo que, a partir de las reflexiones de Illich respecto al dominio vernáculo, es posible comprender la capacidad autónoma y la dinámica histórica en la que los pueblos indios y campesinos han demostrado su apuesta por un proyecto civilizatorio diverso al occidental capitalista –su propio proyecto de modernidad– sustentado en profundas tradiciones históricas, impregnadas de saberes pertenecientes a sus culturas materiales y sus estructuras de reciprocidad; ya que en base a sus capacidades vernáculas preservan “un modo de ser y de vivir que se define por la capacidad autónoma de definir la propia vida y allegarse los medios para vivirla” (Esteve, 2003: 48). Se trata de experiencias donde las formas de hacer colectivo se conjugan de manera diversa a la moderna/colonial, y donde una memoria histórica, una epistemología y una praxis están indisolublemente arraigadas en un *lugar* (tanto físico como simbólico) desde el cual aún es posible enunciar la palabra propia y el derecho propio.

3. Territorialidad Indígena.

El presente capítulo constituye la pretensión de exponer el concepto de territorialidad indígena; a saber, cómo es construida, imaginada, asumida y proyectada la territorialidad desde la cosmovisión indígena, lo que implica ir mucho más allá de lo que se entiende por territorio o derechos territoriales indígenas en términos normativos occidentales; y al margen del fundamentalismo civilizatorio e ideológico occidental/capitalista y su juridicidad. Pienso que desde la perspectiva indígena la territorialidad cobra matices mucho más ricos que permiten apreciar más ampliamente el papel de la naturaleza ligada a la cultura (identidades étnicas estrechamente vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultura), como fuerza generadora de riqueza y de modernidad, sin reducirla, como hace la economía capitalista, a un mero factor de producción. Asimismo, se tratará de mostrar la importancia sustancial del contexto –natural-cultural– para la producción de conocimiento.

Es sabido que los pueblos indios mexicanos son herederos de diversas culturas sustentadas en profundas relaciones con la tierra –la naturaleza, la madre tierra–, donde las actividades productivas ligadas a ella se reafirman como espacios de vida y reproducción socioeconómica que posibilitan la recreación de identidades, así como la constante lucha por la historia y el reconocimiento como sujetos sociales (Vargas *et. al.*, 1999: 19); especial relación que otorga sustantividad propia a la identidad indígena en todos sus talantes. No obstante, esta relación –lejos de ser un relato bucólico–ha sido labrada con terquedad y perseverancia; y ha sido posible gracias a, como dice Armando Bartra, la “plasticidad de los labriegos rasos, de su capacidad para mudar de estrategias que les permitan sobreponerse a las peores turbulencias ambientales y societales” (Bartra, 2011: 131). Es por esto que no es posible ver la relación de los pueblos indios con la naturaleza en términos idílicos, sino como una forma de ser, estar y convivir con la naturaleza de forma turbulenta, y a su vez, armónica.

[...] Madre Natura cría campesinos arrojando y premiando con sus frutos a quienes le hallaron el modo. Y de esa manera induce la reproducción y permanencia de un *ethos* que de antiguo aprendió a convivir en tensa, turbulenta e inestable armonía con su medio natural. Y digo tensa, turbulenta e inestable –con riesgo de incurrir en lo “políticamente incorrecto”–

porque la interacción del hombre con la naturaleza no es baile de salón sino confrontación ríspida, a veces sangrienta y con frecuencia letal que en su significado simbólico representa mejor el ancestral rito de la tauromaquia que el nado con delfines y los paseos entre mariposas del ecologismo de cuento de hadas (Bartra, 2011: 131)

Por su parte el iusfilósofo vasco, Asier Martínez de Bringas (2007), dice que precisamente la especial relación de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios es la íntima anudación que otorga sustantividad propia a la identidad indígena; reflexión que arroja elementos riquísimos para la construcción de una dogmática intercultural de los derechos humanos, ya que inextricablemente asociado a lo anterior, la dimensión colectiva de los derechos, introduce el elemento de la territorialidad en un sentido corporal/colectivo que trasciende la dimensión individualista, patrimonialista, civilista y reductivista de la noción de propiedad construida desde occidente.

En este sentido se tratará de visibilizar y reconocer la heterogeneidad histórico-cultural-estructural (Quijano 2004) de nuestros espacios/tiempos, en los que algunos segmentos sociales –como los pueblos indios y campesinos mexicanos– se reafirman en sus cosmovisiones a partir de las cuales han construido un contrarrelato en base a prácticas singulares ante las narrativa hegemónica –occidental/capitalista– dando cuenta de la simultaneidad de temporalidades espaciales y culturas. Así, siguiendo al célebre geógrafo brasileño Milton Santos, el también geógrafo y brasileño Carlos Walter Porto Gonçalves, insiste en la indivisibilidad de lo material y lo simbólico. De modo que el espacio geográfico puede ser entendido como un híbrido formado por la unión indisociable de sistemas de objetos y acciones. Los sistemas de objetos –el espacio/materialidad– forman configuraciones territoriales donde la acción –racional o no– de los sujetos se instala para crear un espacio. De este modo se puede comprender el territorio como espacio apropiado construido por grupos humanos y la territorialidad; como la espacialidad culturalmente construida que produce paisajes particulares; lugares genuinos, lugares en un cosmos: *topocosmos* (Ceceña y Sader, 2002; Zapotec, 2003).

En este sentido, siguiendo el importante aporte de Martínez de Bringas, comprendemos la territorialidad indígena –en cuanto corporalidad identitaria de los pueblos indígenas– como contenido inherente del derecho a la vida de los mismos. Sólo apelando a la dimensión colectiva de los derechos de los pueblos indígenas, es posible comprender la territorialidad en un sentido corporal/colectivo,

trascendiendo de este modo el concepto de propiedad moderno occidental. (Martínez de Bringas, 2007). Sin embargo, estas son apenas unas palabras iniciales, a modo de breve introducción al presente capítulo. Antes que nada es necesario hablar de muchas otras cosas.

3.1. Territorio: espacio apropiado/construido culturalmente.

El historiador mexicano Marcelo Ramírez Ruiz explica que el concepto y la práctica de lo que actualmente llamamos territorio tienen una larga historia. El vocablo deriva del latín *territorium* del cual –ya en la primera mitad del siglo XV– San Isidoro de Sevilla escribió en sus “Etimologías” que su origen estaba asociado a la palabra *tauritorio*; esto es “lo triturado por lo bueyes y el arado, pues los antiguos delimitaban las lindes de sus posesiones y sus territorios trazando un surco”. De modo que la voz *territorio* se refiere, así, a la existencia de tierra deslindada, es decir, en la que se distinguen ya los términos o límites de un lugar, provincia o heredad (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006: 169).

En la tradición jurídica castellana, el mismo Ramírez Ruiz señala –siguiendo al historiador del Derecho Alfonso García-Gallo– que este concepto no fue claramente enunciado en los documentos legislativos del derecho castellano medieval, sino hasta el año 1611 en que Sebastián de Covarrubias anotó en su *Tesoro de la lengua castellana o española* que es lo que se entiende por territorio, definiéndolo como “el espacio de tierra que toma algún pago, o jurisdicción”. La misma idea fue formulada en el *Diccionario de autoridades* en 1739, definiéndolo como “el sitio o espacio que contiene una ciudad, villa o lugar”, y también “el circuito o término que comprehende la jurisdicción ordinaria”. De esto se desprende que se denomina territorio, tanto a un espacio de tierra como su jurisdicción; y por tanto se trata de una noción político-administrativa que denota una extensión espacial sobre la que se ejerce una soberanía. Los límites del territorio pueden estar claramente marcados, o bien ser tan sólo reconocibles por la comunidad que conscientemente los reclama como propios (Fernández Christlieb y García Zambrano, 2006: 15, 169-167). Por esto se dice que el territorio, no es simplemente la naturaleza, la planicie o un espacio de tierra; sino tierra habitada, configurada culturalmente y por tanto conscientemente reclamada como propia.

Según Luis Llanos-Hernández (2010: 213) al interior de la geografía, el territorio se constituyó como un concepto disciplinario, y en este mismo sentido se presenta cuando otras disciplinas lo incorporaron a su campo de estudio; sin embargo, en la actualidad el territorio es más que un concepto disciplinario, pues ha pasado a convertirse en un concepto interdisciplinario y a formar parte de los referentes teóricos de las diversas disciplinas que tienen como objeto de estudio los múltiples tipos de relaciones que despliegan los seres humanos. De modo que “territorio” ha devenido en un concepto flexible, ya que no sólo continúa representando el soporte geopolítico de los estados nacionales –espacio geográfico donde se ejerce una soberanía–, sino que dicho concepto constituye una manifestación más versátil del espacio social como reproductor de las acciones de los actores sociales.

El territorio era la base, el fundamento del Estado-Nación que, al mismo tiempo, lo moldeaba. Hoy, viviendo una dialéctica del mundo concreto, evolucionamos de la noción, tornada antigua, de Estado Territorial a la noción posmoderna de la “transnacionalización” del territorio (Milton Santos en Llanos-Hernández, 2010: 213).

En términos conceptuales, el territorio, es capaz de ir más allá de la perspectiva disciplinaria y del determinismo económico, al constituirse en una categoría a través de la cual es factible estudiar los múltiples procesos que surcan el complejo mundo social contemporáneo. De modo que el territorio ya no es sólo el referente que describe las condiciones fisiográficas de un Estado nacional, tampoco se restringe a constituirse en un soporte político-geográfico de un Estado-nación, sino que territorio es un concepto que permite el estudio de las nuevas realidades del mundo social en el contexto actual de la globalización, y que logra imprimir una relevancia central a la dimensión espacial de los procesos sociales que estudia. Por otro lado, al adentrarse en el territorio como referente empírico, puede observarse que en el despliegue de la vida social persisten los diversos tiempos presentes (co-presencia/simultaneidad) en las diversas sociedades: lineal o progresivo, circular o cíclico, y cada vez más, el tiempo simultáneo que penetra la organización de la vida social, económica y cultural en los territorios. La simultaneidad del tiempo le ha dado una mayor connotación a la relación espacial; el espacio también puede fragmentarse, su manifestación que adquiere la forma de territorio ya no requiere de la contigüidad característica de las regiones que forman parte de un Estado nacional, sino que el territorio puede no tener la vecindad de las regiones, incluso conformado por lugares contiguos y por lugares en

red, conteniendo simultáneamente funcionalizaciones diferentes, quizá divergentes e incluso opuestas (Llanos-Hernández 2010: 214).

Por el territorio se desplazan las acciones de tipo político, social, económico, o cultural, y estas relaciones reproducen también una condición de apropiación, de dominio o de explotación. En el territorio están presentes las relaciones de poder que se organizan en una época determinada, por esto dice Porto Gonçalves que “las practicas espaciales y temporales nunca son neutrales en las cuestiones sociales. Siempre expresan algún tipo de contenido de clase o social, y en la mayor parte de los casos constituyen el núcleo de intensas luchas sociales” (Porto Gonçalves en Llanos-Hernández, 2010: 217), de ahí el carácter esencialmente político de la frontera, del límite.

Llanos-Hernández (2010: 219) explica que el espacio y el territorio son construcciones sociales, pero representan niveles distintos de abstracción de la relación que a lo largo de la historia han establecido los seres humanos con la naturaleza; esto es “la influencia del medio ambiente” en el devenir de la historia. De este modo el territorio constituye un concepto teórico y un objeto empírico que puede ser analizado interdisciplinariamente, pues se ha pasado del reduccionismo fisiográfico para ser asumido como un concepto que existe porque culturalmente hay una representación de él; porque socialmente hay una espacialización y un entramado de relaciones que lo sustentan y; porque política y económicamente constituye una de las herramientas conceptuales más fuertes en la demarcación del poder y del intercambio en el mundo contemporáneo. El territorio por sí mismo se abre al concurso de las diversas disciplinas y con flexibilidad se adapta a las nuevas condiciones en las que la globalización sitúa al espacio como una dimensión que adquiere la misma preponderancia de la dimensión temporal. El territorio, explica Llanos-Hernández (2010: 219), se convierte en la representación del espacio, el cual se ve sometido a una transformación continua que resulta de la acción social de los seres humanos, de la cultura y de los frutos de la revolución que en el mundo del conocimiento.

Por esto Porto Gonçalves explica que el territorio no es simplemente una substancia que contiene recursos naturales y una población, y por tanto uno de los elementos esenciales para conformar un Estado, sino que el territorio es una categoría espesa, que presupone un espacio geográfico no sólo

representado, sino que se trata de espacio apropiado, y ese proceso de apropiación –territorialización– conlleva identidades –territorialidades– que están inscritas en los procesos, siendo éstas, por tanto, dinámicas y mutables; y materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial: una topología social. Así nos alejamos de una concepción de espacio-substancia para transitar hacia la tríada relacional territorio-territorialidad-territorialización; lo que conlleva decir que “la sociedad se territorializa siendo el territorio su condición de existencia material”. Por esto, el mismo Porto Gonçalves, señala que es preciso recuperar esa dimensión material del territorio, sobretodo en estos momentos en que se da cada vez más importancia a la dimensión simbólica, casi siempre de modo unilateral, como si lo simbólico se opusiese a lo material (Ceceña y Sader, 2002: 229).

3.2. Territorio, espacio, lugar.

El abogado y destacado teórico de derecho indígena Francisco López Bárcenas (2005: 230), explica que, para hacer una diferenciación entre territorio y la tierra en sí misma, es preciso referirnos a la noción espacio. De modo que el territorio no sólo es una porción de tierra deslindada, sino espacio apropiado y valorizado por grupos humanos mediante su representación simbólica, y a través del trabajo: apropiación simbólica/instrumental. El territorio, como espacio valorizado y apropiado, se nos presenta como depositario de experiencias vividas a través de prácticas concretas de sus habitantes e interacciones con el mismo, las cuales dan pie a la constante reproducción de la vida social.

Cada sociedad es, antes que todo, un modo propio de estar juntos –una *proxemia*– lo que implica siempre, que toda sociedad –al instituirse como tal– lo hace apropiándose y construyendo *su-espacio*, de tal suerte que no cabe separación entre lo social y lo geográfico: el ser social es indisociable del estar (Ceceña y Sader, 2002: 229). Así, el territorio, como organización del espacio, atiende en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad o pueblo, y bajo este aspecto su producción está sustentada por las relaciones sociales que la atraviesan, al tiempo que se dan una gran cantidad de operaciones simbólicas de quienes lo poseen y lo habitan mediante las cuales proyectan su concepción y relación con el mundo. De esta forma son claras las diferencias entre las nociones de tierra y territorio. La tierra, no pasa de ser la porción de un espacio geográfico con determinadas medidas que pertenece a alguien en propiedad –sea particular o colectiva– y que sirve

para cultivarla y producir alimentos, para habitar o construir una zona urbana que dé beneficios comunes a quienes en ella habitan; mientras que el territorio hace referencia a los rasgos culturales que se mantienen con la tierra y la apropiación que hacen de esos espacios para desarrollar la vida [territorialización-territorialidad] (López Bárcenas, 2004: 234). En este sentido el territorio es espacio laboriosamente construido a través de prácticas cotidianas, culturales, ecológicas y económicas que van acompañadas de las significaciones y los signos que permiten la interpretación y valorización de esas mismas experiencias y prácticas concretas (Lander, 2000: 131).

Por esto Porto Gonçalves es muy certero cuando afirma que las sociedades en su devenir histórico no son a-geográficas; “el espacio en el que vivimos está impregnado de historia”. De lo que se desprende que es igualmente natural hablar de la historicidad del espacio geográfico como de la geograficidad de la historia. Incluso a guisa de provocación epistemológica, el mismo Porto Gonçalves, afirma que si la historia se hace geografía es porque, de alguna forma, la geografía es una necesidad histórica y, así, una condición de su existencia, que como tal, ejerce una coacción que debe ser tomada al pie de la letra, o sea, como algo que actúa conjuntamente, que actúa con, que es co-agente (Ceceña y Sader, 2002: 229).

No obstante para comprender con mayor amplitud esta geograficidad de la historia, es necesario hacer una distinción entre los conceptos territorio, espacio y lugar. En este sentido recurriremos al trabajo de la antropóloga argentina Alicia Barabas, quien hace una distinción precisa entre estos conceptos. Según Barabas (2003: 23), el territorio se define como espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; mientras que por espacio se entiende un ámbito de mayor alcance, en el que se pueden inscribir tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social, que van constituyéndolo como territorio natural; esto es, un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional. Por ello un dato significativo en el estudio de la territorialidad es la *toponimia* que puede aludir a concepciones

cosmológicas, a características del medio o a hechos históricos notables ocurridos en el lugar.³² Como dice Jean Robert (2010: 27), los frutos de la territorialidad se distinguen, en cada sitio particular, por su íntima compenetración con el espíritu de un lugar único: tierra y cultura entrelazadas que constituyen naturaleza humanizada.

En cuanto al concepto *lugar*, Barabas, a partir de la geografía simbólica señala que tanto los territorios locales como los globales tienen puntos geográficos-simbólicos especialmente significativos para sus usuarios, mismos que generalmente tienen el carácter de sagrados. Estos puntos referenciales se consideran emblemáticos y pueden identificarse como *lugares*; centros a partir de los cuales se trazan caminos (redes) y se establecen las fronteras comunales, subregionales y étnicas. Entonces, los lugares y sus marcas, se perciben y viven como únicos y ajenos a cualquier representación global del espacio, aunque responden a su representación. Por esto, según la misma Barabas, el concepto fenomenológico de *lugar* no se contradice con el sistémico, ya que la irrupción de lo sagrado (hierofanía) sigue el modelo marcado por la representación cultural del espacio. De hecho explica que la simbolización de territorios, lugares y marcas sagrados se fundamenta en el sistema de representación del espacio y en las concepciones sobre el cosmos, ya que estos configuran códigos que se ponen en acción al simbolizar el territorio. Se trata de –parafraseando a Jean Robert– la cosmovisión de una comunidad que da un lugar cósmico –un topocosmos– a cada cosa: a la montaña y el río, el cielo y la tierra, la milpa y el comal,³³ las mujeres y los hombres. De modo que la territorialidad constituye una espacialidad culturalmente construida que produce paisajes particulares, lugares genuinos, lugares en un cosmos –*topocosmos*–.

El espacio geográfico es *locus* de coexistencia de lo diverso, naturaleza y cultura al mismo tiempo, lugar de esa contigüidad característica del espacio nuestro de cada día. En el lugar es el eje de las coexistencias, donde todo se funde, enlazando definitivamente las nociones y las

³² El antropólogo e historiador mexicano Miguel León-Portilla, referente obligado en filosofía y literatura prehispánica, dice que no son pocas las lenguas donde encontramos que son nombres sustantivos en su estado absoluto los que de ordinario se emplean como topónimos. No obstante, en náhuatl la gran mayoría de los nombres de lugar se estructuran por medio de sufijos dotados de una denotación locativa. En este sentido los numerosos topónimos que existen en náhuatl puede ser considerados como integrantes de un subgénero dentro de una clase más amplia y compleja de entidades lingüísticas, la de los locativos. Debe subrayarse ya que los nombres de lugar en náhuatl, con sus correspondientes sufijos locativos, de ordinario expresan algún atributo sobresaliente del lugar al que se refieren, o algún otro rasgo histórico, religioso, social o cultural del correspondiente sitio (León-Portilla, 1982: 37-38).

³³ La palabra *comal* viene del náhuatl *comalli*. Se refiere a un utensilio plano, delgado en forma de disco, donde se tuestan las tortillas, maíz, jitomates, chiles etc.

realidades de espacio tiempo. En el lugar –un cotidiano compartido por las más diversas personas, firmas e instituciones– cooperación y conflicto son la base de la vida en común. Porque cada cual ejerce una acción propia, la vida social se individualiza; y porque la contigüidad es creadora de comunión, la política se territorializa, con la confrontación entre la organización y la espontaneidad. El lugar es el cuadro de una referencia pragmática del mundo, el teatro insustituible de las pasiones humanas responsables a través de la acción comunicativa, por las más diversas manifestaciones de espontaneidad y de la creatividad [...] El territorio compartido impone la interdependencia como praxis, es esa la base de las operaciones de la comunidad y constituye una mediación inevitable para el ejercicio de los papeles específicos de cada cual (Ceceña y Sader, 2002: 239)

Alicia Barabas (2003: 23) estudia los territorios culturales o simbólicos que ocupan los grupos etnolingüísticos, es por esto que les llama etnoterritorios, entendiéndolos como el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo cultural reconoce como propio. En estos no sólo se encuentra su habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también la oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo. El etnoterritorio remite al origen y la filiación del grupo en el lugar y los niveles de autorreconocimiento, que pueden ser étnicos, regionales, subregionales o comunales. De modo que la etnoterritorialidad según Barabas es un fenómeno colectivo resultado de la histórica y múltiple articulación establecida entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos, tanto en la dimensión local (comunal), que es la más frecuentemente reconocida como en la global (étnica), que supone cierto nivel de abstracción, ya que no se trata de territorios de lo cotidiano. De modo que según esta autora los etnoterritorios pueden entenderse a partir de la conjunción de las categorías de tiempo, espacio y sociedad que se concretan en la historia de un *pueblo* en un *lugar*.

3.3. Territorialidad campesino/indígena: lugar-cultura-naturaleza.

Según el politólogo español Heriberto Cairo Carou (2009), la territorialidad puede analizarse a diversas escalas. Ésta puede comprender tan sólo una casa, pasando por una ciudad o un Estado, hasta llegar a

todo el planeta o incluso a todo el universo; no obstante que en la actualidad hay una escala donde la territorialidad opera de una forma privilegiada: la del Estado-nación. En primer lugar, hay que distinguir en relación con el Estado-nación dos usos de la palabra territorialidad. En cuanto realidad de derecho se refiere a la vinculación jurídica entre determinado territorio y las personas que se encuentran en el mismo; y en cuanto tanto percepción del *self* alude a un territorio que es considerado por un grupo de personas como el marco normal y exclusivo de sus actividades.

En este sentido, desde la teoría política en la que se sustenta el Estado-nación moderno –forma de organización política que se ha generalizado en la economía-mundo capitalista– el uso de la territorialidad se ha concretado especialmente en tres aspectos: en primer lugar la creación de un concepto de “espacio vaciable” –es decir, un espacio físico separado conceptualmente de los constructos sociales o económicos o de las cosas–; en segundo lugar la creación de las burocracias modernas –cuyas actividades tienen límites explícitamente territoriales–; y en tercer lugar el oscurecimiento de las fuentes del poder social. Esta última función es, a juicio de Cairo Carou (2009), la más peligrosa, ya que, al oscurecer el carácter de clase del Estado, la territorialidad moderna logra que todos los habitantes de un territorio se conviertan en “nacionales” de un Estado-nación y se identifiquen con él, ocultando las diversas identidades que habitan en su seno. De este modo se produce una fuerte legitimación de las guerras, que se convierten en “guerras populares” so pretexto de defensa del territorio nacional.

Sin embargo, los conceptos territorio y territorialidad han sido apropiados y re-significados por diversas luchas populares e identitarias a nivel mundial. Según explica don Pablo González Casanova – la resignificación en las diversas luchas y en concreto en las luchas anticoloniales– no se limita a las

imágenes y los nombres de las poblaciones colonizadas;³⁴ sino que también enfrenta al sustancialismo, a través de la redefinición de las palabras y la realidad. Esta lucha contra el sustancialismo –que quiere adscribir una y sólo una definición a cada término– plantea una suerte de liberación de la palabra, para romper el sentido obligatorio de los conceptos en distintos contextos históricos y antropológicos. Los sectores populares se apropian así del dominio del uso de la palabra y el concepto en distintos contextos históricos culturales y sociales. Pero no sólo mediante la inserción del discurso complejo en los conceptos simples, sino que, con conceptos claros, se forjan discursos renovadores, discursos-actos que muestran su capacidad de conocer, analizar, sintetizar; y de actuar, producir, luchar, transformar (González Casanova, 1998: 6). La cultura del sometimiento y la resistencia que viene de las tradiciones y los lenguajes de origen precolonial y colonial, la que viene de la cultura del colonizador o de la propia población colonizada, que reproduce parte de la cultura aborigen y parte de la cultura impuesta, permiten eliminar la mitificación de los conceptos, como por ejemplo el concepto de lo ‘indio’ como algo sólo particular sin universales. A lo largo del proceso histórico, el conquistado –el subalternizado– somete los universales a realidades concretas (González Casanova, 1998: 6-7).

Esto es lo que ha sucedido con los conceptos territorio y territorialidad. Son re-construidos, re-significados, asumidos y proyectados desde las luchas populares. Como dice Robert, lejos del sentido que se le da en las disciplinas del saber científico y académico, la gente de a pie –la gente de la milpa y la chinampa– le está dando a la territorialidad un sentido enteramente nuevo, y con ello está inventando un potente concepto analítico para hablar en términos nuevos de una vieja realidad. Este nuevo uso de los conceptos –territorio y territorialidad– está íntimamente relacionados con el cultivo, la cultura, las

³⁴ Pablo González Casanova explica desde la experiencia chiapaneca la formación de los conceptos en los pueblos indios. Dice que la “búsqueda de la identidad se transforma y supera a lo largo de la historia de los conceptos de los indios sometidos y los indios rebeldes. Durante largo tiempo aparece como una lucha por el cambio de nombre que conlleva el cambio de sustancia. El rechazo del término ‘indio’ que fuera sustituido por el de ‘indígena’, o el de ‘etnia’ que hoy sustituyen por el de ‘pueblo indio’, corresponde todavía a luchas por el rechazo de la ‘sustancia o quidditas’, que con un sentido aristotélico y escolástico de esclavistas y conquistadores, les asignaron los españoles y sus herederos-de-las etnias-clases dominantes a las poblaciones aborígenes (expresión ésta la de ‘aborigen’, que también es rechazada y que disgusta u ofende en una posición en que al fin ningún nombre es bueno porque su significado o sentido es malo, y al implicar ese sentido mágica y automáticamente se le rechaza por lo menos como nombre) [...] ciertas expresiones llegaron a adoptarse con orgullo como la de indio o la de pueblo indio; sin que se desechara del todo la que el populismo les había conferido –de indígena–. Se aceptó y redefinió la peor; se enarboló pensando en las antípodas de cualquier sustancia maligna: «Decimos que somos indios como si dijéramos que somos gigantes», afirmó un líder de la rebelión zapatista. La lucha contra el sustancialismo –que quiere adscribir una y sólo una definición a cada término– plantea la liberación de la palabra. No se queda en luchar contra los nombres que los ladinos asignan a los pueblos mientras dejan a los hombres en una situación de sometimiento e inferioridad. A San Andrés Larráinzar le llaman en tzotzil San Andrés de los Pobres (San Andrés Sakamch’en) y lo convierten en sede del diálogo de paz.” (González Casanova, 1998: 7)

costumbres, la hospitalidad y, por supuesto, la subsistencia y la identidad (Robert, 2010). De modo que se están inventando nuevas territorialidades –nuevos territorios epistémicos– en los que también se reinventan las figuras del hacer colectivo. Se trata de discursos-actos (prácticas) que revitalizan el conflicto, despiertan la virulencia –diría Bolívar Echeverría (2001)– de un conflicto inmemorial ocultado por la modernidad colonial. De modo que territorio es un palabra de la que se han adueñado los pueblos indios, ya que este concepto engloba múltiples dimensiones necesarias para hacer visible un conflicto histórico nacido en la conquista y la imposición de la colonialidad del saber y del poder. En este sentido la palabra territorialidad, usada por campesinos e indígenas, es signo del retorno de los saberes avasallados por la modernidad colonial; todos aquellos saberes referentes a la relación entre el microcosmos de una comunidad y el pedazo de universo en el que la historia se arraigó en un lugar genuino y único; limitado pero abierto hacia lo infinito: las territorialidades topocósmicas (Robert, 2010: 25).

Por lo anterior el pensador mixe³⁵ Floriberto Díaz Gómez solía decir que aunque limitada, la noción occidental de territorio es la que mejor expresa el concepto integral de lo que significa la tierra para los pueblos indios, por lo que en la actualidad territorio es un palabra de batalla que usan los pueblos indios en el plano jurídico/político frente a los Estados-gobierno (Díaz Gómez, 2001). En este sentido, siguiendo a Arturo Escobar, se puede decir que la noción de territorio y territorialidad que actualmente se está investigando y llevando a la práctica –tanto por activistas, movimientos sociales y ecólogos políticos– representa una relación entre lugar, cultura y naturaleza (Lander, 2000: 133), como noción que busca trascender la dicotomía moderna naturaleza/cultura. Así entendido, el territorio y la territorialidad no sólo no se limitan a un bien físico, y dista mucho de ser un “espacio vaciable”; una “creación de las burocracias modernas” y mucho menos un “oscurecimiento de las fuentes del poder social”. Más bien constituye tierra humanizada, espacio apropiado y construido; del que emanan convivencia, saberes, cultura, identidad, tradiciones y derechos.

³⁵ Los mixes se llaman a sí mismos *ayuukjä'äy*. La lengua que hablan es ayuuk, que es el nombre con que históricamente se conoce al grupo. La palabra ayuuk está compuesta de los siguientes morfemas: a = idioma, palabra; yuuk: montaña, florido; y yä'äy: gente, muchedumbre. Por lo tanto, su significado es “gente del idioma florido”. Según la tradición oral, la palabra mixes es una corrupción del vocablo mixy (varón-hombre), al que se le agregó el plural “es”. Otros piensan, que mixes pudo haber surgido de la dificultad de los españoles de pronunciar el vocablo original.

Por su parte, Boaventura de Sousa Santos (2009: 222) explica que con el advenimiento de la modernidad colonial la construcción de la naturaleza –al igual que la construcción del salvaje– obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial. El constructo dicotómico cultura/naturaleza, se sustentó en una portentosa revolución científica de la cual salió la ciencia tal y como hoy la conocemos: la ciencia moderna. De Galileo a Newton, de Descartes a Bacon, emerge un nuevo paradigma científico que separa la naturaleza de la cultura y de la sociedad, y la somete a una predeterminación bajo leyes matemáticas. Asimismo Jean Robert explica, siguiendo a Iván Illich, que ya en el siglo XII aparece algo que abrió la posibilidad de esta construcción y del nacimiento de la tecnología. Este algo es el surgimiento de la *causa instrumentalis* en la filosofía escolástica temprana, a saber, el concepto de que ciertas cosas, exteriores a la persona, pueden ser medios para alcanzar fines de la misma, idea que, a partir de Roger Bacon, desemboca en la fantasía de que la naturaleza es una mina de recursos que gritan para ser explotados con los instrumentos adecuados (Robert, 2001: 27).

El dios que justifica la sumisión de los indios tiene, en el caso de la naturaleza, su equivalente funcional en las leyes que hacen coincidir previsiones con acontecimientos y transforman esa coincidencia en la prueba de sumisión de la naturaleza. Siendo una interlocutora tan estúpida e imprevisible como el salvaje, la naturaleza no puede ser comprendida sino apenas explicada, y explicarla es la tarea de la ciencia moderna [...] Este paradigma de construcción de la naturaleza, a pesar de presentar algunos indicios de crisis, sigue siendo el dominante. Dos de sus consecuencias tienen una preeminencia especial al final del milenio: la crisis ecológica y la cuestión de la biodiversidad. Transformada en recurso, la naturaleza no tiene otra lógica que la de ser explotada hasta la extenuación. Separada del hombre y de la sociedad, no es posible pensar en interacciones mutuas. Esta segregación no permite formular equilibrios ni límites y es por eso que la ecología sólo puede afirmarse a través de la crisis ecológica (Sousa Santos, 2009: 221-222)

A partir de la construcción moderna de la naturaleza –separada del ser humano y subsumida a una lógica explotación continua– ya no es posible pensar en interacciones mutuas ser humano-naturaleza, ni permite plantear equilibrios ni límites. Por esto es que los movimientos sociales contemporáneos de base territorial (indígenas y campesinos); al luchar por la reforma agraria, la soberanía alimentaria, la

autodeterminación, la diversidad cultural y la defensa del territorio, construyen una territorialidad propia basada en el lugar, que pasa por la constitución de un tipo de relación diferente con la naturaleza. Tal relación implica superar la concepción dicotómica de la modernidad capitalista, lo que se nutre tanto de las prácticas y planteamientos políticos de los movimientos étnicos, como de la recuperación de la historia propia, lo que implica comprender las concepciones de los pueblos originarios que han poblado nuestro continente antes de la invasión y conquista europea (Toro Muñoz, 2012). Desde esta perspectiva el territorio indígena constituye, como decía Andrés Aubry (2007), un bien colectivo transgeneracional y la garantía de existencia futura, como una unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida de los pueblos indígenas en sus múltiples expresiones y formas.

En esta resignificación del concepto, el territorio se nos presenta como el *locus* de los deseos, demandas y reclamos de la gente para reconstruir sus mundos de vida y reconfigurar sus identidades a través de sus formas culturales de valorización de los recursos ambientales y de nuevas estrategias de reapropiación de la naturaleza, mediante la creación de nuevas territorialidades (Leff 2004: 125). Por esto dice Enrique Leff (2004: 125) que el territorio es *lugar*, porque allí arraiga una identidad en la que se enlazan lo real, lo imaginario y lo simbólico. El lugar es asumido como experiencia vivida de y desde una locación particular, a la vez que el territorio es visto como espacio de apropiación efectiva del ecosistema o espacios utilizados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural. Es un espacio multidimensional para la creación y recreación de prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades (Escobar en Quijano Valencia, 205).

Por esto las reivindicaciones territoriales indígenas no se limitan al simple usufructo de la tierra. Las reivindicaciones territoriales son una demanda histórica: el derecho a su gestión autónoma, incluyendo la defensa de sus recursos naturales (flora, fauna, semillas, agua, biodiversidad) asociados a valores simbólicos como elementos inherentes de sus culturas. Se trata del sustento permanente, la garantía de autonomía (política y económica), así como una manera de organizar la producción y la vida. Las reivindicaciones territoriales son una lucha por la subsistencia y sus saberes, y para poner límites a la voracidad del mercado así como para el reconocimiento de la pertinencia de racionalidades, epistemologías y tecnologías diversas para crear las condiciones materiales y espirituales donde sea posible de *una vida digna de ser vida*. Por esto la lucha y la defensa del territorio causa tanto escozor a

los Estados nación modernos y los agentes económicos transnacionales, ya que entraña una reivindicación que llevada a sus últimas consecuencias cuestiona radicalmente la viabilidad del orden social hegemónico y sus presupuestos “universales” (modernidad/capitalista/colonial).

Así el territorio no sólo es el lugar de los deseos, luchas demandas de un pueblo como enseña Enrique Leff (2004), sino que también el territorio puede plantearse como el *lugar* de la ética –como dice Jean Robert– “para que la ética pueda encarnarse es necesario que encuentre un lugar, un *locus* adecuado” (Robert, 2010b: 46); un lugar para la relación (ser humano-ser humano, ser humano-naturaleza), en la cual pueda manifestarse el habla, el saber y el derecho de un pueblo, manifiestos no sólo en su existencia material, sino también en su existencia espiritual, su código ético e ideológico y –por consiguiente– su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil (Díaz Gómez, 2001). Se trata de tierra y comunidad que están entrelazadas, con un pasado, un presente y un futuro. A final de cuentas, la mutación de la lucha por la tierra a la defensa del territorio, encarna la lucha por un *lugar*; no únicamente como espacio físico que provee de medios materiales para la subsistencia, sino también de un lugar para la palabra –un lugar de enunciación– y para la relación –un lugar para la ética–. Por esto, la *subsistencia*, el sentido local de la buena vida y el territorio forma una unidad indisoluble que constituye la *territorialidad*; entendida como el afán comunitario de subsistir con el gusto de estar juntos [ayuntamiento], sin el cual un pueblo muere. Un sentido único de la buena vida, un nosotros delimitado por horizontes concretos [límites-política]. De modo que la territorialidad, como afirma Robert (2010a: 206), es autonomía en busca de subsistencia; *el invento y la construcción de una buena vida en un territorio*.

Ahora bien, el territorio no es algo anterior o exterior a la sociedad; el territorio es espacio apropiado, espacio hecho cosa propia. El territorio es instituido por sujetos y grupos sociales que se afirman por medio de él. De modo que hay territorio y territorialidad sí, y sólo sí, existen procesos sociales de territorialización. En este sentido se puede decir que en un mismo territorio (por ejemplo el etnoterritorio al que hace referencia Alicia Barabas) hay, siempre, múltiples territorialidades, ya que el territorio tiende a naturalizar las relaciones sociales y de poder, pues éste se hace refugio, lugar donde cada cual se siente en casa, aunque se trate de una sociedad dividida (Porto Gonçalves, 2009: 127). Por

esto desde las diversas cosmovisiones de los pueblos indígenas, el territorio es el espacio natural de vida; como una unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas; y donde se despliega su vida como pueblos, su reproducción permanente como sociedades diferenciadas en lo social, económico, político y cultural de generación en generación (Viteri, 2004); incluso dentro de los lindes de los estados nación modernos.

Acorde a lo anterior, Floriberto Díaz (2001), entiende la territorialidad indígena de forma integral y humanista. En su pensamiento la tierra no es solamente el suelo, sino que la conforman los animales y las plantas, los ríos, las piedras, el aire, las aves y los seres humanos; y es que en las concepciones indígenas, la tierra tiene vida. Esta forma de comprender la territorialidad ha sido reflejada –hasta cierto punto– en diversos Acuerdos y Tratados internacionales, donde los pueblos indígenas han logrado poner de relieve el carácter esencial de su relación con sus territorios ancestrales, con la pretensión de que los no indígenas comprendan la importancia espiritual, social, cultural, económica y política que tiene para ellos la relación con sus territorios. De tal modo que esta relación con la tierra y con todo ser viviente es fundamental para las sociedades indígenas y en la mayoría de los casos tiene una base espiritual de espacio sagrado (López Bárcenas, 2004: 233).

3.4. La actualidad del altepetl.

3.4.1. Paisaje

Para comprender cómo estaban estructurados los territorios en el tránsito de la época prehispánica a la vida colonial, y por tanto posteriormente de la época colonial a la época actual, es necesario echar mano del concepto de *paisaje*. Esto permitirá una mayor comprensión sobre lo que entendemos por territorialidad de los pueblos indios, y por tanto, a qué no estamos refiriendo cuando hablamos de la lucha por la tierra y la defensa del territorio desde la perspectiva indígena, y es que, hoy como ayer, las concepciones sobre la tierra –el territorio– ha sido terreno de fuerte disputa. Para esto recurriremos al brillante trabajo interdisciplinario coordinado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, denominado *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, en el cual se muestra cómo las concepciones sobre el territorio entendidas por europeos y americanos fueron enteramente diferentes. Mientras que para los españoles el territorio propio implicaba una porción de tierra y una

jurisdicción con límites infranqueables, para los indios su jurisdicción era mucho más permeable, y sus linderos en ocasiones podían entrecruzarse con la soberanía vecina.

En éste estudio Fernández Christlieb y García Zambrano (2006: 15-16), sostienen que dos son las acepciones más socorridas para los geógrafos para utilizar el término *paisaje*. Para definir la primera se puede evocar a la etimología latina que nos remite a su raíz *pagus*, es decir país (paisaje). El país es el terruño al que un grupo humano se va adhiriendo generación tras generación, en el que entierra a sus muertos y realiza diversos ritos.

El Terruño es la patria chica, mi memoria desde la niñez, lo que añoran el migrante y el exiliado, lo que sepultan mis muertos, lo que el Principito llama su rosa con su compañero el zorrillo: la materialidad, la vida y la animalidad del hombre y la humanización de la materia, de la vida y del animal hospedados en este terruño. Terruño es inseparable de cariño (Aubry, 2007).

Por su parte Alicia Barabas (2003: 21) señala que los estudiosos de la geografía humana, en especial los de orientación fenomenológica, son los que suelen privilegiar hoy en día el concepto de paisaje, por sobre el de espacio y territorio, adjudicándole a aquél un carácter concreto, vivencial y próximo. Así, el paisaje es identificado como típico de un área y del pueblo que lo habita, e igualmente los habitantes se identifican con ciertos paisajes como emblemas de su identidad y de su territorio. De modo que el paisaje se convierte en metonimia del territorio, ya que el concepto territorio se refiere a los espacios geográficos culturalmente modelados, pero no sólo los inmediatos a la percepción (paisaje), sino también a los de mayor amplitud, y que son reconocidos en términos de límites y fronteras de un pueblo (etnoterritorio). Del ambiente natural que caracteriza dicho país (paisaje), el grupo social nutre su cultura; de modo que la identidad de un grupo sedentario está depositada en el país donde vive y en una serie de tradiciones reconocidas colectivamente. Así, tarde o temprano el país pasa a ser también un “territorio” reconocido como propio; y el “paisaje” es la representación de ese territorio tomando en cuenta todas las características físicas, ya sean de origen natural como el relieve y el clima o cultural como la pirámide o la milpa. En estos términos se puede decir que el paisaje puede ser definido como

“aquello que se ve del país”. Es importante precisar que en esta primera acepción, los investigadores citados no separan naturaleza y cultura, puesto que ambas explican su objeto de estudio, y como referencia recurren a la etimología germánica de paisaje: el vocablo alemán *Landschaft* (equivalente al inglés *landscape*) puede ser descompuesto en *Land* (“tierra”) que refiere al ambiente natural y *schaffen* (“crear”) que significa dar forma, trabajar, ocupar; es decir, modelar el ambiente original mediante la actividad humana (Fernández y García, 2006: 15-16).³⁶ Entonces, queda claro que en esta primera acepción del “paisaje” los filtros culturales del observador son determinantes para analizar, connotar, clasificar y ocuparla porción territorial definida como paisaje.

En segundo término el paisaje es también entendido como un hecho real que existe sobre la superficie terrestre; un hecho complejo y dinámico cuya naturaleza y caracteres son independientes del significado que le atribuyen los grupos humanos. Ambas acepciones, señalan Fernández y García (2006: 15-16), coinciden en que el paisaje implica una dimensión espacial en la que podemos leer los rasgos aportados por la naturaleza del lugar como por las acciones que las sociedades imprimen en ella. Es por esto que lleva razón Alicia Barabas (2003: 25) cuando afirma que la territorialidad constituye un importante organizador de la vida social, ya que a la vez que permite articular la frontera entre individuo (territorio de privacidad) y colectividad (territorio público), contribuye, también, a la construcción de la noción de pertenencia a una colectividad y de identidades étnicas estrechamente vinculadas con el medio ambiente modelado por la cultura, con el paisaje. Asimismo que, en las sociedades indígenas la relación entre la identidad étnica y la territorialidad es más fuerte y vivencial, ya que ambas se prestan mutua legitimidad.

Puede concluirse que, desde esta perspectiva, el espacio es considerado un ámbito de interacción simbólica e instrumental, el territorio un espacio culturalmente construido, y el lugar un ámbito particular, especialmente calificado y significativo. Territorios y

³⁶ Respecto al concepto paisaje, Pedro S. Urquijo y Narciso Barrera Bassols (2009: 234) precisan que “durante la Edad Media, la palabra germánica *landschaft*, compuesta por las partículas *land* “tierra” y *schaffen* “moldeado”, o sea “el moldeado del territorio”, equivalía a las palabras latinas patria, provincia o regio. Documentado desde el siglo VIII, el término *landschaft*, hacía referencia al espacio que se podía abarcar con una mirada. En el inglés, los componentes del vocablo *landscape* cumplían los mismos fines: *land*, “tierra” y *scapjan*, raíz germánica que significaba “crear o trabajar”. Esta última partícula cambió a *shape*, “forma o moldeado”, lo que implicó un giro del énfasis del actor modelador a la apariencia resultante; es decir, mientras que *landscape* denotaba la extensión representada, *landschaft* hacía referencia al proceso de formación o a la transformación constante. Entre las lenguas romances, el término italiano *paese* y sus derivados, *paesetto* y *paesaggio*, mantenían el mismo sentido que las palabras francesas *pays* y *paysage*. Estos términos, al igual que el *paisagem* portugués y el paisaje español, tienen su origen en el vocablo latino *pagus*, “aldea o cantón”, y su consecuente *paganus*, “aldeano o paisano”. El ablativo latino de *pagus* era *pago*, que hacía referencia a la vida rural.

lugares se construyen tanto en los ámbitos privados como en los públicos, en los naturales como en los sociales, en los sagrados como en los profanos o seculares. Asimismo, los territorios sagrados y profanos –matizando la dicotomía– resultan de las diferentes cualificaciones otorgadas al espacio, que orientan actitudes y prácticas en la dimensión local y en la global (Barabas, 2004: 113).

De modo que el territorio está constituido por una red de lugares donde se expresa la vida comunitaria de un pueblo; donde se entretreje lo material, lo espiritual y lo simbólico (lugares sagrados y seculares); donde se tiene un pasado, se expresa un presente y se construye un futuro. Se trata de espacio culturalmente construido y especialmente calificado y dotado de significado por sus habitantes; la *comunidad geométrica* en el sentido que le da Floriberto Díaz, esto es, la comunidad humana en relación con la naturaleza.

No se entiende una comunidad indígena solamente como un conjunto de casas con personas, sino de personas con historia, pasada presente y futura, que no sólo se pueden definir concretamente, físicamente, sino también espiritualmente en relación con la Naturaleza toda [...] su dinámica, a la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza. Quiere decir que cuando hablamos de organización, de reglas, de principios comunitarios, no estamos refiriéndonos sólo al espacio físico y a la existencia material de los seres humanos, sino a su existencia espiritual, a su código ético e ideológico y, por consiguiente, a su conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil (Díaz Gómez, 2001).

La postura de Floriberto Díaz puede encuadrarse en lo que Urquijo y Barrera (2009) llaman enfoque epistémico monista; es decir, el paisaje como una totalidad en la que no hay separación de sus componentes, frente al dualismo manifiesto en la dicotomía naturaleza/sociedad, común en el pensamiento científico moderno y dominante, que poco contribuye a un entendimiento cabal del medio

y la relación de éste con de los pueblos indígenas. Por tanto, resulta más que imperante repensar los modelos de análisis de las complejidades ambientales, cuestionando los postulados universales de la ciencia como unívoco pensamiento objetivizante, y transitar a análisis contextuales que permitan no hacer distinción entre los aspectos naturales y los sociales del medio. El enfoque monista, en que la naturaleza y la sociedad se ubican inseparablemente en un marco común o como una totalidad se enfatiza la vinculación holística del ser humano en los procesos ecológicos; incluyendo aspectos que las ciencias biológicas pasaban por alto, tales como la mente humana, la religión, el ritual y la estética. De modo que la postura monista en el análisis ambiental permite superar la falsa dicotomía que ponderan las tesis dualistas y que suponen los órdenes naturaleza y sociedad como sistemas separados y autónomos, o, en el mejor de los casos, sutilmente matizados desde el enfoque de las esferas dialécticamente interconectadas por flujos de complementos y suplementos (Urquijo y Barrera, 2009: 229).

Urquijo y Barrera (2009: 231) llaman paisaje a la unidad espacio-temporal en que los elementos de la naturaleza y la cultura convergen en una sólida, pero inestable comunión. Se trata de una categoría de aproximación geográfica diferenciada del ecosistema o geosistema –concepto que explica el funcionamiento puramente biofísico de una fracción de espacio– y del territorio –unidad espacial socialmente moldeada y vinculada a las relaciones de poder–. En el paisaje confluyen tanto los aspectos naturales como los socio-culturales; de tal forma que resulta ser la dimensión cultural de la naturaleza, o bien, la dimensión natural de la cultura. De modo que la concepción del paisaje implica así una posición unificadora frente a la dicotomía moderna naturaleza/cultura –común en el pensamiento científico dominante– que dificulta cualquier comprensión ecológica y social, del ayer, del hoy y del futuro.

Históricamente el ser humano –de forma individual o colectiva– ha estado en cotidiana interacción con sus paisajes de manera inextricable. Esta profunda relación se hace patente como explican Urquijo y Barrera (2009: 231) en las adaptaciones culturales con las que los seres humanos modifican ética y estéticamente sus naturalezas, acorde con sus muy particulares condiciones espacio-temporales y de acuerdo con sus contextos. Por ello, cualquier estudio del paisaje es sólo parcialmente comprensible sin su historia social, ya que mediante su historicidad accedemos a la identificación de las recreaciones, continuidades o rupturas de las lógicas en la permanente transformación del medio, pues las formas

paisajísticas son definidas en diferentes momentos históricos, aunque coexistentes en el momento actual. Así la historia del paisaje nos permite conocer cómo las sociedades humanas han visto e interpretado el espacio inmediato, cómo lo han transformado y cómo han establecido vínculos con él.

En este sentido, Urquijo y Barrera (2009: 232-233), señalan una serie de características generales del paisaje. En primer lugar, como *producto intelectual y material* de un grupo social, el paisaje forma parte de una cosmovisión completa que se inserta en un proceso de larga duración; de hecho, el paisaje es una manera localizada y aterrizada de una cosmovisión que guía el comportamiento humano. La cosmovisión, por su parte, es entendida como un conjunto articulado de sistemas ideológicos vinculados entre sí de manera relativamente congruente, con el que una sociedad pretende aprehender el universo. Asimismo, el paisaje es también una *unidad física* de elementos tangibles, visibles, olientes, audibles y degustables, que puede tener uno o varios significados simbólicos o lecturas subjetivas de fuerte raigambre estética y ética para la población que lo habita. Y finalmente, el paisaje posee una *escala humana*; es decir, sus distancias pueden ser recorridas a pie y su nivel de análisis se ubica en lo inmediato a la percepción sensorial.

3.4.2. El Altepetl.

En este intento de comprender el concepto y práctica de territorialidad indígena, es necesario recurrir al concepto paisaje en relación a las raíces precoloniales de las sociedades rurales modernas de nuestro país; esto es, el uso prehispánico de los “recursos naturales” y la organización social relacionada con la tenencia de la tierra. En otras palabras, es necesario recurrir a las formas prehispánicas de apropiación de la naturaleza, ya que, en gran medida éstas persisten hasta nuestros días; si bien no de forma intacta y con muchas discontinuidades, si han sobrevivido muchos de sus rasgos característicos.

Al respecto Jorge Larson y José Sarukhán (2003: 9) refieren que los sistemas actuales de tenencia de la tierra en México aún reflejan atributos de organización existentes en tiempos precoloniales, sin embargo no puede asumirse una conexión directa y unívoca entre ambos, ya que muestran diferencias significativas y discontinuidades en aspectos esenciales entre las comunidades precoloniales y las

comunidades campesinas e indígenas de hoy. Señalan, además, que la diferencia principal es que en las primeras los vínculos sociales y las entidades políticas se basaban en el principio de asociación o identificación personal que es intrínseco al concepto de *dominio eminente*,³⁷ más que en la asociación territorial.

Altepetl fue el término utilizado por los hablantes del náhuatl antes del dominio español para denotar sus unidades básicas de organización comunitaria. Urquijo y Barrera (2009: 237), explican que en el México prehispánico, el establecimiento de poblados era el resultado de una meditada selección del sitio, posterior a una profunda observación del comportamiento ambiental, lo que implicaba asegurar la estabilidad de laderas y de fuentes de abastecimiento de agua. En concreto las sociedades nahuas del centro de México recurrieron así a formas específicas del paisaje que además de ser funcionales respondían a criterios estéticos y cosmogónicos. La fisiografía más común del periodo Posclásico tardío —entre el año 1200 y 1521—, consistía en una especie de herradura o circunvalación formada por cerros, en cuyas faldas se localizaban los asentamientos; que en términos simbólicos da la idea de una “olla” protectora, que recordaba el útero de la Madre Tierra. Funcionalmente la fisiografía de este paisaje servía para la captación de agua, además de constituir un abrigo montañoso protector de vientos, heladas, inundaciones e incursiones enemigas. Asimismo, este tipo de paisaje, tipificado como rinconada o *xomulli*, en náhuatl, ofrecía un horizonte montañoso que permitía fijar referentes astronómicos para la determinación del calendario agrícola, climático y religioso (Fernández y García, 2006: 63).

El altepetl (literalmente del náhuatl, *átl*- agua, *tepetl*-fortaleza, defensa, cerro “cerro lleno de agua”), es un simbolismo del medio físico, en el cuál se recalca su expresión de territorialidad, constituyendo el concepto central de la organización política prehispánica, como unidades básicas de organización comunitaria. Primordialmente lo que expresa este concepto es cómo el asentamiento poblacional prehispánico estaba indefectiblemente ligado al paisaje circundante. Estrictamente el término deriva de las raíces *yn atl*, *yn tepetl* (“agua, montaña”; “monte lleno de agua”), lo que revela la importancia del

³⁷ El *dominio eminente* define el alcance de los vínculos reconocidos y legítimos de cualquier asociación humana, especialmente en el ámbito aceptado de la autoridad que emana de tal asociación, como puede ser la aplicación de funciones administrativas y de justicia. Este dominio eminente implicaba la capacidad de decidir la asignación de tierra a quien no la poseía; de regular su uso, el del agua así como de otros recursos para proteger el interés de la comunidad y ejercer poder administrativo y legal sobre los miembros del altepetl.” (Larson y Sarukhán, 2003: 10)

medio —el contexto— para la sociedad que se agrupaba en estas unidades de organización. El *altepetl* no sólo implicaba aspectos urbanísticos o sociopolíticos, sino también de índole estética, simbólica, ecológica y geográfica. Se trata de un concepto que remarca los valores simbólicos de la naturaleza, sobre todo aquellos indispensables a la supervivencia y las relaciones humanas. En sí, el propio metónimo ‘*altepetl*’, ‘agua-montaña’, evoca una gama amplia de metáforas que aportaban, y todavía aportan, significados y razón de ser de la vida de una comunidad mesoamericana; de hecho los topónimos que figuran en las tradiciones históricas mesoamericanas son nombres de *altepetl* (Fernández y García, 2006: 15, 67). Para la selección del lugar, las formas del relieve (fisiografía) no sólo se configuraron como asiento específico de los *altepeme* —plural de *altepetl*—, sino también como una evocación de aquellos sitios provistos de memoria y sacralidad. En la selección del lugar de fundación, los pueblos mesoamericanos fueron unos estudiosos de su contexto, por lo que el nombre de cada localidad describía con frecuencia algún rasgo del paisaje, ya sea de su flora, fauna, hidrografía u orografía. De esta manera, los valores estéticos y funcionales asignados al paisaje quedaron grabados en la toponimia que hoy perdura (Urquijo y Barrera, 2009: 237).

El *altepetl* era el territorio del grupo localizado en una región; y los *altepeme* eran de diferente tamaño y complejidad política, y tanto podían ser unidades locales como señoríos, pero siempre se trataba de entidades autónomas cuyo emblema toponímico era cerro-agua, su glifo una montaña con una barra en la base, que era el glifo del agua, y que denota fertilidad y orígenes sagrados (Barabas, 2004).

Pero no debe olvidarse que en Mesoamérica había otras perspectivas y terminologías además de la náhuatl. En otras latitudes y otros pueblos, se encuentran términos equivalentes al de *altepetl*, que indican una concepción paisajística de índole estética, geográfica, histórica y simbólica equiparable en todo el mundo mesoamericano. Es el caso del *yucunduta* mixteco, el *chuchu tsipi* totonaco o el *an dehe nttoehe* otomí, cuya traducción literal en dichos casos es “agua-cerro. Abundan otras palabras que, si bien no son traducciones exactas, en ellas subyace la imagen del paisaje; por ejemplo el *ndaatyuaa* amuzgo; el *batabil* en las mayas, “cacicazgo, señorío”, el *nass* mixe-zoque, “tierra o suelo” o el *teklum chol*, “árbol, tierra”, el huasteco *tsaabal* “suelo, tierra”, entre otras. Estos términos no son exactamente

similares en sus formas de organizarse y legitimarse, no obstante, si son equiparables las nociones territoriales y paisajísticas en todo el mundo mesoamericano. De modo que a la territorialidad del pueblo subyace la imagen de paisaje (Fernández y García, 2006: 14; Urquijo y Barrera, 2009). Por otro lado, el paisaje no puede reducirse a una mera adición de elementos geográficos dispersos; sino que más bien constituye una unidad geográfica holística, definida mediante un proceso homeostático de sus componentes biofísicos y socioculturales. De modo que la reconsideración de la mirada monista que sustentan algunas sociedades no-occidentales, puede alejarnos de esa falsa dicotomía procurada por el pensamiento moderno-hegemónico. Como señalan Urquijo y Barrera, en esa misma deconstrucción respecto al mismo mundo en que vivimos y padecemos, el concepto paisaje puede resultar iluminador, no sólo para quien lo estudia sino, y fundamentalmente, para quien lo padece.

Como unidad monista territorializada, el paisaje requiere ser visualizado bajo la óptica de quien lo produce y reproduce, lo innova, lo sueña o imagina, lo goza y lo sufre —los locales —, y de quienes lo estudian o interpretan desde afuera o de aquellos que intentan dominarlo sin constituir parte de él. El paisaje es, finalmente, un palimpsesto por demás interesante, que muestra la intervención cultural de distintas colectividades humanas en el devenir; la imposición y superposición de valoraciones éticas y connotaciones estéticas en el medio (Urquijo y Barrera, 2009: 246).

Por su parte Larson y Sarukhán (2003: 9) sugieren, siguiendo las conclusiones de Bernardo García Martínez, que los espacios políticos o sociales precoloniales estaban delimitados por la presencia o ausencia de individuos o grupos vinculados socialmente (por ejemplo, comercio o gobierno) y no por la delimitación territorial del área. De lo que se podría desprender que la asociación territorial fue —por así decirlo— impuesta hasta la llegada de los españoles durante el periodo colonial, aunque la asociación personal, derivada de los vínculos familiares, políticos y culturales se mantuvo. Sin embargo se cuenta con poca información sobre las formas en que las sociedades precoloniales organizaban la utilización de los recursos naturales. En cambio, Alicia Barabas afirma que si bien algunos estudiosos del tema indican que los lazos asociativos del altepetl no eran territoriales — Bernardo García Martínez—, en los códices se ve la existencia de una noción de territorio que marca fronteras con cerros y orientaciones cardinales.

No sabemos con certeza cuál era la territorialidad del altepetl como señorío, es decir, como unidad político-territorial amplia y compleja, pero sus fronteras eran probablemente difusas por ser ámbitos interétnicos y cambiantes, ya que se modificaban por la fundación de nuevos parajes locales, en razón de conflictos o segmentación de linajes. Quizá algunos pueblos se unieran a un Señor por pertenencia a un linaje, por alianzas matrimoniales entre los linajes y los señores de distintos señoríos o por causa de guerra. Los límites entre señoríos serían inestables, y difusos en las áreas interétnicas [...]. Tampoco conocemos cuál era la relación entre el señorío y el etnoterritorio –en tanto territorio de un grupo etnolingüístico–, pero en regiones extensas, por ejemplo la Mixteca y otras, los señoríos que integraban el grupo etnolingüístico eran numerosos. Es posible que las nociones etnoterritoriales estuvieran ligadas, como muestra Jansen, con los límites espaciales del señorío, aunque no es improbable que existieran también nociones más amplias, espacialmente correspondientes con el grupo etnolingüístico, dadas también de acuerdo con las orientaciones cardinales y los cerros emblemáticos (Barabas, 2004: 108).

Asimismo, en la Mesoamérica de matriz náhuatl cada institución o rango social poseía la tierra en distintas formas; se sabe que la tenencia de la tierra no era ni comunal ni privada, sino que era asignada. Esto significa que los sistemas de tenencia de la tierra estaban definidos por decisiones políticas y administrativas, asociaciones personales e identidades. Aunque podía heredarse el derecho, para ejercerlo era necesaria la voluntad de una autoridad superior y el cumplimiento de obligaciones relacionadas con la posesión de la tierra. De modo se puede afirmar que los “territorios” estaban organizados entorno a los altepetl, que constituían una unidad con base territorial pero no restringida a ella, ya que también, éste, se construía sobre una relación personal, social o política. Larson y Sarukhán (2003: 9) sostienen que más que un sistema de propiedad de la tierra, el altepetl constituía una unidad de derechos jurisdiccionales o *dominio eminente*, que podía ir más allá de los límites geográficos de un grupo de posesiones de tierra. Por ejemplo el comercio de productos específicos era uno de los privilegios que un altepetl podía ejercer como parte de su *dominio eminente*, concepto este último, claramente relacionado con la jurisdicción; característica fundamental de cualquier colectividad políticamente organizada.

En síntesis podemos decir que en este sentido el *dominio eminente* puede definir el alcance de los vínculos reconocidos y legítimos de cualquier asociación humana, especialmente en el ámbito aceptado de la autoridad que emana de tal asociación, como puede ser la aplicación de funciones administrativas y de justicia. Este *dominio eminente* implicaba la capacidad de decidir la asignación de tierra a quien no la poseía; de regular su uso, el del agua, así como de otros recursos para proteger el interés de la comunidad –los bienes comunes– y ejercer poder administrativo y legal sobre los miembros del altepetl. De lo que se desprende que, si bien como hemos visto, algunos estudiosos indican que los lazos asociativos del altepetl no eran territoriales, si existen datos para afirmar la existencia de una noción de territorio y su importancia para la vida comunitaria de los pueblos indígenas prehispánicos.

3.4.3. La conquista como empresa civilizadora: Colonialidad y fragmentación del altepetl.

Con la conquista y la posterior empresa colonizadora, los conquistadores hispanos trajeron consigo e impusieron todo un bagaje cultural donde se encontraban las nociones referentes a su comprensión de lo que es una comunidad políticamente organizada; “la idea que portaban los españoles implicados en el proceso de asimilación de las tierras americanas hacía especial énfasis en el concepto aristotélico de la ciudad como *locus* de la civilización” (Fernández y García, 2006: 131). De modo que para los españoles “civilizar” implicaba ciudadanizar a los indios: urbanizarlos. En síntesis, conminarlos a vivir en policía.³⁸

³⁸ El vocablo *policía* hace alusión a ese conjunto de conceptos que refieren la existencia de una comunidad organizada en un concejo, tales como *política, república, cosa pública, pueblo y ciudad*. Sin embargo, en la tradición literaria medieval de los reinos cristianos peninsulares, tal comunidad fue por definición no solamente política, sino también cristiana. El ayuntamiento de un pueblo en concejo o república, fue una modalidad de organización política que impulsaron los propios reyes y la iglesia como una forma de agrupar y defender la cristiandad. [...] El término policía hizo referencia al orden que debían guardar los ciudadanos como miembros de un república y de una comunidad cristiana (Fernández y García, 2006: 118 y 119). Asimismo John Sullivan refiere que en el siglo XVI el concepto de “policía humana” se encuentra en un proceso de ampliación de contenidos. Como hemos visto siguiendo a Fernández Crishtlieb y García Zambrano, el concepto “policía” se refiere al conjunto de conceptos que refieren la existencia de una comunidad organizada en concejo, tales como *política, república, cosa pública, pueblo y ciudad*; es decir que se refiere “al buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno”; sin embargo –según Sullivan– este concepto en el siglo XVI empieza a asociarse a las costumbres. Esto se debe a la nueva orientación del estado europeo, que consiste en la ampliación de su jurisdicción a incluir todos los aspectos de la actividad social. Esta nueva forma de comprender la policía “que enfoca las costumbres de la vida está ampliamente desarrollada en los documentos coloniales. Incluye la reglamentación de costumbres, tales como no dormir en el suelo, andar vestido, no dejar a la mujer, no practicar el adulterio, no participar en juegos de azar sin permiso, no enajenar los bienes propios si no es por limosna o por acto de convite, la imposición de instituciones, tales como la monogamia y la familia nuclear. Según Sullivan este giro en el sentido del término “policía” hacia el campo de las costumbres y las conductas cotidianas corresponde al momento de desarrollo de las sociedades capitalistas cuando inicia la aplicación de las tecnologías de disciplina: quizás en este momento, el significado de la palabra “policía” es precisamente “disciplina” en el sentido foucaultiano (Sullivan, 1996 :39)

[...] la policía se materializó de dos maneras: la primera consistió en constituir un cuerpo documental formado de reglamentos, ordenanzas y disposiciones legales que daban cuenta del concepto y de cómo debía aplicarse; la segunda estuvo dada por la arquitectura y el ordenamiento plasmados en el territorio: nos referimos a la edificación de los núcleos urbanos que serían el centro de los pueblos y ciudades y a la reasignación de las tierras de labor para los indios (y españoles). Estas disposiciones legales y estos pueblos construidos *ex profeso* servirían, si se permite la expresión de molde a la población en proceso de civilización (Fernández y García, 2006: 120).

Estas nuevas concepciones respecto a la territorialidad chocaban con las ancestrales concepciones prehispánicas y su forma de producir y organizar el espacio. El etnocentrismo cultural europeo, alimentado por el afán colonizador se interpuso en la comprensión de la profundidad del concepto del asentamiento nativo mesoamericano, ya que los españoles diferenciaban conceptual y físicamente el asentamiento densamente poblado y geoméricamente organizado de los pequeños asentamientos dispersos y acomodados orgánicamente sobre el territorio circundante. Para los invasores hispanos el primero correspondía a lo urbano (*urbs* o *civitas*) y el segundo a lo rural lo rústico (*rusticitas*). En cambio las distintas sociedades prehispánicas parecen haber concebido el núcleo urbano solo como eso, el centro de una ciudad, la cual integraba la porción que los europeos llamaron rústica o rural, es decir que la ciudad mesoamericana integraba dentro de sí tanto lo urbano como lo rústico; como naturaleza y cultura entreverada. Otra diferencia fundamental es que mientras los pueblos originarios percibían sus espacios agrícolas y elementos geográficos como una expresión del mismo concepto sacro de ciudad (altepetl), en cambio la visión europea contemplaba dichos ámbitos como predios de explotación al servicio de la urbe (Fernández y García, 2006: 32).

Ahora bien, como hemos visto, el altepetl constituyó la base de la organización política prehispánica; unidades de organización comunitaria, que no sólo implicaban aspectos urbanísticos y sociopolíticos, sino también de índole estética, simbólica, ecológica y geográfica, al tratarse de un concepto que hace hincapié en los valores simbólicos de la naturaleza, sobre todo aquellos necesarios para la reproducción

de la vida y las relaciones humanas. Esta noción territorial no implicaba una porción de tierra y una jurisdicción con límites infranqueables –como se entiende en occidente–, sino que era una concepción mucho más porosa, ya que sus linderos, en ocasiones, podían entrecruzarse con otras soberanías. Como dicen Larson y Sarukhán (2003), no se trataba de un sistema de propiedad de la tierra, sino más bien una unidad de derechos jurisdiccionales o de *dominio eminente* que podía ir más allá de los límites geográficos de un grupo de posesiones de tierra. Se trataba propiamente de una forma de control político y jurisdiccional de la territorialidad; un control social, económico y espiritual del territorio.

De gran relevancia es que las comunidades bajo el altepetl tenían a la tierra no cultivada como parte de su patrimonio. A inicios de la Colonia las comunidades consideraban ilegales las incursiones de los españoles para robarles madera y leña: dañaba su patrimonio. Los invasores consideraban los bosques como tierras ociosas o fuentes mineras de madera, mientras que las poblaciones locales las valoraban como “recursos naturales”, que debían ser manejadas cuidadosamente para obtener una gran diversidad de bienes. Los sobrevivientes al colapso demográfico pertenecen a culturas de resistencia rural en tiempos profundos. En contraste, los poderes urbanos centralizados que sucumbieron dependían de considerables insumos de capital natural tributados o impuestos, materias primas y servicios ambientales. El dominio jurisdiccional y eminente característico del altepetl no tuvo efecto sobre los españoles aun cuando estos vivían en territorios indígenas. Gozaban, por lo tanto, de una condición de extraterritorialidad o ausencia de jurisdicción que les permitió disponer de las tierras arboladas y de sus recursos. Con la Conquista comenzó un proceso acelerado de cambio en el altepetl. En su intento por controlar todo, la Corona española confiscó los derechos de dominio eminente del altepetl reduciéndolos a la extensión geográfica de ciertas tierras: perdieron su capacidad de recolectar impuestos, reclamar deberes religiosos, administrar justicia y comercializar sus productos (Larson y Sarukhán, 2003: 10,11).

De ordinario se ha traducido altepetl como asentamiento, poblado, ciudad, estado, nación; lo que es una simplificación y empobrecimiento del concepto. Lo que sucedió es que los españoles sustituyeron el concepto altepetl, por otro que les pareció más ajustado al contexto jurídico colonial, a saber, el de *pueblo de indios*, lo que provocó su simplificación a “localidad”, “poblado”. Sin embargo, esta

traducción no sólo implicó un empobrecimiento del término, sino que, en el fondo consistió en un dispositivo encaminado a desarraigar a los indios de sus lugares y sus significaciones simbólicas, para así desarticular el complejo tejido sociocultural manifiesto en el altepetl y su dominio eminente, mediante la imposición de una nueva política espacial. Esto se realizó mediante un férreo mecanismo de control; el “pueblo” fue el instrumento para la imposición del régimen de vida que convino al colonizador. Así, con la conquista y la colonización europea se inicia un largo proceso de desestructuración del altepetl, mediante el uso de prácticas biopolíticas de normalización y control de las poblaciones; procesos de aculturación, dominación, ocultamiento y negación de las múltiples identidades de los pueblos americanos y sus concepciones en torno a la territorialidad.

La reducción de los indios a poblados tuvo como consecuencia la concentración de la población indígena en núcleos urbanizados, dejando amplias tierras a merced de los colonos españoles. A su vez las reducciones tenían entre sus finalidades ejercer control y sacarlos de sus lugares para impedir la continuación de sus asociaciones rituales con los paisajes sagrados, y así reorientar su religiosidad hacia la iglesia o convento. Ésta tecnología disciplinaria buscaba concentrar la población indígena, municipalizar el territorio y jerarquizar los asentamientos, en base al perjuicio colonial de que los indios no eran capaces de gobernarse por sí mismos y tenían que aprender de los españoles. De esta manera los conquistadores españoles pretendían civilizar y evangelizar en una sola empresa (Fernández y García, 2006: 144).

En la Nueva España hubo dos grandes ciclos de congregación: uno a fines de la sexta década del siglo XVI, y otro durante las primeras décadas del siglo XVII. El primer ciclo parece haber alterado sustancialmente la organización espacial de las comunidades nahuas. Más bien consistía en imponer superficialmente la organización municipal hispánica al altepetl, designando al asentamiento más grande como “cabecera” municipal, definiendo sus límites espaciales y los de los asentamientos menores del mismo altepetl, los cuales ahora se convertían en “sujetos”. Quizás donde algunos asentamientos habían estado en cerros con fines defensivos, fueron cambiados a tierra plana. Quizás algunos asentamientos ya existentes fueron reorganizados

internamente, con la construcción de una plaza central con su iglesia y edificios gubernamentales y un sistema de calles organizadas en forma de plano cartesiano cuadrangular (<biblio>).

Así las congregaciones de indios alteraron significativamente las bases económicas de las sociedades prehispánicas, se destruyeron muchas formas de relación social y política, además de diluir nexos de parentesco, relaciones étnicas, afinidades culturales, idiomáticas y religiosas para construir un amplio conglomerado indiferenciado, controlado, vigilado y dirigido por el grupo dominador (Fernández y García, 2006: 144). Asimismo, la concentración de la población indígena en espacios definidos mediante la congregación permitió la extensión eficiente del Imperio español a través de la actividad de pocos agentes ya desde el siglo XVI. Estos estaban encargados del control político y la hispanización de la población colonizada; lo que permitió también la recolección de información estratégica, de la cual dependían también las prácticas de disciplina y vigilancia. De modo que la congregación según John Sullivan (1996: 48) constituyó el primer paso para la construcción de sujetos coloniales.

Las investigaciones de Foucault sugieren que la aplicación de las técnicas de disciplina en las sociedades europeas no empezó hasta principios del siglo XVII; sin embargo, si consideramos que las congregaciones americanas son precisamente mecanismos de distribución de cuerpos a distintos lugares y funciones con el propósito de producir sujetos obedientes, tendríamos que afirmar que la aplicación de las técnicas disciplinarias del capitalismo empiezan con los proyectos de congregación de las comunidades indígenas americanas antes de terminar la primera mitad del siglo XVI (Sullivan, 1996, 36)

Fue de esta manera que sobre los antiguos altepemes (señoríos), en la segunda mitad del siglo XVI, se fueron conformando las repúblicas de indios, lo cual significó una ruptura en las nociones de territorialidad, con la instauración de un sistema de asociación territorial que marcaba jurisdicciones y creaba pueblos a partir de los procesos de congregación territorial en los siglos XVI y XVII. Estas nuevas unidades político-territoriales –las repúblicas de indios– quedaron bajo la jurisdicción de los corregimientos, y se les impuso una forma de organización, que fue el municipio castellano con su cabildo de autoridades (Barabas, 2004). De modo que el *pueblo de indios* fue, así, el mejor instrumento

de control, sujeción y dominio al servicio de la Corona española, más aún que la encomienda o cualquier otro régimen político, laboral y económico; al tiempo que el pueblo de indios fue expuesto como una empresa civilizadora y evangelizadora, también sirvió como modelo de producción económica y recopilación tributaria (Fernández y García, 2006: 161).

Es importante recordar que durante el periodo colonial, el Derecho hispánico en Indias distinguió dos modos distintos de tenencia de la tierra. Por un lado, la de los españoles y por otro, la de los pueblos originarios. La primera era una propiedad privada originada por: a) *Repartos de tierra* que se hicieron entre los conquistadores y que los reyes confirmaron; no por simple donación sino como pago o remuneración; b) Las *mercedes reales*, que consistían en donaciones para estimular la colonización; c) La *derivada de las mercedes* para fundar pueblos españoles. En cuanto la segunda, la propiedad de los indígenas respecto de la tierra fue comunitaria. Estaba compuesta por: a) El *Fundo Legal*, destinado por su origen para que sobre él se levantaran los hogares y los edificios propios de la comunidad indígena, no podía ser enajenado y correspondía al pueblo y no a las personas en particular; b) Los *ejidos* que consistían en campos que estaban a la salida de los pueblos, que no podían ser plantados ni labrados con el fin de que pastara el ganado de los miembros de la comunidad. c) Los *propios*, que consistían, desde antes del derecho hispano pero reconocidos por éste, en parcelas cuyos productos se destinaban a cubrir determinados gastos públicos; d) Las *Tierras de Repartimiento*; éstas las componían las tierras que tenían las comunidades antes de su sometimiento y aquéllas que les fueron otorgadas al ser reducidas; se respetó la manera de distribuir esta tierra entre los miembros de la comunidad, las cuales eran dadas en usufructo a las familias con obligación de utilizarlas siempre (De la Torre, 1984: 52).

Como se ve, el Derecho hispano en Indias se caracterizó por conservar y proteger la socialidad comunitaria propia de los pueblos indios,³⁹ además de proteger las propiedades preexistentes, la

³⁹ Es importante hacer hincapié en protección del Derecho Indiano a los pueblos indios. Sin embargo, es cierto que pesar de las instrucciones que tenían como función procurar el cuidado de los indios y sus propiedades, los resultados fueron muchas veces desastrosos ante el incumplimiento de la Corona y las autoridades virreinales fueron realizados en contravención de la legalidad vigente. Esto es importante pues la instancia jurídica produce un cúmulo de ideología que predispone las mentes de aquellos que apelan a esa legalidad, de tal manera que por muy poco eficaz que fuera está en la mente tanto del español y el indio. Pero no solo por lo anterior, ya que muchos de los títulos virreinales de los pueblos indios fueron posteriormente reconocidos con el triunfo de la revolución de 1910-1917.

libertad y la autonomía de los grupos indígenas en razón de su diferencia cultural. Se trataba de un derecho que trataba desigual a los desiguales (De la Torre, [1984] 2003: 68-77); lo cierto es que, no obstante el reconocimiento y protección de la propiedad comunal indígena en el orden jurídico colonial, ya desde ésta época existe un gran contraste respecto a la propiedad de los españoles en relación a la de los pueblos indios. Contraste que poco a poco va aumentando al extenderse la propiedad de los latifundistas hispanos –civiles y eclesiásticos– a costa de las “propiedades” de los naturales. Esto debido al constante despojo y violación del orden jurídico vigente, pero también, y de manera crucial, a la imposición de nuevas concepciones espaciales; la progresiva implantación de nociones occidentales de territorialidad y que trajeron como consecuencia la pérdida de su dominio eminente.

[...] hacer mapas de las tierras de los pueblos y marcar sus fronteras con cruces mojoneras, fueron cambiando las formas indígenas de pensar el territorio. Estas transformaciones contribuyeron a la progresiva fragmentación de los Pueblos indígenas y de las áreas que antes ocupaban. Una grave consecuencia del largo y complejo proceso de desmenuzamiento de los etnoterritorios es que los indígenas fueron perdiendo memoria de ellos y encapsulando gradualmente las nociones de Pueblo y territorio étnico en los niveles comunitarios y agrarios. La Colonia dio comienzo a una política fragmentadora de las unidades político-territoriales prehispánicas que los españoles trataron de imponer sobre los señoríos o *altepeme*, que suelen homologarse con estados étnicos (Barabas, 2004: 108).

Por esto, Larson y Sarukhán (2003: 10) refieren que a inicios del periodo colonial los pueblos consideraban ilegales las incursiones de los españoles en su territorio inmemorial, para robarles madera y leña, dañando sus bienes comunes. En cambio los invasores consideraban los bosques como tierras ociosas o fuentes mineras y de madera, mientras que pueblos indios las valoraban como bienes comunes –o “recursos naturales”–, sujetos a su control y que debían ser manejados cuidadosamente para obtener una gran diversidad de bienes.

Por su parte, Enrique Florescano (1986: 48) apunta –siguiendo al historiador del derecho Silvio Zavala– que se ha demostrado que la encomienda no daba derechos sobre la tierra. Todos los terrenos que poseyeron los encomenderos tuvieron como origen las mercedes otorgadas por los virreyes, las

compras más o menos ilegales a los indios, o las composiciones con Su Majestad; esto es, títulos diferentes de la encomienda propiamente dicha. Sin embargo, es un hecho que numerosos encomenderos lograron apoderarse de las tierras en los lugares de su encomienda y sobre ellas establecieron sus haciendas, empresas y granjerías. A su vez el mismo Florescano señala que mucho más importante como acaparador de tierras, y mucho más duradero, fue el grupo de los funcionarios que de 1531 en adelante se extendió por toda la Nueva España, a pesar de que se les prohibió formalmente cualquier granjería de ganado mayor o menor, estancias, labores o minas, empresas comerciales y negocios, en compañía o indirectamente a través de sus hijos. Sin embargo su capital económico, su influencia política y su codicia los llevaron a violar constantemente estas disposiciones. Posteriormente a los encomenderos y funcionarios –quienes son considerados como los primeros acaparadores de tierra– surgieron otros grandes acumuladores de tierras: los grandes capitanes, mineros, ganaderos que no solo crearon grandes latifundios, sino que muchos de ellos lograron vincularlo a su nombre constituyendo grandes mayorazgos. Del mismo modo la Iglesia, gracias a su influencia y poder logro hacerse también de grandes extensiones territoriales, a lo largo y ancho de la Nueva España (Florescano, 1986: 48).

Este desmedido acaparamiento de propiedades agrarias por un reducido grupo de privilegiados puso las bases del profundo problema agrario que se ha vivido en México desde dicha época hasta nuestros días, ya que la legislación proteccionista fue en la mayoría de los casos letra muerta. Por lo anterior es evidente que ya desde la dominación española contrasta la gran propiedad de los españoles con respecto a la propiedad de los pueblos indios, que era mucho más pequeña; además del trato deshumanizante del que fueron objeto, por parte de los encomenderos. Es importante señalar que este contraste respecto a la propiedad de la tierra no se limitó –como hemos visto– a una cuestión de cantidad de tierra acumulada, sino a también a la racionalidad y la forma de entender la misma y su función social.

En la mentalidad indígena no existió el concepto de propiedad individual. La tierra pertenecía a la comunidad; el individuo solo tenía un derecho de usufructo sobre ella si cumplía con los deberes y obligaciones que le imponía la comunidad. Y aún

en este caso, el concepto de usufructo se reducía a disponer de la extensión de tierra necesaria para la subsistencia y el pago de los tributos individuales y comunales. Por ello la aparición y desarrollo del latifundismo, la concentración en una persona o familia de enormes extensiones de tierra de las que solo una parte pequeña se cultivaba, fue para los indios algo inexplicable y esencialmente injusto. [...] Nada quedó a salvo, todo fue violentado, alterado y sometido a un proceso de desvalorización constante. Pero quizá la violencia que más afectó a los indios fue la que se hizo sentir sobre sus tierras de comunidad, porque éstas eran el cemento que debía cohesión y orden a toda la vida indígena. Sin las tierras de comunidad no se puede siquiera imaginar la célula básica de la sociedad indígena, el pueblo de indios (Florescano, 1986: 119).

Así, poco a poco, la gran propiedad de los latifundistas hispanos se fue extendiendo a costa de la devastación de las comunidades indias. Durante los tres siglos de dominación española se dio una persistente lucha de los pueblos indios por conservar su propiedad comunal, ante el constante despojo —antijurídico— realizado por los españoles. La tierra era el fundamento de los *pueblos de indios*, base de convivencia, comunidad, e identidad, y la lucha por conservarla constituyó un factor determinante de su cohesión social como pueblos. Aquellos que pudieron conservar la tierra fueron capaces de mantener su integridad como pueblos, su cohesión social y muchas de sus tradiciones y costumbres. En cambio los pueblos que perdieron sus tierras se desintegraron rápidamente y sus componentes fueron absorbidos por la hacienda o la ciudad en su noción europea, dejando de ser indios. “De ahí que esa lucha tenaz e insobornable que protagonizaron los indios en cada día de los tres siglos del régimen colonial, más que una lucha por la tierra, debía considerarse como una batalla por la supervivencia” (Florescano, 1986: 120).

No obstante es importante mencionar, como dice Sullivan (1996: 54), que los españoles no impusieron las estructuras de su sociedad sobre un “tabula rasa” en América. Se puede decir que la estructuración espacial colonizadora estuvo definida por las estructuras espaciales preexistentes de los colonizados, lo que permitió un espacio de lucha y negociación en toda la etapa de construcción de sujetos, donde los pueblos indios entablaron una férrea defensa de sus intereses. Esto permitió que los pueblos indios fueran capaces de reeditar sus antiguas creencias y formas de organización en relación con sus

territorios y paisajes. De modo que la hispanización no fue completa, sino que se lograron preservar estructuras tradicionales de la territorialidad prehispánica. Como lo explican Marcelo Ramírez Ruiz, y Federico Fernández Christlieb

A pesar de los esfuerzos imperiales, los indios no fueron conformados como un conjunto indiferenciado de súbditos. Tampoco asumieron mecánicamente la policía que se les quiso imponer. Las sociedades indígenas reeditaron sus antiguas creencias, tanto en ciclo ritual católico como en los territorios y paisajes de sus pueblos: la dimensión espacial de su antiguo altepeltl fue desplegada tanto en la nueva traza como dentro del fundo legal, dando con ello a un profundo proceso de negociación que a la larga dejaría bien librados a muchos de los rasgos más característicos de la territorialidad prehispánica (Fernández y García, 2006: 161).

Es importante recordar, sin perjuicio de volver al tema más adelante, que para entender este proceso de despojo y negociación conflictivo en torno a la tenencia de la tierra y la forma de comprenderla, es necesario acudir a la violencia fundacional de la colonialidad; es decir a la conquista e imposición de una estructura de poder sustentada en la colonialidad del poder, el saber y el ser, cuyas consecuencias políticas, sociales, económicas y epistemológicas aún padecemos. En este sentido el sociólogo peruano Aníbal Quijano (Lander, 2000) ha mostrado cómo la modernidad (capitalista) se basa en un proceso de violencia (acumulación originaria de capital) y la clasificación de las poblaciones del mundo bajo la idea moderna de raza. De modo que la colonialidad del poder moderno se ejerció y se ejerce a través de las formas de clasificación de los grupos por medio de una división jerárquica de sus posiciones sociales en función de su color de piel, lo cual constituye el origen del racismo moderno. Asimismo se crearon en función de esta clasificación formas de control global del trabajo y su subordinación al engranaje de los procesos de acumulación de capital, posibles gracias a la conformación del circuito comercial del Atlántico a partir de los siglos XV y XVI. Esto tuvo implicaciones, no sólo en el ámbito del trabajo y clasificación social, sino que también tuvo consecuencias nefastas y profundas en el ámbito epistemológico y por supuesto político. De este modo se constituyó una relación desnivelada y brutal que los imperios coloniales establecieron con sus colonias, y que más allá de su violencia física,

implicó el sometimiento mediante la construcción de un entramado estructural y simbólico capaz de deteriorar la identidad de los pueblos originarios. “El entusiasmo con el que las élites locales abrazaron este ideal tres siglos después, terminó por instalar esta forma de relación violenta y por naturalizar el desprecio y la exclusión de todos aquellos alejados del centro de una modernidad “de aparador”” (Reguillo, 2011).

3.4.4. La independencia excluyente.

La concentración de la tierra en unas cuantas manos en perjuicio de la mayoría de los pobladores de la Nueva España (indios y castas), que no tiene un base sólida de sustentación aunado a las devastadoras y frecuentes crisis agrícolas (1785-86, 1796-97, 1801-1802, 1809-1810), desajusta y hace evidente las contradicciones de la estructura colonial, produciendo una gran masa de hombres hambrientos y desesperados. Así en septiembre de 1810 “cuando la crisis agrícola era más intensa, el cura Hidalgo lanzó en Dolores el grito que desato la esperanza en esa masa de miserables. No pronunció la palabra tierra, bastó para que denominara al opresor para que los indios de los pueblos y los sin tierra, los vagabundos y los peones de las haciendas, se unieran a él” (Florescano, 186: 120).

No obstante, a pesar de la incesante lucha por la tierra durante todo el periodo colonial, la revolución de independencia 1810-1821 dista mucho de ser una revolución agraria en sus resultados. Los criollos al mando de los ejércitos insurgentes consumaron la independencia sin modificar el orden social existente, lo cual en materia de tierra se traduce en que no habría restitución de las tierras despojadas a los indios, ni dotación para los sin tierra (indios y castas). A final de cuentas la revolución de independencia cambio las bases políticas pero no las sociales en el territorio que hoy llamamos México. De este modo, la masa de indios y demás castas que fueron a la guerra de independencia como carne de cañón con la esperanza de un cambio de las relaciones sociales de sometimiento y desigualdad, se vieron frustradas. La cuestión de la tierra nunca se planteó como la cuestión principal del levantamiento armado, sin embargo es un problema social de fondo que motiva a las masas de desposeídos a tomar las armas.

Esos indios y castas sin tierras, abatidos por tres siglos de servidumbre, fueron los que le dieron al movimiento insurgente su contenido popular, su fuerza y su carácter telúrico. Esa fuerza era algo que brotaba en efecto en de la tierra. Pero no paso más allá

de incendiar haciendas y descabezar gachupines porque sus dirigentes, los criollos, lo impidieron (Florescano, 1986: 154).

De este modo la consumación de la independencia no cambió el régimen de tenencia de la tierra ni las relaciones de explotación y despojo a las que estaban sometidos la mayoría de los ahora mexicanos. Como bien dice Gustavo Esteva (1980) –siguiendo a Eric Wolf– “México fue fruto de una invención desafortunada”; se constituyó como un Estado independiente sin haberse conformado previamente como nación; se le dio forma de Estado-Nación homogéneo cuando en la realidad a México no lo forma un pueblo, sino muchos con intereses y proyectos variados. El proyecto de nación del cual nació México no corresponde a la cultura, aspiraciones y esperanzas de los pueblos y personas que habrían de convertirse en ciudadanos mexicanos (las grandes masas de mestizos y mulatos pobres, pequeños agricultores y artesanos, indios y esclavos), sino más bien corresponde a la cultura y aspiraciones de las élites criollas instruidas, que ejercieron un fuerte rechazo hacia la pluralidad sociocultural en el proceso de estructuración nacional, y la puesta en marcha de un proceso de aculturación dirigido a incorporar al indio a la cultura nacional; y a través de ella a la civilización “universal”, es decir, occidental.

La Independencia marcó nuevas fronteras geográficas fijas que conllevaron soberanías distintas pero también fronteras ideológicas, mediante las que el Estado comenzó a edificar una identidad nacional simbólicamente emblemática, de la que la virgen de Guadalupe es símbolo religioso fundacional que legitima y sacraliza un espacio y un pueblo elegidos y así los separa simbólicamente de España [...]. Se trata de una etapa compleja, con frecuentes cambios en el sistema político-administrativo y territorial (Barabas, 2004: 109).

En este contexto es donde surge lo que han llamado “diferencia colonial”; bajo la idea, como dice Walter Mignolo (Lander, 2000: 79), de que “ciertas herencias coloniales pertenecen a Occidente, ciertas no”. En estas ideas que pertenecen a Occidente el componente indígena es ignorado –ocultado– de modo que la diferencia colonial se establece como un orden de desigualdades fácticas en los nacientes estados latinoamericanos –recién emancipados– donde se solapan las estructuras de clase con las

diferencias raciales y culturales jerarquizadas y naturalizadas por las élites criollas instruidas. De esta manera el pensamiento occidental –élites criollas– se configura como pensamiento abismal, creando jerarquizaciones y dualizaciones conformadas desde la mirada imperial eurocéntrica, autoerigiéndose ésta, como lugar de medida y de enunciación de los valores, conocimientos y estándares universales, y condenando a los pueblos indios –y demás castas– al ámbito de la barbarie. Como dice Alejandro Medici (2012:42, 43), “es el grado cero desde donde jerarquizar /organizar / medir el tiempo espacio del mundo”. Así mediante el pensamiento abismal occidental se inferiorizaron culturas, saberes, formas de comprensión del derecho y la dignidad humana, tradiciones y por tanto concepciones y formas de apropiación del espacio. Se dividió la realidad social en dos universos; división tal, que el otro lado de la línea –el no occidental– desaparece de la realidad, aparece como no existente.

La tensión típica de los procesos de modernidad que Sousa Santos ha construido a partir de la relación regulación y emancipación no juega al otro lado de la línea, es decir en la cara oscura de la modernidad que constituye la colonialidad: sólo se aplica a sociedades metropolitanas. Sería imposible aplicarla a los territorios coloniales. Allí, al otro lado de la línea de separación abismal, otra dicotomía fue aplicada: la que tiene que ver con el par apropiación/ violencia, pero esto sin comprometer la pretensión de universalidad. Justamente porque se invisibiliza la contemporaneidad, lo que sucede al otro lado de la línea es, en el mejor de los casos no contemporáneo, atrasado, salvaje, bárbaro, periférico pero sirve para ratificar lo moderno, como punto de llegada, contemporaneidad, modernidad y en fin, el lugar de medida y de enunciación de valores y estándares universales (Medici, 2012: 43)

Por su parte, Héctor Díaz Polanco afirma, en esta misma línea que durante el periodo de independencia, se concibió la cohesión étnica de las comunidades explotadas durante la Colonia como una herencia que debía desaparecer en el proceso de construcción nacional, pero sin tratar de anular cualquier relación que permitiera oprimir o explotar. De hecho se construyeron nuevas relaciones opresivas y

explotadoras, mediante la creación de un colonialismo interno⁴⁰ [diferencia colonial] en el proceso de construcción del nuevo Estado independiente. Más bien la pretensión fue negar la identidad básica de las etnias diferenciadas –ocultarlas–, ya que reconocer esta identidad diversa, habría implicado aceptar de algún modo una vida autónoma para los grupos étnicos y, sobre todo, respetar la base de sustentación de tales grupos: las tierras y demás recursos comunales, codiciados por igual vehemencia por conservadores y liberales (Díaz Polanco, 1991, 27).

Asimismo, Ethelia Ruiz Medrano (2012: 27 y 28) explica que una vez culminada de la época colonial, en pleno siglo XIX, los pueblos indios continuaron utilizando su enorme flexibilidad ideológica, en la que sus prácticas culturales tradicionales desempeñaban un importante papel. Lo hicieron en un ambiente complejo para ellos, ya que a raíz de la legislación de Cádiz y con los sucesivos gobiernos liberales y conservadores los pueblos perdieron la protección que la monarquía les había dado en cuanto a su personalidad jurídica. Ya no existía un juzgado especial para ellos, y de ahí en adelante debieron convivir con los demás grupos sin la protección “paternal” de la Corona española. El nuevo orden social proclama la aparente igualdad de derechos de los indios frente a los otros grupos, sin embargo la realidad era distinta y los pueblos tuvieron que aprender rápidamente las nuevas reglas del juego, ya que los sucesivos gobiernos, de diversas raigambres ideológicas coincidían en considerar a los indios como un lastre para la creación y consolidación de un Estado moderno.

⁴⁰ La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. Si, como afirmara Marx, “un país se enriquece a expensas de otro país” al igual que “una clase se enriquece a expensas de otra clase”, en muchos estados-nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno (Marx, 1963: 155, Tomo I). Tomado de Pablo González Casanova. “Colonialismo Interno. Una redefinición”. *Rebeldía* número 12. México, octubre de 2003. p. 52

3.4.5. Modernidad colonial: la legalidad de la injusticia.

Transcurridas tres décadas de vida independiente el problema agrario –inaugurado con la colonialidad– persiste, y lejos de resolverse se agrava mediante la imposición de un nuevo colonialismo ideológico. Se pasa del derecho indiano –un derecho que trata desigual a los desiguales– al derecho de matriz liberal –un derecho basado en la igualdad formal ante la ley–. Evidentemente este proceso no es inmediato, sino que, una vez consumada la independencia las corrientes liberales van ganando terreno a las conservadoras hasta imponerse ideológicamente en todos los ámbitos. Así el ascenso del liberalismo al poder, constituye otro momento básico para entender la propiedad agraria en México y los conflictos sociales de los que es producto. Al respecto Jesús Antonio de la Torre señala que:

[La] absorción del latifundio privado hecha sobre la propiedad comunal, durante la dominación española, se hizo en contravención a lo establecido por el Derecho Indiano que protegía las propiedades comunales de los pueblos; en este periodo el despojo es antijurídico. Pero a partir de la independencia, y más concretamente desde el triunfo del liberalismo, el despojo es jurídico, es decir de acuerdo a las normas del derecho positivo (De la Torre, 1984: 53)

La juridicidad moderna de corte liberal repercutió directamente no solamente sobre la tenencia de la tierra, sino también en la forma de concebir y apropiarse de la misma (De la Torre, 2003: 68). Como dice Bartolomé Clavero (1994: 21), no se trata simplemente de que un grupo humano decida privar del derecho a otro por la fuerza sin más, más bien, “es cosa ciertamente de hecho, pero de hecho jurídico, de este calado”; se trata de una nueva cultura jurídica cuya concepción encierra una exclusión de un parte de la humanidad respecto a unos principios que se predicán como universales y que realmente se tienen como tales. En realidad, como bien dice Héctor Díaz Polanco (2006: 25), “el universalismo liberal opera como un particularismo cuya peculiaridad radica precisamente en su pretensión de ser universal”; no obstante, hemos de poner especial atención a las repercusión de este particularismo ideológico y sus consecuencias para el derecho y políticas territoriales, esto es, sus consecuencias en la forma de comprender el Derecho y la apropiación y acceso a la tierra.

El pensador británico John Locke es sin duda de gran peso en este proceso histórico. Sus ideas influyen en la gestación del constitucionalismo, primero norteamericano, y posteriormente de los países latinoamericanos recientemente emancipados. En este sentido son importantes las premisas del pensamiento de Locke respecto a la posición indígena americana, ya que, aunque se trate de un autor británico, sus ideas estaban puestas en ultramar: en América. Cuando Locke dice “en el principio todo el mundo fue América”, está estableciendo un principio teórico, no histórico (Clavero, 1994: 22). En el pensamiento de Locke el territorio de América puede considerarse jurídicamente vacío, ya que según su pensamiento, la ocupación efectiva de la tierra sirve para generar derecho, en su sentido extensivo, de la facultad no sólo sobre sí mismo, sino también sobre la naturaleza. Para Locke otros usos no son considerados válidos, estableciendo una determinada forma de ejercer la “propiedad” (Clavero, 1994: 22). En términos sintéticos para Locke el derecho de propiedad es el derecho por antonomasia, y el territorio americano puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado por individuos que respondan a los requerimientos de la propia concepción de este derecho; esto es, a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca ante todo derechos, antes que nada individuales. De modo que aunque se trate de un territorio poblado por los pueblos indígenas americanos, este puede ser considerado vacante a disposición de los nuevos colonizadores europeos, ya que aquellos no conciben el derecho de propiedad con los atributos lockeanos.

“Let him [the man] plant in some in-lan vacant places of America”, que el hombre colonice las tierras vacantes de América, [...] “If either the Grass of his Inclousure rotted on the Ground or the Fruit of his planting perished without gatherig, and laying up, this part of the Earth, notwithstanding his Inclousure, was still to be looked on as Waste, and might be the Possesion of any other”; si no hay cultivo y cosecha, ni la ocupación efectiva sirve para generar derecho; otros usos no valen; esa parte de la tierra, este continente de América, aunque esté poblado, puede todavía considerarse vacante, a disposición del primer colono que llegue y se establezca. El aborigen que no se atenga a estos conceptos, a tal cultura, no tiene ningún derecho (Locke en Clavero, 1994: 22).

Como muestra el teólogo y economista tico-alemán Franz Hinkelammert (2000: 103-104) el propietario –desde perspectiva de Locke– es visto ahora como el soporte de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia. Los enemigos contra los que Locke entabla su discurso (los indios americanos) también defienden su propiedad. Los indígenas de América defienden sus tierras como propiedad; no obstante se trata de una concepción de la propiedad totalmente distinta a la de Locke. Es una propiedad vista desde una manera de vivir de personas concretas. Locke invierte la relación para constituir personas cuya manera de vivir está constituida por la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación.

Mediante la categoría de individuo, se funda derechos de una minoría necesitada de poderes de cara a una mayoría, no sólo la interior, sino también y sobre todo la exterior, por lo cual vendría la misma disociación entre poder colonial sin limitación constitucional y poderes caseros con separación constituyente, salvo, en casa, el poder también por entonces constitucionalmente irrestricto, del padre de familia, lo que el propio Locke se empeñaba, no sin su razón, de mantener fuera del encuadre (Clavero, 2006: 93)

Esto es importante, ya que es necesario hacer una distinción entre el hispánico en Indias y el derecho de la modernidad, que hace su entrada a México con el liberalismo. El reconocimiento de las desigualdades sociales por la ideología y el Derecho de la dominación hispánica, fue desplazado por una ideología y un Derecho que considera que todos son libres e iguales, social, jurídica y políticamente (De la Torre, 2003: 70). Así la juridicidad moderna de corte liberal repercutió directamente no solamente sobre la tenencia de la tierra, sino también en la forma de concebir y apropiarse de la misma. Por lo que es importante destacar el papel que jugaron las *Leyes de Reforma* para la instrumentalización del despojo sobre las tierras comunales de los pueblos indios, ya que constituye una de las principales causas del histórico problema agrario en México.

Las Leyes de Desamortización de Bienes (o Ley Lerdo de 1856) y la Constitución de 1857 son hijas legítimas del liberalismo jurídico en México, y su aplicación desde una perspectiva individualista trajo consecuencias aciagas a las comunidades indígenas mexicanas al privatizar la propiedad agraria y fragmentar aún más los territorios inmemoriales de los pueblos indios. La Ley de Desamortización

como su nombre lo indica, pretendía sacar de “manos muertas” la propiedad, con el fin de acabar con una acumulación exagerada de la misma, sobre todo por parte de las comunidades eclesiásticas, y lograr así su circulación mercantil, sin embargo, esa desamortización no sólo tocó a los bienes de la Iglesia sino también a los ayuntamientos y a las comunidades indígenas. La propiedad comunal indígena fue desamortizada con iguales procedimientos y los pueblos fueron despojados de sus antiguas “propiedades” (De la Torre, 2003: 69), y desarmados jurídicamente para defender sus derechos territoriales lo cual fue aprovechado por los terratenientes para aumentar sus propiedades, en perjuicio de los pueblos indios, al haber sido declarados éstos inexistentes (De la Torre, 2003: 54).

Sin embargo, la guerra de conquista no culmina con las reformas liberales de 1857. La igualdad, la generalidad y la abstracción del derecho moderno quedaron asentadas definitivamente y consagrados en la juridicidad individualista liberal mexicana, aunque quedaban nuevas políticas y embestidas gubernamentales contra los pueblos indios y campesinos. Es así que leyes de colonización y sobre baldíos de la época porfiriana, entre 1883 y 1910, constituyeron la expresión de la aplicación más cruda del derecho moderno y sus postulados, ya que vendrían a dar el paso final en la privatización de la propiedad agraria y el consecuente despojo tanto de las comunidades de indígenas, así como de los pequeños propietarios pobres (De la Torre, 1992). Bajo la vigencia aplicación de estas leyes gran cantidad de extensiones de tierra fueron declaradas “baldías”, aunque de hecho pertenecían a pueblos y comunidades indígenas. Los indios no lograban hacer prevalecer sus derechos; algunas veces porque no tenían título jurídico de propiedad; y si este título existía, cosa que sucedía con bastante frecuencia, no lograban hacerlo valido pues se trataba de títulos de la época virreinal que no correspondían al marco jurídico positivo vigente. Durante estos procesos los pueblos indígenas no sólo perdieron tierras, sino que también estuvieron sujetos a la frecuente modificación de fronteras político-territoriales y poderes. Por lo anterior se entiende que al igual que durante la Colonia, el siglo XIX está surcado de rebeliones indígenas contra el despojo territorial y por el autogobierno autónomo (Barabas, 2004, 110).

Como consecuencia de la aplicación de las leyes liberales muchos territorios étnicos no lograron sobrevivir formalmente; sin embargo, por lo común los pueblos continuaron viviendo en su misma área territorial histórica. Como se ve la aplicación del derecho moderno tiene hondas consecuencias en la

tenencia de la tierra y sienta las bases para la instalación del liberalismo individualista y el modo de producción capitalista. La prohibición de la propiedad indígena corporativa de las reformas liberales de 1857 –*Leyes de Reforma*– y la expropiación brutal y autoritaria de las tierras colectivas indígenas, propicia un proceso de acumulación capitalista que culmina en las grandes haciendas de la época porfiriana. Esto tiene como consecuencia un grave acaparamiento de la propiedad de la tierra en unas pocas familias, de modo que para 1910, cuando estalló la violencia revolucionaria, un pequeño grupo de hacendados —menos del 1% de la población— tenía acaparada el 97% de la tierra bajo su control (Esteva, 1980: 34).

3.4.6. Revolución hecha gobierno y reforma agraria.

Este largo proceso de resistencia indígena y campesina al despojo territorial, desencadena a inicios del siglo pasado la primera revolución campesina y popular del siglo XX. La Revolución mexicana iniciada en 1910 es una revolución eminentemente campesina, al plantear las bases para la construcción de un proceso de reforma agraria; proceso que en última instancia se trata de un movimiento político en el cual se refleja una contienda social por el control de los recursos productivos. El proceso de reforma agraria en México se caracterizó por haber:

Mantenido en todo momento, con gran vitalidad y dinamismo, el impulso que busca el control social de los recursos para su gestión autónoma y democrática por parte de sus usufructuarios históricos, los campesinos. Pero este impulso jamás ha podido vencer, de manera estable y duradera, al que se ha empeñado, desde muy diversas estructuras de dominación, en lograr el control privado de los recursos productivos (Esteva, 1980: 32).

A pesar de que el constituyente de 1917 –fruto de la Revolución Mexicana– tiene una fuerte presencia campesina, la reforma agraria institucionalizada no representó plenamente los ideales del *Plan de Ayala*,⁴¹ sino que expresa en realidad, como dice Armando Bartra (1992: 15), una correlación de fuerzas en la que las demandas campesinas pueden ser refuncionalizadas más no negadas. Una vez consumada la revolución de 1910-1917, y una vez que ésta se ha hecho gobierno, transforma el

⁴¹ Promulgado por Emiliano Zapata el 28 de noviembre de 1911, establece que “en virtud de que la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos [...] no son más dueños del terreno que pisan [...] se expropiarán [tierras] a los poderosos propietarios de ellas, a fin de que los pueblos y ciudadanos de México, obtengan ejidos, colonias fundos legales para pueblos o campos de sembradura y labor”.

agrarismo en una tarea institucional meramente burocrática; “como la Corona durante la Colonia, el moderno Estado mexicano es el gran concededor de tierras, pero hoy el uso de ese poder es mil veces más eficaz”, ya que ejerce un control de los recursos, excluyendo a los campesinos como protagonistas de la producción y gestión autónoma de la tierra.

[...] con la revolución el campesinado se crea, sobre todo, un nuevo espacio político; el agrarismo radical puede ser manipulado y castrado por el Estado, pero en la medida que se va institucionalizando y domesticando en la revolución hecha gobierno, reaparece en el movimiento campesino como una bandera independiente. Si los avatares y las frustraciones del agrarismo institucional expresan la derrota de la revolución zapatista, el agrarismo revolucionario se asocia, en la conciencia campesina, con la necesidad de una auténtica revolución. Las luchas agrarias posrevolucionarias son la expresión de esta contradicción. Entre el sometimiento y la rebeldía (Bartra, 1992: 15).

El artículo 27 de la Constitución de 1917 puede considerarse una conquista de luchas campesinas, al estipularse que debe ser el Estado el garante de la reproducción de las relaciones sociales en el ámbito nacional, adoptándose un modelo de Estado que se obligaba a procurar la reproducción del ciudadano, lo que en el medio rural consistía en dotar a los campesinos del medio primordial para su reproducción: la tierra. Sin embargo, aunque el marco legal de estas relaciones quedó definido en la constitución y las obligaciones que el mismo Estado se impuso lo conminaban a dotar de tierras a los campesinos, en la realidad estos no accedieron a su disfrute de forma automática (Canabal y Flores, 1998: 325). De ahí que a pesar de tener garantizado constitucionalmente –formalmente– su derecho a la tierra, las luchas y reclamos campesinos no culminaron con la revolución y el reparto se fue realizando de acuerdo a la presión que ejercieron los campesinos para obtenerla.

Como explica Bartra (1992: 144-145), este periodo histórico –que abarca aproximadamente de los años 20’s a los 80’s del siglo pasado– está plagado de movimientos y revueltas campesinas, aunque la historiografía del agrarismo oficial las haya escamoteado. La *revolución hecha gobierno* promueve la

industrialización y modernización del país, desdeñando el México rural en su irrefrenable urgencia desarrollista, que anuncia la extinción del campesinado. Sin embargo la insurgencia campesina, aunque negada y reprimida, subsiste dándose una continuidad y un proceso de radicalización en la lucha. Ante la reiterada negativa institucional, los pueblos indios y campesinos crean nuevas formas de lucha, negociación y de reapropiación de la tierra, y es que la consolidación burguesa de la revolución mexicana fue incompatible con una reforma agraria radical y democrática; no obstante, tampoco podía sostenerse renunciando por completo al reparto territorial –base de su legitimidad histórica con los campesinos pobres y sin tierra–, la única opción viable era una reforma agraria moderada y conciliadora, pero permanente. De este modo el Estado mexicano utilizó la regulación discrecional de la tenencia de la tierra como herramienta privilegiada para mediar los conflictos rurales y ordenar el desarrollo agropecuario.

Después de la revolución, el Estado sustituye al hacendado como factótum rural, el gran terrateniente público subordina a los latifundistas particulares, y el clientelismo agrario y agrícola se institucionalizan. Al cacique, el *coyote* y el usurero privados se suman caciques, coyotes y usureros burocráticos; personeros del gobierno encargados, no tanto de reproducir los sistemas locales de enriquecimiento y poder, como de sustentar el modelo nacional de acumulación y el régimen político autoritario. De grado o por fuerza, nuestros campesinos se imponen a ser los “hijos predilectos del régimen”, y el Estado mexicano se erige en todopoderoso e insoslayable patriarca rural. De este modo, latifundistas y solicitantes de tierra, agroempresarios y pequeños productores, aprenden a negociarlo todo con el poder. Tanto la burguesía rural como el campesinado saben que es el Estado quien encumbra o sobaja, quien arropa o descobija (Bartra, 1999: 145)

Es por esto, como explica Barabas, que la legislación agraria nacional, producto del proceso revolucionario 1910-1917, se explica sólo en relación con las demandas campesinas y no así con las reivindicaciones étnicas. El Estado mexicano como factótum rural impuso sus propias categorías de derecho y de distribución del espacio. Así, el derecho agrario producto de la revolución fragmentó los territorios étnicos en ejidos, tierras comunales y privadas, de modo que los que tienen potestades sobre

las tierras así fraccionadas son ejidatarios, comuneros o propietarios, pero no los Pueblos sobre sus territorios inmemoriales, porque estas figuras jurídicas no están definidas en la Constitución. Así, la internalización de las categorías agrarias como realidad inamovible, e incluso deseable, ha contribuido a que se desdibuje la noción de territorio étnico compartido, que no tiene correspondencia a nivel agrario, y a que cada comunidad busque exclusivamente su dotación agraria y la defienda a costa de múltiples conflictos intercomunitarios (Barabas, 2004: 110).

De modo que las tierras que hoy poseen muchos pueblos indígenas son las de *ocupación tradicional*, ya que no coinciden con los territorios *inmemoriales*. Sin embargo muchas veces los pueblos indios están dispuestos a aceptarlas como si lo fueran, en tanto obtengan su legalización; aunque son muy numerosos los que aún demandan la recuperación de tierras que han sido acaparadas por la propiedad privada a nivel nacional. De lo que se desprende, que cualquier regionalización es una manera arbitraria de recortar el espacio, ya que depende de los criterios utilizados para su demarcación. La historia de nuestro país demuestra que las regionalizaciones (municipios, distritos, estados) han congregado o dividido ámbitos espaciales y culturales de acuerdo con factores económicos, ideologías políticas, proyectos estatales o intereses de grupos de poder; esto ha provocado la fragmentación forzada de los pueblos indios y sus territorios en diversas unidades administrativas y jurisdiccionales, creando conflictos limítrofes intercomunitarios, a veces centenarios, por la titularidad de tierras en litigio, que son posiblemente los puntos más conflictivos de las relaciones intraétnicas contemporáneas y destructores de afinidades etnoculturales (Barabas, 2004: 111-112).

[...] las regionalizaciones fabricadas por el Estado tienen atributos y funciones impuestos por su lógica e intereses, que desconocen los criterios históricos, territoriales, culturales y étnicos, significativos para los indígenas. Las regiones, distritos, municipios y jurisdicciones agrarias resultantes de tal “omisión” han contribuido a fragmentar a los Pueblos indígenas, a opacar el conocimiento local sobre el espacio compartido, a crear una falsa imagen de discontinuidad territorial y minoría; asimismo han conducido a conflictos por límites, a la desunión y a la pérdida de fuerza colectiva, muchas veces entre comunidades del mismo Pueblo (Barabas, 2004, 111).

Sin embargo, a pesar de la intención de segmentar a los grupos etnolingüísticos mediante la fragmentación del territorio y de los poderes asociados que significan las regionalizaciones y divisiones jurisdiccionales creadas e impuestas por el Estado, encontramos su contraparte en la territorialidad simbólica. Frente a la división estatal, la geografía simbólica proporciona un enfoque integrador del etnoterritorio que recupera categorías y conocimientos culturales propios y muestra los lugares sagrados o émicos, los cuales marcan centros y fronteras. Tal como argumentan Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinoza (en Barabas, 2004: 116), “la verdadera noción de territorio es la que los Pueblos tienen y practican en su cosmovisión, narrativas y rituales”.

Desde esa perspectiva, para los pueblos indígenas el territorio es el elemento fundamental dentro del cual se inscribe la identidad colectiva, no representa solo una especial adaptación productiva, sino también una compleja relación simbólica. Parte del conjunto de representaciones colectivas que dan vida a las conciencias étnicas se refieren a los territorios propios como marcos físicos y simbólicos de la experiencia grupal (López Bárcenas y Espinoza, 2003: 12)

De modo que, el territorio entendido como espacio culturalmente construido por un pueblo, con el transcurso del tiempo puede ser determinado como una porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la que ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes [dominio eminente]. En tal contexto, etnoterritorio –el territorio de un Pueblo– se refiere al territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia profunda, mismo que no sólo provee la reproducción material de la población sino que en él se desarrollan relaciones de parentesco, culturales, lingüísticas y políticas. El etnoterritorio reúne pues, las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar), y es soporte central de la identidad y la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron (Barabas, 2004). Así, el territorio no es una mera delimitación físico-espacial sino un proceso social dinámico y cambiante; es decir, un resultado inestable de múltiples interacciones en las que convergen condiciones económicas, estructuras político-administrativas, poderes foráneos, sistemas ecológicos y formas de apropiación simbólica y la configuración de niveles de bienestar y seguridad (Gómez y Ruíz en Quijano Valencia, 2012: 205-206).

El proceso de simbolización que convierte espacios neutros en territorios y lugares sagrados, de diferente condición y nivel, crea *textos* en los cuales se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En ellos se desarrollan acciones simbólicas plasmadas en mitos, narraciones y rituales, a través de los cuales accedemos a las claves que construyen la territorialidad. Podría aventurarse la hipótesis de que las religiones étnicas son territoriales, cuyos conceptos y prácticas están estrechamente entrelazados con el medio ambiente natural-cultural (Barabas, 2004: 113).

De modo que cuando hablamos de territorialidad campesino/indígena, se trata de interpretar y visibilizar las maneras en que las sociedades y culturas indias y campesinas contemporáneas, construyen huellas, lugares y territorios locales y globales; cómo los perciben y los invisten de significados; cómo se apropian del espacio y en ese mismo acto construyen territorialidad.

3.5. Territorialidad y conocimiento.

Territorio es un concepto que surge con la modernidad y su desarrollo es consustancial al concepto de Estado [soberanía] a partir de los siglos XV y XVI.⁴² Como bien señala Carlos Walter Porto Gonçalves, el Estado Territorial Moderno –invención genuinamente europea– es constitutiva del mundo moderno-colonial y tiene la marca originaria de un Estado que nace como un poderoso instrumento de control de la multitud. No es por mera casualidad que esta nueva forma de organización del espacio instituida como *Estado territorial moderno* recupera el Derecho Romano y la “idea de que los príncipes y los reyes eran por sí *legibus solutus*, esto es, libres de restricciones legales”, colocando la Razón de Estado

⁴² Carlos Walter Porto Gonçalves explica que “la geografía fue uno de esos prácticos que renació en la constitución del mundo moderno-colonial incluso antes de que la Geografía se constituya como un saber con pretensiones científicas en el siglo XIX. La palabra geógrafo aparece en 1537 para designar al ‘oficial de Rey para mapear’, o sea aquel especialista en representar el espacio, en delimitar las fronteras para el Estado territorial naciente. No olvidemos que al mismo tiempo que el espacio se vuelve fundamental para el control por parte del Estado absolutista naciente, exactamente por eso, se posiciona cada vez más como una cuestión práctica, de procedimientos de control que de interés teórico. El espacio, como un poder absoluto no está en discusión (Ceceña y Sader, 2002: 228).

por encima de los hombres y mujeres comunes. De hecho el contexto de estos acontecimientos y sus consecuencias, son los que marcan lo que Illich ha llamado la *guerra contra la subsistencia*. De este modo el derecho moderno –estatal–, que recupera el derecho romano, es un derecho que se quiere universal y se coloca por encima de los derechos consuetudinarios de las personas y pueblos; del mismo modo que el conocimiento científico moderno se instala como única forma de conocimiento válido y universal (Ceceña y Sader, 2002).

Aquí tenemos la política sin el *ágora*, la ciudad sin ciudadanía, la Razón de Estado contra “los de abajo”. De igual modo el conocimiento moderno, se quiere universal y no un saber histórico y geográficamente situado. Digamos que esconder la provincia geográfica de su origen es la primera condición para presentarse como un saber que se quiere universal, saber que parece que no es de ningún lugar –atópico– que, así surge negando los múltiples saberes locales y regionales construidos a partir de las múltiples historias locales y regionales que se desarrollaron hasta 1492 cuando se inicia, aquello que Immanuel Wallerstein designará como “sistema-mundo” (Ceceña y Sader, 2002: 217, 218 224)

No obstante, nos recuerda Arturo Escobar, a pesar de la negación moderna del lugar, el mismo sigue siendo importante tanto para la producción de cultura y conocimiento, así como para la constitución de su etnografía. Por tanto repensar el conocimiento local contribuye a desmontar la dicotomía entre naturaleza y cultura, cuya permanencia es fundamental para la persistencia del dominio del conocimiento experto en consideraciones epistemológicas y gerenciales. Si se toman seriamente las lecciones de la antropología del conocimiento, debemos aceptar que el punto de vista común de los dominios diferentes de la naturaleza y la cultura que se pueden conocer y ser manejados separadamente el uno del otro, ya no es sostenible (Lander, 2000: 123). Esto abre nuevas posibilidades en el ámbito de la epistemología y por tanto en las ciencias sociales y por supuesto en el Derecho. De modo que, como señala Porto Gonçalves (2009: 122), problematizar la relación entre saberes y territorios es, antes de todo, poner en cuestión la idea eurocéntrica de conocimiento universal; sin rechazar la idea de que el conocimiento sea universal, pero, sí, en primer lugar echar por tierra el carácter unidireccional que los europeos le impusieron a esa idea –eurocentrismo–; y en segundo lugar afirmar que las diferentes matrices de racionalidad constituidas a partir de diferentes lugares –*topoi*–, son susceptibles de ser

universalizados, lo que nos obliga a considerar los procesos por medio de los cuales los conocimientos pueden relacionarse y dialogar. Finalmente, lo que se busca es un diálogo de saberes que supere la colonialidad del saber y del poder.

Lo que se critica aquí no es la idea de pensamiento universal, pero, sí, la idea de que hay uno y solamente un pensamiento universal, aquel producido a partir de una provincia específica del mundo, Europa y, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, aquel conocimiento producido a partir de una sub-provincia específica de Europa, la Europa de habla inglesa, francesa y alemana, a fin de cuentas, la segunda moderno colonialidad, que insiste en olvidar el conocimiento producido en la primera moderno-colonialidad, aquella de habla española o portuguesa. El lugar de enunciación no es una metáfora que pueda ignorar la materialidad de los lugares, finalmente, la geograficidad de lo social y de lo político (Porto-Gonçalves, 2009: 122).

Esto implica abandonar una visión lineal y abstracta del tiempo –que ciertas corrientes marxistas comparten con los liberales–, y que se corresponde con el tiempo europeo, blanco, burgués y fálico de la segunda modernidad colonialidad. Se trata de abrirse hacia las múltiples temporalidades que conforman los lugares, las regiones, los países, finalmente, los territorios que las conforman. Si el espacio es apropiado, marcado, grabado –geografiado– en el proceso histórico, teniendo, así, una historicidad, ese hecho nos impone la necesidad de tomar en serio esa geograficidad de la historia, la complicidad de la geografía y la historia como solía decir Fernand Braudel (1992 [1985]), incluso, en el campo de las ideas y del conocimiento (Porto Gonçalves, 2009).

El ecólogo político colombiano Arturo Escobar, a partir de la biología fenomenológica de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela afirma que es posible obtener enseñanzas radicales de la reinterpretación de lo cognitivo. La investigaciones de Maturana y Varela sugieren que la cognición no es el proceso de construir representaciones de un mundo prefigurado, por una mente prefigurada, externa a ese mundo, como lo presenta la ciencia cognitiva convencional; ellos sostienen que la

cognición siempre es experiencia arraigada que se lleva a cabo en un trasfondo histórico y que siempre se debe teorizar desde el punto de vista de la “ininterrumpida coincidencia de nuestra existencia, nuestro hacer y nuestro saber” (Lander, 2000: 123). En lo que ambos llaman un enfoque enactivo,⁴³ la cognición se convierte en la enacción de una relación entre la mente y un mundo basado en la historia de su interacción: “las mentes despiertan en un mundo”. Esta frase, además de ser hermosa, sugiere nuestra ineluctable doble corporeidad –la del cuerpo como estructura experimental vivida y como contexto de la cognición, y señalan el hecho de que no estamos separados de ese mundo; que cada acto del conocimiento de hecho, produce un mundo (Lander, 2000: 123). Al respecto dice Escobar:

Esta circularidad constitutiva de la existencia que emerge de la corporeidad no deja de tener consecuencias para la investigación de los modelos locales de la naturaleza, al punto de que nuestra experiencia –la praxis de nuestro vivir– está acoplada a un mundo circundante el cual aparece lleno de regularidades, que son en cada instante, el resultado de nuestras historias biológicas y sociales... El paquete completo de regularidades propias al vínculo de un grupo social es su tradición biológica y cultural [...] (Nuestro) patrimonio biológico común es la base para el mundo que nosotros, los seres humanos producimos conjuntamente a través de distinciones congruentes... este patrimonio biológico común permite una divergencia de los mundos culturales producidos por la constitución de lo que se puede convertir en tradiciones culturales ampliamente diferentes (Lander, 2000: 123).

De esto se desprende que los modelos de cultura y conocimiento se basan en procesos históricos, lingüísticos y culturales, que, aunque nunca están aislados de las historias más amplias si retienen cierta especificidad de lugar. Además, muchos de los mecanismos y prácticas en juego en las construcciones de naturaleza –linderos, clarificaciones, representaciones, aprehensiones cognitivas y relaciones espaciales– son significativamente específicos de lugar. Las nociones de performatividad, adiestramiento, enacción y modelos de práctica también sugieren vínculos importantes al lugar. Pueden ser situados dentro de la antropología de las experiencias, para la cual “el uso, no la lógica,

⁴³ Enactivo: es un concepto de las ciencias cognitivas por el que se subraya que el conocimiento no es la representación de un mundo dado. El conocimiento opera en la acción para sacar adelante, para crear o construir un “mundo” con base en la historia y en la variedad de acciones *efectivas* que un ser, una colectividad o una organización pueden realizar desde donde actúan y en el tiempo que actúan (González Casanova, 2004: 462)

condiciona las creencias”, lo que abre amplias posibilidades para renovar nuestra conciencia de los vínculos entre lugar, experiencia y la producción de conocimiento (Lander, 2000: 124).

En este mismo sentido, aunque partiendo de una propuesta epistemológica diversa –epistemología relacional–, Alicia Barabas (2008: 127) afirma, que la persona –humana o sagrada– se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas como intercambio recíproco entre las personas y el medio ambiente objetivado. Estas experiencias son sociales y están enclavadas en las prácticas económico-sociales, porque la gente construye a las entidades sagradas socialmente. De modo que la epistemología relacional –propuesta por la antropóloga Nurit Bird-David en su revisita al animismo– trata del conocimiento del mundo focalizándose en los aspectos relacionales entre los actores y el medio (contexto). Estos actores mantienen esas relaciones sociales con otros seres no porque los consideren *a priori* personas, sino porque crean con el medio relaciones humanizadas de reciprocidad que construyen a esos entes como personas tal como lo hacen con la gente. Así, el mantenimiento de relaciones de reciprocidad con otra gente y con las entidades sagradas que se manifiestan en el medio ambiente permite la construcción de la persona, y este proceso es crítico para la reproducción de la identidad social.

En este sentido, en la epistemología relacional el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con todo lo del entorno e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización. Desde estas perspectivas epistemológicas se comprende que el territorio de un Pueblo es sustancialmente diferente de la idea de un territorio político-administrativo colonial, ya que aquél se funda en la sacralidad otorgada al espacio. En este sentido la sacralidad del territorio no deviene sólo de la alianza entre lo humano y lo sagrado, sino de que esa alianza se estructura a partir de la puesta en práctica de lo que Alicia Barabas a denominado “la

ética del Don”;⁴⁴ esto es, el conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado (Barabas, 2008).

En cambio, como consecuencia de la naturalización, tanto de las relaciones sociales como de los acotamientos de los saberes modernos –incluida la fundante dicotomía moderna sujeto/objeto–, resulta de difícil comprensión el carácter histórico cultural específico de estas formas diversas del saber, sin acudir a otras perspectivas culturales que permiten des-familiarizarnos y por lo tanto desnaturalizar la pretendida objetividad universal de la forma de concebir la realidad de la modernidad occidental (Lander, 2000: 14). Por lo anterior, la perspectiva del lugar en la producción del conocimiento puede desmontar, como decía Herrera Flores, la corriente ideológica fundamental que establece las bases de lo “occidental”, y que sostiene que la palabra, el verbo, el lenguaje fundan la cultura; cuando lo que ocurre es todo lo contrario; son en realidad los procesos culturales, como formas de reacción ante el conjunto de las relaciones bajo las que vivimos (contextos), los que fundan los lenguajes como instrumentos de comunicación y de conocimiento (Herrera, 2005: 105).

De este modo se hacen visibles las significaciones particulares del lugar y del territorio, no sólo como espacios productivos, sino ante todo como superficies vitales y existenciales que comprometen una mirada distinta de lo económico, ligado a prácticas socio/culturales y naturales que denotan un gran potencial en términos de diferencia, lo cual representa una sugerente fuerza política y vital que busca la

⁴⁴ Alicia Barabas llamó *ética del Don* al conjunto de concepciones, valores y estipulaciones que regulan las relaciones de reciprocidad equilibrada entre personas, familias, vecinos, autoridades y comunidades, en todos los campos de la vida social: el trabajo, el ciclo de vida, la fiesta, la política y lo sagrado. En este último campo, la reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y los entes sagrados, espacializados en diversos lugares del entorno natural. Esta relación está basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no, tal como muestran los mitos de privación, se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. Desde la perspectiva de Barabas, no es posible entender la interrelación humano-sagrado en las culturas indígenas sin considerar la ética que rige sus relaciones, ya que mediante el don se establece una alianza entre las deidades y los humanos que permite la negociación entre ellos. Los etnoterritorios se conciben como espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas *dueños*, señores, padres o reyes de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros. Cada lugar “pertenece” a una entidad anímica territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo provocados por la intervención irrespetuosa de los humanos en sus lugares, y propiciar su permiso y ayuda, lo que redundará en abundancia y salud. Los dueños son entidades sagradas muy sensibles, que se ofenden si no son atendidas por los humanos mediante ofrendas y sacrificios y envían, en consecuencia, enfermedades, calamidades, y privan a ese pueblo del beneficio del agua y la fertilidad, que ellos controlan. Así, el destino de la gente está ligado al modo de habitar, de cuidar y de hablar con la naturaleza (Barabas, 2008).

legitimidad del conocimiento local y la memoria oral, lejos de una plena subordinación al capitalocentrismo y al globalcentrismo (Quijano Valencia, 2012: 207), y abre la posibilidad para una *ecología de saberes* que revalorice las intervenciones en la sociedad y la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer, sin suscribirse a una jerarquía única, universal y abstracta entre conocimientos. La ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos pretendidos o alcanzados por diferentes prácticas de conocimiento (Sousa Santos, 2009).

Como ya dijimos, siguiendo a Walter Porto Gonçalves, lo que se crítica aquí, no es la idea del pensamiento universal, si no la idea de que existe solamente un pensamiento universal producido a partir de una provincia específica del mundo: “occidente”. En cambio defendemos la idea de una *ecología de saberes* (Sousa Santos, 2009) y siguiendo al iusfilósofo sevillano David Sánchez Rubio se apuesta por un *pluriversalismo de confluencia*, entendido como un proceso en el que las distintas particularidades concretas se encuentran tensionadas de universalidad, pero expresándose cada una a partir de tramas sociales configuradas cultural y geográficamente; esto es, tomando en serio la importancia de los contextos en el campo de las ideas y del conocimiento. Se trata de un dinamismo abierto desde sus distintas procedencias a un permanente diálogo y a un continuo proceso de construcción sin imposiciones etnocéntricas y homogeneizadas (Porto Gonçalves, 2009; Sánchez Rubio, 2011). De manera de que sólo el diálogo de saberes puede romper con la relación sujeto-objeto, y permitirnos comprender de manera más profunda el papel que juegan elementos simbólicos, sociales y naturales en la forma de entender y relacionarse con el territorio, esto es, la carga simbólica asociada y la importancia central que tiene la tierra/territorio para las culturas campesinas indígenas para reproducir la vida. A final de cuentas como expresan los zapatistas chiapanecos, la apuesta es por “un mundo donde quepan todos los mundos”.

3.6. De la lucha por la tierra a la defensa del territorio.

3.6.1. Nueva guerra de conquista

Como bien explica Fernando Coronil (Lander, 2000: 90-92), reconocer el papel de la naturaleza en el capitalismo expande y modifica los referentes temporales y geográficos que enmarcan las narrativas dominantes de la modernidad. El antropólogo venezolano abunda señalando que Karl Marx afirmó que la relación entre capital/ganancia, trabajo/salario y tierra/renta del suelo “engloba todos los secretos del proceso social de producción”, y como si quisiera evocar simultáneamente un misterio celestial y su solución terrenal, llamó a esta relación “fórmula trinitaria”. Sin embargo, pocos analistas, incluyendo a Marx, han aplicado esta fórmula a la resolución del enigma del papel de la “tierra” en el capitalismo.⁴⁵ Asimismo, el mismo Coronil, sostiene que sólo una visión del capitalismo desde sus bordes permite confrontar este olvido, enfocando su análisis en la relación constitutiva entre el capitalismo y el colonialismo. Se trata de, como diría Fernand Braudel (1992 [1985]), “una explotación lejana del otro”.

Esta perspectiva analítica ayuda a modificar la comprensión convencional de la dinámica y la historia del capitalismo en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, ofrece una mayor comprensión del papel de la naturaleza en el proceso de la formación de riqueza; y en segundo lugar, amplía los agentes del capitalismo no sólo dentro de Europa, sino en todo el mundo. De modo que incluir la tierra en la dialéctica capital/trabajo permite reconocer que el proceso de la creación de riqueza implica un intercambio transformativo entre los seres humanos y el mundo natural del cual forman parte (contexto natural). Así, se puede apreciar más ampliamente el papel de la naturaleza como una fuerza generadora de riqueza y de modernidad, sin reducirla, como hace la economía convencional, a un simple factor de producción. Asimismo esta inclusión de los distintos agentes mundiales involucrados en el desarrollo del capitalismo ayuda a desarrollar un relato descentrado de la historia, ya que desde tiempos coloniales, la “periferia” ha sido una fuente principal tanto de riquezas naturales como de trabajo

⁴⁵ Henri Lefebvre –analizando al capitalismo desde Europa– es excepcional al tomar en cuenta este olvido y especular acerca del papel de los agentes sociales asociados con la tierra, incluyendo el Estado, en la aparición del capitalismo europeo.

barato. La cuestión ahora –dice Coronil– es ver si esta situación ha dejado de ser, o si se manifiesta bajo distintas condiciones (Lander, 2000: 90-92).

Esta *visión aterrizada*, como la llamaba Coronil, complementa la reconocida importancia del trabajo con el descuidado pero inescapable papel de la naturaleza en la formación del capitalismo, ya que amplía sus agentes y hace más compleja su dinámica. Descentra las concepciones eurocéntricas que identifican la modernidad con Europa y relegan la periferia a un primitivismo pre-moderno. De modo que integrar la “tierra” a la relación capital/trabajo ayuda a comprender los procesos que le dieron forma a la constitución mutua de Europa y sus colonias (el centro y la periferia), y toma distancia de una narrativa de la historia construida en términos de una oposición entre una Europa “moderna” que ha triunfado por su “propio esfuerzo”, y una periferia sumida en medio de su “atrasada” cultura. Este cambio de perspectiva permite apreciar más cabalmente el papel de la naturaleza (neo)colonial y del trabajo en la mutua formación transcultural de las modernidades metropolitanas y subalternas (Lander, 2000: 92).

Asimismo, esta perspectiva también permite visibilizar y comprender con mayor amplitud el hecho de que la estructura agraria del México contemporáneo, así como su configuración pluricultural son resultado de un conflicto ancestral, configurado a partir del despojo mediante el proceso de “acumulación primitiva” colonial; así como de la persistente y terca lucha de los pueblos indios y campesinos mexicanos por la recuperación y el reconocimiento jurídico de las tierras despojadas durante el transcurso de más de cinco siglos de colonialismo. Pugna histórica entablada no sólo para la recuperación de la base material e inmaterial de subsistencia de los pueblos, sino también para la preservación de la identidad ante los procesos de aculturación, asimilación y homogenización – desindianización– abiertos por los diversos proyectos económicos-políticos-sociales impuestos desde los albores del proceso de colonización europea en México.

De esto se desprende que la lucha por la tierra en nuestro país se ha entablado históricamente como una oposición firme a la destrucción de diversas formas de vida vernácula y las bases de su subsistencia, ligada a sentidos locales de buena vida, así como a costumbres y tejidos sociales comunitarios. Lo que

nos lleva a afirmar que los movimientos indígenas y campesinos contemporáneos son herederos de antiquísimos procesos de resistencia al despojo de la tierra y el aniquilamiento de identidades mediante una *guerra contra la subsistencia* (Robert, 2009: 46-59) arribada a estas tierras con la modernidad [colonial] y la juridicidad a su servicio. Bien dice el iusfilósofo vasco Asier Martínez de Bringas (2007: 642) que “la fundación de la modernidad capitalista y la expansión del derecho moderno viene configurado por la ‘conquista de América’ en cuanto nuevo territorio que exige ser dominado, física, psíquica y normativamente. La víctima implícita y explícita, ayer y hoy, de la colonialidad del poder, son los pueblos indígenas.”

De modo que el colonialismo se nos presenta como el otro lado –el lado oscuro– del capitalismo europeo; ya que la “acumulación primitiva” colonial, lejos de ser una precondition del desarrollo capitalista, en realidad ha constituido un elemento indispensable de su dinámica interna (Lander, 2000: 93), en una actualización constante de los procesos de acumulación originaria de capital. En este particular sentido es que la política o las políticas de la espacialidad cobran especial importancia para el fenómeno de lo jurídico, ya que a través de ellas, y de manera soterrada, se fagocitan territorios y sujetos a partir del patrón de la racialidad, usando unos patrones de inclusión/exclusión fundados originalmente en la conquista –la guerra de conquista– como evento fundador de la colonialidad (Martínez de Bringas, 2007: 642-643). La guerra hoy, como ayer, tiene la misma función:

[...] guerras de destrucción no sólo de cuerpos, asentamientos, mercancías, son guerras no sólo de rapiña y de despojo, sino guerras destinadas a doblegar las formas de vida, a empujarlas a la infertilidad, a degradarlas a la banalidad. Acrecentar y multiplicar las vidas inocuas, a sofocar la posibilidad de acción y de vínculo. Los territorios de la guerra, de las guerras, no son sólo territorios materiales sino históricos, son también territorios culturales y anímicos que delimitan lugares de exclusión y de silencio, de confinamiento y de olvido, lugares cuyas fronteras trazan sectores y grupos en confrontación. Guerras destinadas a la implantación de olvidos y silencios, que abren fisuras étnicas y raciales, fronteras de extrañeza cultural, zonas intransitables de regímenes de placer y de intensidad de las afecciones, lugares inhóspitos para toda acción surgida de los vínculos colectivos (Mier, 2005: 30).

La conquista de América, así como los sucesivos proyectos de cristianización, colonización, civilización, modernización y desarrollo han configurado las relaciones entre Europa y sus colonias en términos de una oposición nítida entre un Occidente superior y sus otros inferiores. En contraste, en la actualidad, la globalización neoliberal evoca la imagen de un proceso no diferenciado, sin agentes geopolíticos claramente demarcados o poblaciones definidas como subordinadas por su ubicación geográfica o su posición cultural. De tal modo que la globalización oculta las fuentes de poder altamente concentradas de las que emerge y fragmenta a las mayorías que impacta (Lander, 2000: 105).

El mito de la Nación no es sino la máscara del territorio destinado a la implantación de estrategias de control local, eficaz, de estructuras amplias de mercado y de circulación de mercancías, resguardado por estrategias jurídicas de control de la identidad y por la restricción y la clausura de la acción política. Lo “nacional” no desaparece con la globalización, por el contrario, se confirma como un recurso funcional para plasmar eficazmente las estrategias densas del control deslocalizado de los mercados. La globalización es sólo el nombre de la máscara que encubre la diseminación y la eficacia de las redes territoriales de la dominación y las estrategias anónimas de la circulación creciente del capital (Mier, 2005: 31).

Por esto, la teoría neozapatista ha hecho especial hincapié en esta cuestión al señalar reiterativamente que con la instauración del orden colonial en México se inicia una larga guerra de conquista, que hoy día se encuentra muy lejos haber terminado. Ésta conquista re-actualizada y re-funcionalizada a lo largo de nuestra historia, se ha venido instrumentando mediante diversos mecanismos jurídicos [y antijurídicos], cuyo objetivo y consecuencia no sólo ha sido despojar a los pueblos indígenas de sus tierras ancestrales –territorios inmemoriales–, sino también con un claro componente de dominación encauzado a la instauración de la civilización occidental y sus presupuestos “universales”. Se trata de la imposición de un nuevo tiempo y espacio hegemónicos mediante el uso de dispositivos biopolíticos como técnica al servicio de la administración y el poder gubernamental; el control minucioso, capilar, corporal de los tiempos, la intimidad, las afecciones y las miradas de todas aquellas “identidades

intolerables” o “culturas inadmisibles”; seres sacrificables en pos de la eficiencia y la ganancia de la trama de circulación especulativa del capital.

Hablar de la velocidad de la pesadilla lleva, quizá inevitablemente, a asumir las múltiples estrategias contemporáneas de las guerras, que no es una sino múltiples: guerras de exterminio y de dominación, de sometimiento y de abandono, pero también guerras de olvido y de vértigo. Las guerras que se libran en la múltiple encrucijada geopolítica contemporánea hacen visibles también otras geografías del conflicto: públicas, privadas, íntimas. Es preciso inscribir la guerra actual en una geopolítica singular, constituida por todas esas geografías variadas y extraordinariamente heterogéneas: lugares y guerras de exterminio coexisten con lugares de otras guerras que fundan las geografías de la exclusión. Las coordenadas de esas guerras permiten dibujar otros mapas: tierras donde se asientan identidades intolerables, tierras donde radican culturas inadmisibles en la trama de circulación especulativa del capital financiero, del trabajo, de las rutas de migración, tierras de grupos y poblaciones desechables, residuales, prescindibles, destinadas a la extenuación y a la extinción, grupos destinados a participar en guerras perdidas de antemano como material para destrucciones rituales y para la escenificación de la amenaza. Junto a las guerras de asesinato y de exterminio, existen otras, de muerte histórica, muerte por desecación progresiva, muerte por inanición. Existen las guerras por el rechazo irreparable a todo reconocimiento, guerras cuyo desenlace es una condena singular, perder el nombre, la memoria, la espera, los vínculos, la experiencia sustantiva de la solidaridad (Mier, 2005: 29).

Esta nueva guerra de conquista se realiza como explica Pablo González Casanova (2003: 52) mediante una ocupación y reordenamiento del espacio, configurando un colonialismo internacional y un colonialismo interno –colonialismo interno/externo–, que tiende a realizar expropiaciones y despojos de territorios y propiedades agrarias existentes, contribuyendo a la proletarización o empobrecimiento por depredación, desempleo, bajos salarios, de la población y de los trabajadores de las zonas subyugadas. Al despojo de territorios se añade la creación de territorios colonizados o de enclaves coloniales; al despojo de circuitos de distribución se añade la articulación de los recursos con que cuentan las megaempresas y los complejos; a la asfixia y abandono de la producción y los productos locales se agrega el impulso de los “trusts” extranjeros unidos al gran capital privado y público nativo.

De modo que esta neo-conquista tiende a separar masivamente a los campesinos de sus tierras, por medio de múltiples acciones gubernamentales –e incluso abiertamente delincuenciales–; mediante leyes, políticas públicas y programas gubernamentales se escinde tierra, agua, biodiversidad, maíz, cultura comunitaria, trabajo campesino y saber acumulado, con el fin facilitar la apropiación privada de todo aquello susceptible de generar ganancia. Concretamente en México, este relanzamiento de la *acumulación originaria del capital*, se está dando a través de la reforma al artículo 27 constitucional de 1992, misma que implicó la derogación, modificación y promulgación de nuevas leyes que afectan profundamente el ámbito rural.

La diferencia colonial forjada en la conquista de América y su cristalización contemporánea en el colonialismo interno/externo⁴⁶ no sólo sigue repercutiendo en el acceso a la tierra y en la forma de ejercer y entender su dominio, sino también en la configuración de la dicotomía geográfica de territorios civilizados y territorios salvajes [modernos/pre-modernos] (Sousa Santos, 2009), que rige en la actualidad. Como dice Walter Mignolo el colonialismo interno es, pues, la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. Este aspecto de la formación de la conciencia criolla blanca es el que transformó el imaginario del mundo moderno/colonial y estableció las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional, tanto en la América ibérica como en la América anglo-sajona (Lander, 2000: 68). Es en este mismo proceso es que los territorios históricos fueron fragmentados –como explica Alicia Barabas– a consecuencia del proceso colonial y el posterior establecimiento de las fronteras nacionales en el siglo XIX; provocando que muchos de los grupos etnolingüísticos contemporáneos hayan perdido visto fragmentado su etnoterritorio; que en la actualidad ya no constituyen una unidad geográfica, sino que presenta discontinuidades (Barabas, 2003: 25).

⁴⁶ En la América Latina el neocolonialismo ya se había instaurado desde el siglo XIX consolidando el desplazamiento de la hegemonía de Tordesillas para Greenwich, o mejor, del mundo mediterráneo (Portugal, España y Génova) para el Mar del Norte (Inglaterra, Francia y después Alemania). En los nacientes Estados americanos mantuvieron el poder los descendientes de blancos europeos –los criollos de la América española– (diferencia colonial) negándose a los indígenas y negros hasta la misma condición de asalariados. El colonialismo interno es más que una dominación regional, como casi siempre es considerado. Hay un clara escisión racial y de clase que atraviesa las nuevas formaciones nacionales trayendo a sus interior la escisión moderno-colonial (Ceceña y Sader, 2002). Así, la cartografía de la Tierra fue grabada por el Papa, en 1493, con un meridiano, el de Tordesillas y, desde el siglo XIX, la Ciencia laica se encargaría de remarcar un nuevo *punto cero* de donde pasa a recartografiar el mundo, ahora a partir del meridiano de un suburbio de Londres, Greenwich. No olvidemos que orientarse es dirigirse hacia el oriente y tomar ese rumbo era tomar el rumbo correcto en la vida, tal como hoy se dice nortear. Ese cambio de verbo es, también, un cambio de hegemonía geopolítica (Porto Gonçalves, 2008).

Sin duda puede interpretarse de lo anterior, que la modernidad histórica –entendida como la imposición del proyecto civilizatorio occidental/capitalista– ha sido en gran medida esclavitud y opresión para los pueblos indígenas de América, no obstante, como recuerda Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 53), también esta misma modernidad ha sido a la vez una arena de resistencia y conflictos; un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra-hegemónicas, así como de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad. Como solía decir Karl Polanyi, la historia alternativa del capitalismo es la resistencia a su completa imposición (Polanyi en Bartra: 2008: 123). Por esto es que hacer referencia –hacer visibles– las luchas, conflictos y resistencias al proyecto civilizatorio de la modernidad occidental capitalista nos permite dilucidar la dinámica histórica en la que los pueblos indios mexicanos –y del resto de nuestra América– han demostrado su apuesta por un proyecto jurídico, político y social diverso –su propio proyecto de modernidad– sustentado en sus culturas materiales y las profundas tradiciones históricas que preservan “un modo de ser y de vivir que se define por la capacidad autónoma de definir la propia vida y allegarse los medios para vivirla” (Esteva, 2003: 48). Proyectos en los que se pone de manifiesto precisamente su *ser Otro*, y la firme voluntad de seguir siéndolo.

Comienza hoy a ser evidente que la razón metonímica disminuyó o sustrajo al mundo mientras que lo expandía o asimilaba de acuerdo con sus propias reglas. Aquí reside la crisis de la idea de progreso y con ella, la crisis de la idea de totalidad que la funda. La versión abreviada del mundo fue hecha posible por una concepción del tiempo presente que lo reduce a un instante fugaz entre lo que ya no es y lo que aún no es. Con ello, lo que es considerado contemporáneo es una parte extremadamente reducida de lo simultáneo. El mirar que ve a una persona cultivar la tierra con un apero no consigue ver en ella sino al campesino premoderno. A eso se refiere Koselleck cuando habla de la no contemporaneidad de lo contemporáneo sin, no obstante, problematizar que en esa asimetría se oculta una jerarquía, la superioridad, de quien establece el tiempo que determina la contemporaneidad. La contracción del presente esconde, así, la mayor parte de la inagotable riqueza de las experiencias sociales en el mundo (Sousa Santos, 2009: 107).

Estos proyectos indígenas y campesinos contemporáneos muestran cabalmente la inagotable riqueza de las experiencias sociales del mundo, que en la actualidad se plasman en la construcción de nuevos territorios en los que se reinventan las figuras de hacer colectivo; territorios que conjugan de otra manera las formas comunitarias y la organización política autónoma en prácticas descolonizadoras (Rivera Cusicanqui, 2010: 8). Es por esto que Porto Gonçalves afirma que las fronteras entrañan la memoria de las luchas que las engendraron; existe, siempre, por detrás de lo instituido el proceso instituyente y en el caso de la frontera, el límite explicita su carácter esencialmente político. Por esto es que en la actualidad no es raro encontramos frente a nuevas percepciones espacio-temporales, es decir, nos encontramos frente a nuevas territorialidades en tensión (Ceceña y Sader, 2002: 245). Se trata de nuevos territorios epistémicos, que están siendo reinventados junto con los nuevos territorios de existencia material; nuevas formas de significar nuestro estar-en-el-mundo, de inventar nuevas territorialidades, de grafiar la tierra, en última instancia de geo-grafiar (Ceceña y Sader, 2002: 225-226).

3.6.2. Mutación

El despojo sistemático durante todo el dominio español y posteriormente en el México independiente concentró durante muchos años el esfuerzo de indígenas y campesinos en la “lucha por la tierra”; sin embargo es con la acometida del desarrollismo y el neoliberalismo, que en las últimas décadas se ha dado una profunda e importantísima mutación política en los movimientos sociales, en relación a las formas de concebir, imaginar y apropiarse del espacio, lo cual en ámbitos campesinos e indígenas se puede expresar como la mutación de la inmemorial “lucha por la tierra” a los movimientos sociales en “defensa del territorio”. En esa tradición –dice Esteva– se apoyan hoy los pueblos indígenas y campesinos, que en la defensa vigorosa de su territorio encuentran la base para sustentar, con su modo de vida, una nueva forma de auténtica democracia (Esteva, 2009). Y es que, como explica Raúl Zibechi (2012) no podemos olvidar que los territorios son claves para la lucha por un mundo nuevo por dos razones estratégicas: “se trata de crear espacios donde podamos garantizar la vida de los de abajo, en todas sus multifacéticas dimensiones; y porque la acumulación por despojo o guerra –que es el

principal modo de acumulación del capitalismo actual– ha convertido a los movimientos territoriales en el núcleo de la resistencia”. A lo que el mismo Zibechi agrega un tercer argumento:

[...] sólo es posible resistir ‘en’ las relaciones tejidas en torno de valores de uso, ya sean materiales o simbólicos. Si sólo nos movemos en las esferas de los valores de cambio, nos limitamos a reproducir lo que hay. Cerrados los ‘poros’ de la vida en las fábricas por el posfordismo, es en los territorios, barrios, comunidades o periferias urbanas donde –aun esos mismos trabajadores– se vinculan entre sí en formas de reciprocidad, ayuda mutua y cooperación que son relaciones sociales moldeadas en torno del intercambio de valores de uso (Zibechi, 2012).

Esta importantísima mutación socio/espacial en el ámbito de los movimientos sociales ha provocado como señala Luis Llanos-Hernández (2010: 219), que el territorio haya pasado a convertirse en uno de los referentes conceptuales que explican las transformaciones del espacio correspondiente a la era de la globalización. Con él, los conceptos de lugar, local o paisaje, entre otros, se han adaptado más rápidamente a los reclamos del conocimiento que busca comprender y explicar los acontecimientos que en forma vertiginosa se presentan todos los días a los hombres y mujeres del mundo actual. El mismo autor señala, siguiendo a David Harvey, que en la actualidad el territorio no tiende a la homogeneidad, como sucedía con las regiones en el contexto del paradigma del desarrollo, por el contrario, explora la diferencia y la particularidad. Si en el pasado el paisaje, la región, el espacio formaron parte de ese emergente “magma de significaciones” de nuevos sentidos y de conceptos que desde el renacimiento empezaban a describir el surgimiento y desarrollo de la modernidad, hoy estos conceptos renuevan su contenido, se ven sometidos a la presencia de relaciones sociales que adquieren nuevos significados, que reflejan el acelerado proceso de cambio que cuestiona la perspectiva civilizatoria de la modernidad.

De modo que esta mutación atiende a las profundas transformaciones económicas, sociales y culturales traídas por la globalización, mismas que motivaron al célebre geógrafo brasileño Milton Santos (en Carpio y Elizalde, 2009: 4) sugerir la existencia de una “esquizofrenia del espacio”, donde el territorio así como el lugar son esquizofrénicos.

Milton Santos explica que ambos –lugar y territorio–, por un lado acogen los vectores de la globalización que en ellos se instalan para imponer su nuevo orden, y, por otro lado, en ellos se produce un contra-orden, porque hay una producción acelerada de pobres, excluidos, marginalizados. Estas personas no se subordinan de forma permanente a la racionalidad hegemónica y, por eso, con frecuencia pueden entregarse a manifestaciones que son la contracara del pragmatismo. De este modo, junto a la búsqueda de sobrevivencia se produce en la base de la sociedad, un pragmatismo mezclado con la emoción, a partir de los lugares y de las personas juntas. En lo cual el papel del lugar es determinante, ya que él no es solamente un marco de vida, sino un espacio vivido, esto es, de experiencia siempre renovada, lo que permite, al mismo tiempo, la revaluación de las herencias y la indagación sobre el presente y el futuro.

Cada práctica hace existir un territorio territorio del trapicheo o de la caza, territorio de los juegos infantiles, amorosos o del motín, territorio del campesino, de la ornitología o del paseante. La regla es sencilla: cuantos más territorios se superponen en una zona determinada, hay mayor circulación entre ellos, y el poder encuentra menos posiciones. Bares, imprentas, gimnasios, solares, librerías de viejo, tejados de edificios, mercados improvisados, kebabs, garajes, pueden escapar fácilmente a su vocación oficial a poco que encuentre suficientes complicidades. La auto-organización local, imponiendo su propia geografía a la cartografía estatal, la confunde, la anula; produce su propia secesión (Comité Invisible, 2007).

En la misma línea, Arturo Escobar señala –siguiendo a Felix Guattari y Gilles Deleuze– que se puede entender el territorio como “el conjunto de proyectos y representaciones en las que una serie de nuevas conductas e inversiones pueden emerger pragmáticamente, en el tiempo y en el espacio social, cultural estético y cognitivo”, un espacio existencial de autorreferencia en el que “disidencias subjetivas” pueden emerger (Lander, 2000: 132), y cuyos protagonistas –histórica y geográficamente situados–

están buscando re-significar el mundo y los límites [fronteras]; a final de cuentas –como recuerda Porto Gonçalves– los límites son la propia naturaleza de la política (Ceceña y Sader, 2002: 225).⁴⁷

El territorio y el lugar se colocan, así, como conceptos claves para la comprensión de los complejos procesos sociales, políticos, económicos y culturales que ahora ponen en crisis al mundo moderno-colonial. En última instancia, como nos dice Porto Gonçalves, una de las cuestiones centrales que se nos presenta en la actualidad, se relaciona precisamente con las nuevas grafías de la tierra; los nuevos límites territoriales. De modo que se impone la necesidad de des-substantivar el espacio geográfico – casi siempre visto como una realidad objetiva exterior a la sociedad– (Ceceña y Sader, 2002: 229), y así desentrañar, a la manera de Coronil, el papel de la naturaleza ligada a la cultura, como fuerza generadora de riqueza y de modernidad. Así la territorialidad cobra nuevas características y matices, como arraigo, apego al suelo y a la tierra nodriza; respeto de las tradiciones y capacidad de transformarlas en forma tradicional, la capacidad de subsistir a pesar de los embates del mercado capitalista, y la reflexión crítica desde abajo sobre el hoy y el aquí para regenerar las relaciones en el propio territorio (Robert, 2010: 26).

3.6.3. Modernizar es espacializar: colonialidad y espacio abstracto.

Como han mostrado Milton Santos, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Jean Robert, Francisco López Bárcenas entre otros y desde distintos enfoques disciplinarios, ha sido fundamental el aporte de Henry Lefebvre en torno a la construcción social del espacio, como base para pensarlo en términos que integren su significado cultural socialmente construido con sus propiedades formales y materiales”. Según Edgardo Lander (2000: 35) existen dos aspectos fundamentales del pensamiento de Lefebvre sobre el espacio. El primero se refiere a la concepción del espacio como producto de las

⁴⁷ Porto Gonçalves explica cómo “En un época, como la nuestra en que todos los límites están siendo puestos en duda, es preciso recordar que la idea de que límite emana de polis, de donde viene la política, como nos enseñaron los antiguos griegos. Y que polis significaba originariamente, no la ciudad, sino límite, o el muro que separa la ciudad del campo. Sólo en un segundo momento, polis pasó a designar la ciudad, o sea lo que está contenido en los muros, nuestros límites. No olvidemos que política es exactamente el arte de definir los límites y, así, para los griegos, polis y política se presuponen, así como ciudad y ciudadanía” [...] “para los griegos, ciudad y ciudadanía o *Polis* y política no se excluyen así como espíritu y materia, y que son mucho menos nítidos de lo que se cree los límites que separan al *logos*, la razón, de la emoción, de la pasión. De este modo, no sólo las divisiones del trabajo científico –las diversas disciplinas, por ejemplo– se ponen en duda, sino también la relación del conocimiento científico con otras formas de conocimiento y, en consecuencia, con aquellos que son portadores de esos conocimientos, con todas las implicaciones sociales y políticas que se cuestión coloca. Son nuevos territorios epistémicos, que están teniendo que ser reinventados junto con los nuevos territorios de existencia material, en fin, son nuevas formas de significar nuestro estar-en-el-mundo, de grafiar la tierra, de inventar nuevas territorialidades, en última instancia de geo-grafiar (Ceceña y Sader, 2002: 225-226).

relaciones sociales y de la naturaleza, de modo que estos constituyen su “materia prima”. En este sentido el espacio es tanto el producto de, como la condición de posibilidad de las relaciones sociales. Como una relación social, el espacio es también una relación natural, una relación entre sociedad y naturaleza a través de la cual la sociedad mientras se produce a sí misma transforma y se apropia de la naturaleza. Y en segundo lugar –nos dice Lander– para Lefebvre, la tierra incluye “en el sentido más absoluto, la política y la estrategia política”. Así Edgardo Lander, siguiendo el pensamiento de Henri Lefebvre, identifica las dos exclusiones esenciales del espacio moderno: la naturaleza y la territorialidad como ámbito de lo político.

Por lo anterior Fernando Coronil propone la reintroducción del espacio, y por esa vía la dialéctica de los tres elementos de la trinidad marxista (trabajo, capital y tierra), lo que permite ver al capitalismo como un proceso global, más que como un proceso auto-generado en Europa; al tiempo que permite incorporar al campo de visión a las modernidades subalternas, como una crítica del *locus* de la modernidad desde sus márgenes. De modo que recordar el significado histórico de la naturaleza permite reformular las historias dominantes del desarrollo histórico occidental, y cuestionar la noción de acuerdo a la cual la modernidad es la creación de un Occidente auto-propulsado.

El proyecto de la parroquialización de la modernidad occidental [...] implica también el reconocimiento de la periferia como el sitio de la modernidad subalterna. El propósito no es ni homogeneizar, ni catalogar las múltiples formas de la modernidad, menos aún elevar a la periferia mediante un mandato semántico, sino el deshacer las taxonomías imperiales que fetichizan a Europa como el portador exclusivo de la modernidad y borra la constitución transcultural de los centros imperiales y las periferias colonizadas. La crítica del *locus* de la modernidad desde sus márgenes, crea las condiciones para una crítica inherentemente desestabilizadora de la modernidad misma. Al desmontarse la representación de la periferia como la encarnación del atraso bárbaro, a su vez se desmitifica la auto-representación europea como la portadora universal de la razón y el progreso histórico (Lander, 2000: 36).

Al hacerse abstracción de la naturaleza, de los recursos, del espacio, y de los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo se nos han presentado como un proceso interno, autogenerado en la sociedad europea, y posteriormente expandido hacia las regiones “atrasadas” del mundo (Lander, 2000). Esta operación ha sido posible precisamente por la negación del lugar – territorialidades topocósmicas– como ámbito de lo político. Esta construcción abstracta oculta el colonialismo como dimensión constitutiva de diversas experiencias históricas y ausenta las relaciones de subordinación y dominación de territorios, recursos y poblaciones, desapareciendo del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico –subalternizado– y sus recursos en la constitución de la modernidad capitalista (Lander: 2000: 35; Zapotec, 2003: 41).

Genéricamente el espacio está formado por un conjunto indisoluble, solidario, y también contradictorio, de sistemas de objetos y sistemas de acciones, no considerados aisladamente, sino como el contexto único en el que se realiza la historia, donde puede constituirse un territorio natural; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones y creencias de profundo contenido emocional (Barabas, 2003); no obstante, Milton Santos (2000: 54-55) señala que el espacio es hoy un sistema de objetos cada vez más artificiales, poblado por sistemas de acciones igualmente imbuidos de artificialidad y cada vez más tendentes a fines extraños al lugar y sus habitantes. En los discursos contemporáneos sobre la globalización, lo global es igualado al espacio, al capital, a la historia y a su agencia; y lo local, con el lugar, el trabajo y las tradiciones.⁴⁸ De modo que el lugar –en otras palabras– ha desaparecido, se ha desdibujado en “el frenesí de la globalización” de los últimos años, lo que tiene

⁴⁸ Émile Zapotec hace énfasis en el carácter totalitario del espacio y la exclusión moderna de los muertos. “En un orden total o totalidad, el tercero está excluido: una cosa está o no está, *et tertium non datur*. El tercero era un destello de infinito en un lugar finito. Su exclusión es la eliminación del infinito de la finitud. ¿Dónde se encuentran los muertos? En el espacio –esta gran extensión deslocalizada, finita pero ilimitada– no tienen lugar. Arno Borst, el gran historiador alemán, solía decir que cuando hablamos de discriminación citamos a los judíos del Tercer Reich, a los árabes en Eretz Israel, a los negros en Estados Unidos, a los *homos* entre los heteros, a las mujeres entre los machos, a los jóvenes en Gerontocracia, a los viejos en la Jauja de la juventud. Pero olvidamos mencionar al grupo más radicalmente discriminado de la época moderna: los muertos, de los que se niega la existencia. Si el totalitarismo es también la exclusión del tercero, la negación de la presencia histórica de los muertos es un rasgo del totalitarismo moderno: Y esto, Lévinas lo ha entendido mejor que cualquier otro filósofo contemporáneo. Ve la muerte ‘[como] una exclusión otra que la negación –una exclusión que excluye la contradicción ser-nada– [...]. Trato paradójicamente de describir todos los significados de la muerte que no se basan en informes sobre el más allá’. ‘La muerte abre a un infinito que lo finito no puede deducir de sí y, sin embargo, que lo finito piensa’. Así es, creo yo, como nuestros antepasados han percibido el infinito a partir de un lugar finito en el que los vivos marchaban en las huellas de los muertos. Lugar que era carne y suelo, indisolublemente ligados.” (Zapotec, 2003: 45). Esta idea está presente en la territorialidad indígena, precisamente en la especial importancia que tiene la tierra para los pueblos indios; por el vínculo que se tiene a través de ella con los muertos y la comunicación con los antepasados; vínculo entre vivos y muertos. Lo que traducido a categorías occidentales se puede equiparar a la *comunio sanctorum* o la simbiosis de los vivos y de los muertos a través de la tierra. Esto se expresa muy bien en el siguiente fragmento del poema “Nuestros antepasados los wixaritari”: *Los antepasados se narran / son presentes perfectos / consumados / indispensables para conocer lo que nos pasa / y están / más vivos que nunca / así colectivamente / con la tierra.*

consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza, y la economía (Lander, 2000: 114). De modo que cuando decimos espacio, nos referimos a una generalización sin horizonte concreto (negación del lugar) que excluye todo lo que no contiene. Es este *espacio abstracto*, producido e impuesto desde el horizonte de sentido de la globalización neoliberal individualista, el que niega la plenitud de las relaciones mutuas entre seres humanos y sus entornos que constituyen la trama de las comunidades locales (Robert, 2002; Zapotec, 2003). El espacio es lo que queda cuando se le han quitado todos sus atributos a un lugar particular, cuando se ha ‘deslocalizado’ todo. El espacio moderno es la nada, y en la nada no se siembra nada” (Robert, 2003: 43).

Lugares del ayer, espacio del hoy: paso histórico de la percepción de lugares –único cada uno– limitados, pero abiertos hacia lo infinito, al concepto de una extensión ilimitada pero finita, homogénea e isotrópica. Esta transición quizás resuma toda la marcha hacia la modernidad: modernizar es espacializar (Robert, 2002: 44)

De modo que, como dice Escobar, el dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo –modernidad occidental– en la construcción de la teoría social, económica y jurídica. Se le ha restado énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, ocultando formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar, aprehender y representar el mundo, lo que tiene múltiples consecuencias para la teoría y las ciencias sociales. En este ámbito, la desaparición del lugar está claramente vinculada a la invisibilidad de los modelos culturalmente específicos de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas, a saber, las condiciones cultural y tecnológicamente específicas bajo las cuales actores locales se apropian de la naturaleza (Lander, 2000: 116, 133, 134; Leff, 2004). Por esto es crucial enfocar de nuevo la constante importancia del lugar y de la creación del lugar, para la cultura, la naturaleza y la economía, así como visibilizar y afrontar el proceso devastador abierto por el espacio abstracto. Como explica Patricio de Stefani (2009) el origen del espacio abstracto está en el paso decisivo de la mimesis hacia la abstracción, perdiendo toda referencia con el lugar. Es así como una abstracción –tal y como es el

espacio geométrico/visual– es tomada por la realidad. Una simple representación del espacio (una imagen) reemplaza la riqueza y multiplicidad del espacio directamente vivido, apropiado y construido.

Dondequiera que haya ilusión, los mundos ópticos y visuales juegan un rol integral e integrativo, activo y pasivo, en ésta. Fetichizan la abstracción y la imponen como la norma. Separan la forma pura de su contenido impuro del tiempo vivido, del tiempo cotidiano, y de los cuerpos con su opacidad y solidez, su calor, su vida y su muerte (Lefebvre en De Stefani, 2009).

De esta forma es que la totalidad de lo vivido, de la sociedad, es reducida a una abstracción vacía, aquella de los conceptos autorreferentes –fetichizados–. A partir de aquí se genera una importante crítica al espacio abstracto, ya que el espacio del habitar no es geométrico ni puramente visual, sino existencial y ligado a una experiencia concreta en un lugar y tiempo específicos. Las experiencias y representaciones espaciales promovidas por el capitalismo moderno colonial [neoliberal] responden sólo a condiciones que le imponen sus propias necesidades acumulativas, basándose en un sujeto universal estándar y unitario –el sujeto moderno/abstracto–, un lugar abstracto –el nuevo espacio, la nueva sociedad– y un tiempo ideal –el futuro unidireccional– (De Stefani, 2009). Entonces, en esta ruptura ontológica entre la razón y el mundo, este último deja de ser un orden significativo y la comprensión del mundo ya no es un asunto que implique estar en sintonía con el lugar abierto al cosmos –*topocosmos*–. El mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno; un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por los conceptos y representaciones construidos por la razón. Finalmente ésta ruptura con el pasado se hace coextensiva a una ruptura con el lugar, el tiempo y más radicalmente a una ruptura con la realidad representada por la idealización del presente y su “escape” a un futuro emancipado, perfecto, puro y acabado.

[...] lo cierto es que el espacio abstracto no tiene nada de etéreo, de homogéneo o incluso de inmaterial. Su grandiosa y a la vez violenta capacidad de abstracción es solo un medio, un instrumento, pero ¿un instrumento para qué? Para llevar a cabo su no menos heroico plan “maestro”: el de hacer coincidir completamente la realidad socialmente vivida con un simplista y excluyente modelo de esa realidad, un modelo concebido para reducir todas las contradicciones y conflictos que ponen en tela de

juicio su validez, un modelo al servicio del poder del Estado, económico, religioso, moral... (De Stefani, 2009).

Por esto Henri Lefebvre identifica al espacio abstracto como *el medio o lugar donde se aplican las estrategias* políticas, económicas, urbanísticas, publicitarias. Un modelo forzosamente reduccionista de la realidad es el requisito que garantiza una eficaz aplicación de unas estrategias igualmente reduccionistas. Así, el espacio abstracto, como producto de la violencia y la guerra, es político; instituido por un Estado, es institucional. A primera vista parece homogéneo; y de hecho sirve a aquellas fuerzas que hacen *tabula rasa* con cualquier cosa que se ponga en su camino, con cualquier cosa que las amenace en breve, con las diferencias (Lefebvre en de Stefani, 2009). El espacio abstracto es un instrumento especialmente eficiente para la ejecución material de una representación de la realidad en particular, una ideología. Aquí radica precisamente la distinción que hace Henri Lefebvre entre el espacio y el lugar; el lugar como una forma de espacio vivido y enraizado, apropiado, valorizado y construido –espacio de representación–, frente al espacio abstracto –mera representación del espacio–; en términos sintéticos se puede decir, a la manera de Jean Robert, que “espacializar es modernizar” (Robert, 2002: 43).

Aquí, allí, más allá. Aquí, el cuerpo del que dice “yo”. Allí estás tú, más allá lo otro, o el Otro. Pero aquí podemos estar también tú y yo: nosotros. “Aquí” puede ser un hogar: un fuego rodeado por piedras, o la sombra de un árbol, o simplemente, el círculo de luz de mi cerillo al prender tu cigarro en la noche. Entre aquí y allá hay una distancia frágil. Estoy aquí, estas allí o allá, pero mi allá es tú aquí y viceversa. Y al hacer del allí un aquí, lo poseo, en cierta manera. El más allá, es el allá que no puedo poseer. Es el allá radicalmente asimétrico: el allá que no se puede permutar físicamente con ningún aquí. Hubo épocas en que este lugar “asimétrico” era también complementario del aquí y del allá, como otro rostro lo era del tú y del yo. En cambio, al decretar la vacuidad del más allá, la modernidad ha instituido la igualdad e intercambiabilidad de todo aquí y de todo allá: son determinaciones equivalentes en un mapa general, se funden en un acá neutro sin distalidad que llamamos el espacio (Robert, 2002: 44).

De modo que el espacio abstracto –dice Émile Zapotec– niega la plenitud de las relaciones mutuas que constituyen la trama de toda comunidad local –*topocosmos*– al introducir en el mundo una insoportable ligereza o precariedad ontológica, que consiste en que todo lugar puede desaparecer –ser destruido, explotado– en el espacio indiferenciado producido por los nuevos procesos de acumulación de capital. Para el capitalismo no existen lugares concretos –territorios de diferencia diría Escobar– sino como dice Olver Quijano Valencia (2012: 179), ante todo y desde la perspectiva de la geografía del capital, son “espacios vacíos”; concepción de la que participan amplios sectores institucionales, sociales, académicos, corporativos y estatales. Desde esta suerte de geovisión generalizada, el sentido de ‘espacios vacíos’ y ‘deshabitados’ guarda relación directa con todo aquel espacio que carece o no está integrado al modelo económico y sociopolítico dominante. El mismo Quijano Valencia, siguiendo a Arturo Escobar, apunta acertadamente que estas premisas al privilegiar, por un lado, la totalidad y la universalidad y, por otro, el desanclaje y la movilidad, soslayan el papel determinante del lugar y del territorio, de manera particular en procesos y dinámicas propias de la diversidad y, por tanto, en la construcción y re-creación de imaginarios y prácticas del ámbito económico/político y ecológico/cultural. Esto ha significado el borramiento discursivo significativo del lugar –las territorialidades topocósmicas–, ignorando que el lugar es importante en las vidas de muchas personas, quizá la mayoría, si lo entendemos como experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje (inestable), con un sentido de fronteras (permeables) y de conexión con la vida cotidiana (Escobar en Quijano Valencia, 2012: 205).

Otra es la visión y la práctica de la gente del común –pueblos indios y campesinos–, quienes construyen los lugares y se los apropian desde múltiples y diferenciales formas socio/culturales y productivas de articulación/relación territorial, identitaria y existencial; como respuesta al histórico dominio naturalizado del saber y de la práctica hegemónica capitalista. Lo que activa y desata nuevas fuerzas creativas y nuevos sujetos de experimentación social, económica, política y cultural en diversos ámbitos comunitarios. De modo que, en medio de la excesiva pulsión y apelación por lo global, es frecuente el desconocimiento de cómo los fenómenos son refigurados, transformados, subvertidos, resignificados o creados en los lugares con alto sentido de ligazón territorial y, por ende, bajo nuevos procesos socio/culturales, históricos, lingüísticos y simbólicos (Quijano Valencia, 2012: 205). Por esto los movimientos sociales de raíz territorial cuando hacen referencia al territorio, lo hacen como

resistencia a la marginalización moderna del lugar y a la imposición del espacio abstracto, ligado a las relaciones de producción y acumulación de capital, así como al orden que estas imponen.

4. Modernidad y sujeto de derecho.

En la actualidad, para enarbolar una defensa jurídica y política de los maíces y territorios campesinos e indígenas en México, no basta recurrir a los Convenios y Pactos Internacionales de Derechos Humanos, antes bien es de suma importancia realizar una crítica de las bases ideológicas que subyacen a los nuevos procesos de acumulación de capital –acumulación por desposesión–, promovidos bajo la bandera del desarrollo y el humanismo abstracto neoliberal. De este modo podremos re-pensar vías epistemológicas y jurídicas más adecuadas para una defensa eficaz del *territorio* y la gran gama de significaciones que este concepto conlleva, esto es, los procesos y dinámicas propias de la diversidad, así como la construcción y re-creación de imaginarios y prácticas del ámbito económico/político y ecológico/cultural.

En este sentido la crítica constituye un medio para pensar procesos de democratización dentro del Estado mexicano más allá de un canon liberal hegemónico, y abrirnos a la experiencia de procesos reconstituyentes promovidos desde la humanidad indígena –los pueblos indios– olímpicamente ninguneada por nuestra historia constitucional. Como bien dice Alejandro Medici (2012 : 21), si bien es cierto que el Estado democrático, constitucional y social constituye un concepto central de la reflexión de lo jurídico y lo político en la actualidad, ya que el mismo configura un modelo normativo de organización del poder y de vinculación entre gobierno y ciudadanía, también es cierto que dicho modelo no se realiza en su totalidad, ya que se encuentra en tensión con poderes –públicos y privados– salvajes o neoabsolutistas –como los llama Luigi Ferrajoli–; poderes, que en el contexto de *nuestra América*, están relacionados íntimamente con la persistencia de una estructura de poder anclada en la colonialidad.

Lo que en el discurso garantista y neoconstitucionalista se configura como una crítica emancipatoria, en un discurso jurídico político desde la crítica a la dimensión de la colonialidad de nuestra modernidad jurídica periférica latinoamericana pasa por la problemática relación entre derecho y liberación en los márgenes de la cultura jurídica occidental. Si en el contexto europeo o norteamericano la crítica de los garantismos y

neoconstitucionalismos se da al interior del monismo jurídico, en nuestro contexto debe darse una crítica que incorpore las herramientas del pluralismo jurídico, de la demodiversidad y del interculturalismo (Medici, 2012: 22).

Por lo anterior, en nuestro contexto latinoamericano, es sustancial hacer visibles los diversos proyectos alternativos campesinos e indígenas, para así posibilitar su traducción en las esferas de la política y el Estado; tarea que supone la capacidad democrática de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza –de sociedad abigarrada–, y así armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas para todos. Es en este sentido que la visibilización del ejercicio de las autonomías, expresadas en diversas experiencias de autodeterminación política, económica y religiosa, dan cuenta de la modernidad y coetaneidad de los diversos proyectos indígenas mediante las cuales retoman la historicidad propia, al tiempo que practican la descolonización de los imaginarios y las formas de representación (Rivera Cusicanqui, 2010: 71, 54).

La apuesta india por la modernidad cuestiona el reconocimiento estatal condicionado y sesgado de los derechos culturales y territoriales indígenas (Contrarreforma Indígena de 2001),⁴⁹ al tiempo que pugna por tener acceso a los derechos y beneficios del Estado moderno pero desde su propia perspectiva de desarrollo, es decir, que la lucha jurídico política de los pueblos indios y campesinos mexicanos es por autonomía –en el sentido de autodeterminación– y no por el arcaico y retrograda indigenismo y asistencialismo promovido por el Estado.

Esto, concretamente en el plano de la filosofía del Derecho, supone evidenciar y combatir el iuspositivismo acrítico dominante en nuestro país, en cuanto corriente interpretativa del Derecho, que

⁴⁹ Se considera que aunque se establece formalmente el reconocimiento y garantía de los pueblos y comunidades a la libre determinación y autonomía, está de tal modo normado que se trata de una contrarreforma, en donde lo que se ofrece a los pueblos es “indigenismo” por autonomía, tutela por capacidad de decisión y programas sociales y asistencia, en lugar de libre determinación, en contravención de los Acuerdos de San Andrés: 1) A las comunidades se les designa como “entidades de interés público”, en lugar de reconocerlas como “entidades de derecho público”, quedando así limitadas en sus acciones y haciéndoles más difícil la reconstrucción de los pueblos; 2) La sustitución de las nociones de *tierra* y *territorios* por el de “los lugares que habitan y ocupan”, *desterritorializa* a pueblos y comunidades y les quita su base material de vida y desarrollo; 3) Se considera que la libre determinación y autonomía queda subordinada a las decisiones y leyes unilaterales de los congresos locales (caciquismos y poderes locales), de cada entidad federativa, por la remisión de la reforma constitucional, a su reglamentación por leyes estatales; 4) Se limita el derecho de las comunidades asociarse; Se limita la posibilidad de que los pueblos indígenas adquieran sus propios medios de comunicación. (Ver De la Torre Rangel, 2006). A pesar del rechazo generalizado a la reforma, la misma puede y es en los hechos utilizada por los pueblos indígenas en sus procesos de lucha en ámbito jurídico, lo que supone –desde los procesos indígenas– asumir un postura y práctica de *positivismo de combate* o *uso alternativo del Derecho*.

ha pretendido reducir la pluralidad de los sistemas jurídicos a unidad coercitiva; y la heterogeneidad a homogeneidad por la puesta en práctica de lo que Martínez de Bringas (2010: 120) llama la «falacia del anacronismo», como dispositivo que barbariza y acusa de anti-moderno y arcaico al Derecho y cultura indígena. Esto quiere decir que, para hablar de una auténtica democracia en nuestro país, es preciso tomarse en serio el potencial de los diversos proyectos autonómicos indígenas y el pluralismo jurídico en un sentido contrahegemónico, lo cual implica rescatar de sus entrañas las posibilidades de las cosmovisiones, saberes, instituciones y Derecho indígena y las posibilidades y respuestas que estos encarnan como *derecho que nace del pueblo* (De la Torre, 2006).

4.1. La conflictiva cuestión de la modernidad.

Es importante –para los fines de este trabajo– abordar lo que puede ser denominado como la *conflictiva cuestión de la modernidad* y así oponernos, como dice Enrique Dussel, “a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna –a la “modernidad”–, ya no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la ‘identidad latinoamericana’” (Lander, 2000: 45). Decimos *la conflictiva cuestión de la modernidad*, por el hecho de que los europeos fueron capaces de difundir y de establecer la perspectiva histórica de la modernidad eurocéntrica como hegemónica, dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder abierto por la conquista de América. Una clara pretensión etnocentrista y provinciana autoerigida como la exclusiva productora y protagonista de la modernidad, además de llevar implícita la falaz afirmación de que toda modernización de poblaciones no europeas es, por lo tanto, una europeización.

Ante esta pretensión, no obstante, existen un conjunto de elementos demostrables que apuntan a un concepto de modernidad diferente al hegemónico, que da cuenta de procesos históricos específicos. Se trata de un universo de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas, que tienen en su centro la idea de liberación humana como interés histórico de la sociedad y consecuentemente también como su campo central de conflicto. En esta labor de visibilización, traeremos a colación el pensamiento de liberación latinoamericano así como la teoría decolonial, principalmente los importantes aportes de

Enrique Dussel y Aníbal Quijano, con la finalidad de defender la existencia y pertinencia de modernidades y procesos civilizatorios diversos al eurocéntrico colonial, a partir de los cuales se puede y se hace una construcción de derechos humanos situada, esto es, desde un lugar de enunciación distinto al de la modernidad occidental capitalista.

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas (Lander, 2000: 212).

El mismo Quijano (Lander, 2000: 212) señala que ha existido una fuerte resistencia intelectual a esta perspectiva histórica desde fines del siglo XIX, misma que se afirmó sobre todo durante el siglo XX y en especial después de la Segunda Guerra Mundial, en vinculación con el debate sobre la cuestión del desarrollo-subdesarrollo. “Como ese debate fue dominado durante un buen tiempo por la denominada teoría de la modernización, en sus vertientes opuestas, para sostener que la modernización no implica necesariamente la occidentalización de las sociedades y de las culturas no-europeas. De hecho, uno de los argumentos más usados fue que la modernidad es un fenómeno de todas las culturas, no sólo de la europea u occidental”. De modo que si el concepto de modernidad es referido, sólo o fundamentalmente, a las ideas de novedad, de lo avanzado, de lo racional-científico, laico, secular; ideas y experiencias normalmente asociadas a ese concepto, es indudable que es necesario admitir que es un fenómeno posible en todas las culturas y en todas las épocas históricas.⁵⁰

⁵⁰ Con todas sus respectivas particularidades y diferencias, todas las llamadas altas culturas (China, India, Egipto, Grecia, Maya-Azteca, Tawantinsuyo) anteriores al actual sistema-mundo, muestran inequívocamente las señales de esa modernidad, incluido lo racional científico, la secularización del pensamiento, etc. En verdad, a estas alturas de la investigación histórica sería casi ridículo atribuir a las altas culturas no-europeas una mentalidad mítico-mágica como rasgo definitorio, por ejemplo, en oposición a la racionalidad y a la ciencia como características de Europa, pues aparte de los posibles o más bien conjeturados contenidos simbólicos, las ciudades, los templos y palacios, las pirámides, o las ciudades monumentales, sea Machu Pichu o Boro Budur, las irrigaciones, las grandes vías de transporte, las tecnologías metalíferas, agropecuarias, las matemáticas, los calendarios, la escritura, la filosofía, las historias, las armas y las guerras, dan cuenta del desarrollo científico y tecnológico en cada una de tales altas culturas, desde mucho antes de la formación de Europa como nueva identidad. Lo más que realmente puede decirse es que, en el actual período, se ha ido más lejos en el desarrollo científico-tecnológico y se han hecho mayores descubrimientos y realizaciones, con el papel hegemónico de Europa y, en general, de Occidente. (Lander: 2000: 128)

En cambio los defensores de la patente europea de la modernidad suelen apelar a la historia cultural del antiguo mundo heleno-románico y al mundo del Mediterráneo antes del “descubrimiento” de América, para legitimar su reclamo a la exclusividad de esa patente. No obstante este argumento escamotea, en primer lugar, el hecho de que la parte realmente avanzada de ese mundo del Mediterráneo –antes de América– era islamo-judaica; y en segundo lugar, que fue dentro de ese mundo que se mantuvo la herencia cultural greco-romana, ya que las ciudades, el comercio, la agricultura comercial, la minería, la textilería, la filosofía, la historia, cuando la futura Europa Occidental estaba dominada por el feudalismo y su oscurantismo cultural; en tercer lugar que, muy probablemente, la mercantilización de la fuerza de trabajo, la relación capital-salario, emergió, precisamente, en esa área y fue en su desarrollo que se expandió posteriormente hacia el norte de la futura Europa; y cuarto, que solamente a partir de la derrota del Islam y del posterior desplazamiento de la hegemonía sobre el mercado mundial al centro-norte de la futura Europa – gracias a América– comienza también a desplazarse el centro de la actividad cultural a esa nueva región. Por eso, la nueva perspectiva geográfica de la historia y de la cultura, que allí es elaborada y que se impone como mundialmente hegemónica, implica, por supuesto, una nueva geografía del poder, esto es, una nueva geopolítica. Incluso, la idea misma de Occidente-Oriente es tardía y parte desde la ascenso de Gran Bretaña como potencia hegemónica (Lander, 2000: 213).

Es por lo anterior, que el mismo Quijano (Lander, 2000: 213) afirma que, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente global de la historia conocida: sistema-mundo.⁵¹ En ese específico sentido, la humanidad actual en su conjunto constituye el primer sistema-mundo global históricamente conocido, mismo que comenzó a formarse con la *invención de América* y el *encubrimiento/negación* de la humanidad americana. Según Quijano este sistema mundo tiene en común tres elementos centrales

⁵¹ En varios sentidos específicos. Uno, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social están articuladas todas las formas históricamente conocidas de control de las relaciones sociales correspondientes, configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto. Dos, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. Tres, cada una de esas instituciones existe en relaciones de interdependencia con cada una de las otras. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un sistema. Cuatro, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta (Lander, 2000: 129).

que afectan la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: la colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo. Por supuesto que ni este patrón de poder, ni otro alguno, puede implicar que la heterogeneidad histórico-estructural haya sido erradicada dentro de sus dominios. Lo que implica esta globalidad es un piso básico de prácticas sociales comunes para todo el mundo, y una esfera intersubjetiva que existe y actúa como esfera central de orientación valórica del conjunto. Por lo cual las instituciones hegemónicas de cada ámbito de existencia social, son universales a la población del mundo como modelos intersubjetivos, ya sea el Estado-nación, la familia burguesa, la empresa o la racionalidad eurocéntrica.

[...] sea lo que sea lo que el término modernidad mienta, hoy involucra al conjunto de la población mundial y a toda su historia de los últimos 500 años, a todos los mundos o ex-mundos articulados en el patrón global de poder, a cada uno de sus segmentos diferenciados o diferenciables, pues se constituyó junto con, como parte de, la redefinición o reconstitución histórica de cada uno de ellos por su incorporación al nuevo y común patrón de poder mundial. Por lo tanto, también como articulación de muchas racionalidades (Lander, 2000: 215).

Entonces cuando hablamos de “la modernidad” lo importante es vislumbrar que se trata de una historia nueva y diferente; constituida con experiencias específicas y que las cuestiones que esta historia permite y obliga a abrir no pueden ser indagadas, ni contestadas, con el concepto sesgado, provinciano y eurocéntrico de modernidad. Por lo tanto, nos dice Quijano (Lander, 2000: 215), que decir que la modernidad es un fenómeno pura y exclusivamente europeo o que ocurre en todas las culturas, tendría hoy un imposible sentido. En realidad “se trata de algo nuevo y diferente, específico de este patrón de poder mundial. Si hay que preservar el nombre, debe tratarse, de todos modos, de otra modernidad”.

Por su parte Enrique Dussel ha propuesto la categoría de *transmodernidad* como alternativa a la pretensión eurocéntrica de que Europa es la productora original de la modernidad. Según la propuesta del filósofo argentino-mexicano, la constitución del Ego individual diferenciado es lo nuevo que ocurre con América y constituye la marca de la modernidad, pero esto tiene lugar no sólo en Europa sino en todo el mundo –sistema-mundo– que se configura a partir de América. Por esto Dussel señala que el siglo XVI es la “llave” y el “puente”, *ya moderno*, entre el “mundo antiguo” y la conformación acabada

del paradigma del “mundo moderno” (modernidad temprana-modernidad madura). Ya en 1514, en la isla de Cuba, Bartolomé de las Casas “capta el problema central político *de toda la modernidad hasta el presente*” (Dussel, 2007: 193).

Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto “el Otro” (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva, de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado. [...] El “yo conquisto” al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del “yo pienso” *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe, el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la Modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea (Dussel, 2007: 193-194).

Entonces, dice Dussel (Lander, 2000: 48), si se entiende que la “modernidad” de Europa será el despliegue de las posibilidades que se abren desde su “centralidad” en la Historia Mundial, y la constitución de todas las otras culturas como su “periferia”, se puede comprender el que, aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. De modo que el “eurocentrismo” de la Modernidad radica en haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como “centro”. En este sentido, la modernidad, como nuevo “paradigma” de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. De modo que América Latina entra en la modernidad –mucho antes que Norte América– como la “otra cara” dominada, explotada, encubierta. Es por esto, nos dice Dussel, que si se pretende la superación de la “Modernidad” será necesario negar la negación del *mito de la Modernidad*.

Para ello, la “otra-cara” negada y victimada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima inocente” del sacrificio ritual, que al descubrirse

como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial. Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad) (Lander, 2000: 49).

Entonces, siguiendo a Dussel, se comprende que sólo mediante la negación del mito civilizatorio y la inocencia de la violencia –fundacional– moderna, es posible reconocer la injusticia de la praxis sacrificial colonial. Luego entonces es posible, igualmente, superar la limitación esencial de la “razón emancipadora” moderna; esto es la razón emancipadora como “razón liberadora”, o el “eurocentrismo” de la razón ilustrada y la “falacia desarrollista” del proceso de modernización en su forma hegemónica. No obstante, precisa Dussel, esto sólo es posible, incluso para la razón de la Ilustración, “cuando éticamente se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etcétera); como personas que han sido negadas por la Modernidad”. De esta manera es posible trascender la razón moderna, pero no como negación de la razón en cuanto tal, sino de la razón violenta eurocéntrica, desarrollista, hegemónica. Esto es lo que Dussel plantea como “Trans-Modernidad”:

[...] como proyecto mundial de liberación donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se realice igualmente. La “realización” de la Modernidad no se efectúa en un pasaje de la potencia de la Modernidad a la actualidad de dicha Modernidad europea. La “realización” sería ahora el pasaje trascendente, donde la Modernidad y su Alteridad negada (las víctimas), se co-realizarán por mutua fecundidad creadora. El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad / Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad (Lander, 2000: 50).

Quijano (Lander, 2000: 215) señala que no es seguro que el *Ego individual diferenciado* sea un fenómeno exclusivamente perteneciente al período iniciado con América. Sin embargo, acepta que si existe una relación umbilical entre los procesos históricos que se generan a partir de América y los cambios de la intersubjetividad de todos los pueblos que se van integrando en el nuevo patrón de poder mundial, como sistema-mundo. Son –desde la perspectiva de Quijano– precisamente esos cambios los que llevan a la constitución de una nueva subjetividad, no sólo individual, sino colectiva; una nueva intersubjetividad.

[...] un fenómeno nuevo que ingresa a la historia con América y en ese sentido hace parte de la modernidad. Pero cualesquiera que fuesen, esos cambios no se constituyen desde la subjetividad individual, ni colectiva, del mundo preexistente, vuelta sobre sí misma, o, para repetir la vieja imagen, esos cambios no nacen como Minerva de la cabeza de Zeus, sino que son la expresión subjetiva o intersubjetiva de lo que las gentes del mundo están haciendo en ese momento (Lander, 2000: 215-216)

De modo que desde esa perspectiva histórica, es necesario admitir que América y sus consecuencias inmediatas en el mercado mundial y en la formación de un nuevo patrón de poder mundial, implica un cambio histórico verdaderamente enorme y que no afecta solamente a Europa sino al conjunto del mundo. En realidad se trata del cambio del mundo como tal, donde sin duda, un elemento fundante de la nueva subjetividad es la percepción del cambio histórico, lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia, y por tanto de la idea del futuro como un territorio temporal abierto. Esta nueva perspectiva de la historia es percibida ya no sólo como algo que ocurre, como algo natural o producido por decisiones divinas o misteriosas como el destino, sino como algo que puede ser producido por la acción de las gentes –como sujetos de la historia–, por sus cálculos, sus intenciones, sus decisiones, por lo tanto como algo que puede ser proyectado, y, en consecuencia, tener sentido (Lander, 2000: 216).

Entonces, con América se inicia un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas. Pero el concepto de modernidad no se refiere únicamente a lo que ocurre en el ámbito de la

subjetividad –no obstante la importancia de ese proceso–, sea que se trate de la emergencia del Ego individual, o de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas entre los individuos y entre los pueblos integrados o que se integran en el nuevo sistema-mundo y su específico patrón de poder mundial. Sino que el concepto modernidad da cuenta, igualmente, de los cambios en la dimensión material de las relaciones sociales, esto es, los cambios que ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto de sus miembros individuales, tanto en la dimensión material como en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Se trata del proceso de constitución de un entero y complejo sistema-mundo, y de todo un período histórico: la Modernidad, como nuevo espacio/tiempo en términos subjetivos y materiales.

[...] a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad. No obstante, fue decisivo para el proceso de modernidad que el centro hegemónico de ese mundo estuviera localizado en las zonas centro-norte de Europa Occidental. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad (Lander, 2000: 217).

En ese sentido, la modernidad fue también colonial desde su punto de partida, lo que ayuda a entender por qué fue en Europa mucho más directo e inmediato el impacto del proceso mundial de modernización ligado a las nuevas prácticas sociales implicadas en el naciente patrón de poder mundial capitalista moderno/colonial, mediante la concentración del capital y del salariado, y la constitución del nuevo mercado mundial. De tal modo que, no sin razón Dussel afirma, que la justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano –filosóficamente– *es el comienzo explícito de la filosofía moderna*, en su nivel de filosofía política global, planetaria “–no todavía por su método, pero ciertamente por su temática geopolítica y prematuramente moderna–. Europa debía dar razones para poder ocupar externa y moralmente con buena conciencia ‘espacios’ considerados ‘vacíos’ fuera de su propio ‘espacio’ histórico”. A partir del siglo XVI, este discurso moderno se irá transformando, refinando, “mejorando” a través de los siglos, a fin de intentar probar la racionalidad de la expansión colonial occidental (Dussel, 2007, 195).

Así también, la nueva perspectiva abierta como experiencia e idea, requirió necesariamente la des-sacralización de las jerarquías y de las autoridades, tanto en la dimensión material de las relaciones sociales así como en su intersubjetividad; esto es, la des-sacralización, el cambio o el desmantelamiento de las correspondientes estructuras e instituciones. Sólo en este contexto, afirma Quijano, es donde la individuación de las gentes adquiere su sentido, esto es, la necesidad de un foro propio para pensar, para dudar, para decidir; la libertad individual, en suma, contra las adscripciones sociales –los *status* diría Clavero (1994; 2007) – fijadas y en consecuencia la necesidad de igualdad social entre los individuos (Lander, 2000: 217), lo cual abre nuevas posibilidades que madurarán hasta llegar las ideas de la Ilustración. Al respecto nos dice Helio Gallardo:

Contra un orden objetivo social y cósmico, y que tornaba imposible el crecimiento del comercio y la ampliación de experiencias de humanidad, el único lugar desde el que se podía levantar la lucha reivindicativa y revolucionaria, contra toda ordenación objetiva, era la *subjetividad del individuo*. Independizar la conciencia racional de la conciencia moral vigente (autonomizar política y racionalmente la conciencia humana de Dios) y levantar desde la subjetividad así liberada y potenciada la propuesta de un nuevo orden político sólo puede hacerse proclamando fueros individuales y subjetivos declarándolos sagrados o, en un movimiento inverso y que contiene sus propios conflictos, secularizando (desencantando) la historia mediante el proceso de expropiar a los expropiadores. No es raro, por tanto, que la demanda por la libertad de conciencia religiosa anteceda, como movilización social, la de la libertad de conciencia, ya ambas se condensan tardíamente en el *ethos* europeo de la Ilustración. En las condiciones objetivas de dominación de la antigua sociedad, el único espacio posible para hacer emerger una ideología revolucionaria y liberadora era la de la subjetividad individual a la que tendría que proyectarse como *Humanidad* debida, es decir *vinculante* o *sagrada* (iusnaturalismo y, posteriormente, idolatría de mercado) Se entiende perfectamente por qué el Derecho natural antiguo, con su énfasis en las *obligaciones objetivas*, no puede constituirse en matriz de configuración de derechos humanos modernos. Esos derechos se imaginaron contra él (Gallardo, 2004: 34)

Sin embargo, como bien dice Quijano (Lander, 2000: 217), las determinaciones capitalistas requerían también –y en el mismo movimiento histórico– que esos procesos sociales, materiales e intersubjetivos, no pudieran tener lugar sino dentro de unas determinadas relaciones sociales de explotación y de dominación, mismas que cristalizan, como dice Armando Bartra (Rodríguez Wallenius y Cruz Arenas, 2013: 16) en “la violencia del modo capitalista de lucrar”. En consecuencia, la modernidad se constituye como un amplio campo de conflictos por la orientación, es decir, los fines, los medios y los límites de esos procesos. Para los controladores del poder, el control del capital y del mercado eran y son los que deciden los fines, los medios y los límites del proceso. De modo que, si bien esos enfrentamientos permiten a los sectores no dominantes del capital y a los explotados, mejores condiciones de negociar su lugar en el poder y la venta de su fuerza de trabajo, también es cierto que – como bien recuerda Bartra siguiendo a Marx– la tasa de explotación no es un dato económico sino resultado de la violenta confrontación social. Dado que en su voracidad el gran dinero no reconoce límites morales y biológicos. Así la medida de la explotación remite a circunstancias histórico culturales y depende de la correlación de fuerzas: es decir, de la capacidad de resistir, presionar y negociar que en un momento se tenga. “Y de ese modo la violencia irrumpe en el centro mismo de la reproducción económica del sistema” (Rodríguez Wallenius y Cruz Arenas, 2013: 17).

El mercado es el piso, pero también el límite de la posible igualdad social entre las gentes. Para los explotados del capital y en general para los dominados del patrón de poder, la modernidad generó un horizonte de liberación de las gentes de toda relación, estructura o institución vinculada a la dominación y a la explotación, pero también las condiciones sociales para avanzar en dirección a ese horizonte. La modernidad es, pues, también una cuestión de conflicto de intereses sociales. Uno de ellos es la continuada democratización de la existencia social de las gentes. En ese sentido, todo concepto de modernidad es necesariamente ambiguo y contradictorio (Lander, 2000: 217).

Entonces, la modernidad abre las condiciones para una secularización específicamente burguesa de la cultura y de la subjetividad, donde el liberalismo se configura como una de las claras expresiones de ese contexto material y subjetivo de la sociedad en la Europa Occidental. No obstante, en el resto del mundo, particularmente en América Latina, las formas más extendidas de control del trabajo son no-

salariales, aunque en beneficio global del capital, lo que implica que las relaciones de explotación y de dominación tienen carácter colonial, aunque se trate de Estados formalmente independientes desde comienzos del siglo XIX (Lander, 2000: 218). Así, el eurocentramiento del capitalismo colonial/moderno, fue en ese sentido decisivo para el destino diferente del proceso de la modernidad entre Europa y el resto del mundo, donde a final de cuentas, como bien dice Bartra, “mentirosas resultaron a las postre las tres grandes promesas de la modernidad, la *libertad* derivó en crónico estado de excepción, la *igualdad* desembocó en acumulación primaria permanente [acumulación por desposesión] y la *fraternidad* devino biopoder” (Rodríguez Wallenius y Cruz Arenas, 2013: 11, 31).

Sin embargo, el mismo Bartra recuerda el papel crucial de la resistencia ante esta *modernidad bárbara*, así como la pasión humana constructiva de crear y recrear mundos, dando cuenta de la ambivalencia de la subjetividad moderna, que por una parte significa sujetamiento a dispositivos de poder, y por otra, procesos de construcción de subjetividad o de subjetivación.

Lo rescatable de la modernidad no son los consabidos aportes que siempre esgrimen los positivistas: los antibióticos, la comunicación a distancia... Lo rescatable de la modernidad desde la perspectiva del sujeto, es la pasión constructiva que la animó en sus tiempos heroicos y sobre todo la resistencia: lo que logramos a pesar del capitalismo, lo que hicimos a contrapelo. Incluyendo salvarlo –y salvarnos– de su compulsión suicida que lo lleva a depredar sin medida a la sociedad y a la naturaleza. Así lo entendía Karl Polanyi al señalar que el veneno produce su antídoto y que con el capitalismo nace la resistencia al capitalismo (Rodríguez Wallenius y Cruz Arenas, 2013: 11-12)

Por esto es importante hablar de lo que se ha hecho a contrapelo de la modernidad capitalista – *modernidad bárbara* como la llama Bartra–, esto es, el papel de la resistencia ante “la codiciosa, mercantilista, instrumental y desencantada propuesta civilizatoria de la modernidad capitalista”, y los procesos populares de nuestra América como contrapunto y afirmación de su propio proyecto jurídico, económico y político; en su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su

mundo frente a “la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad” (Echeverría, 2000).

4.2. Colonialismo interno/externo y violencia epistémica.

Como señalan Chandra Mohanty y Gayatri Spivak, la palabra colonización ha servido para caracterizar las jerarquías económicas y políticas más evidentes, así como la producción de un discurso cultural particular sobre lo que se llama el Tercer Mundo. La colonización supone una relación de dominación estructural y una supresión –con frecuencia violenta– de la heterogeneidad del/los sujeto/s en cuestión, constituyéndolo(s)/borrándolo(s)/obligándolo(s) a ocupar el espacio del otro autoconsolidante del imperialismo (Mezzadra, *et. al.*, 2008: 70-71, 151). En el caso de México la colonización se ha manifestado en la histórica imposición violenta de distintos modelos sociales, económicos y culturales a contrapelo de la condición cultural de la mayoría de los hoy mexicanos. Esto ha traído como consecuencia un sin fin de conflictos sociales a lo largo de nuestra historia; incluso muchos estallidos violentos han nacido de estos conflictos no resueltos, que “desnudan las formas escondidas, soterradas, de los conflictos culturales que acarreamos, y que no podemos racionalizar” (Rivera Cusicanqui, 2010: 20).

Estos conflictos, en el actual contexto de globalización neoliberal se han venido agudizando y sus manifestaciones no se han hecho esperar ante el despojo –legal e ilegal– y negación estructural de derechos humanos reinante. Es por esto que resulta fundamental, como señala Rossana Reguillo (2011), el debate en torno a la globalización y sus consecuencias, ya que no se puede obviar la historicidad de ciertos procesos cuya explicación no se agota en la emergencia del “nuevo” orden global neoliberal, sino que es necesario traer a debate esas epistemologías *otras* subalternizadas en la construcción de la modernidad capitalista, y sus consecuencias.

La instauración de la modernidad capitalista llegó a *nuestra América* desde fuera y como violencia de conquista,⁵² adoptando desde el inicio la forma colonial. Así el colonialismo se instauró en América, erigiéndose en paradigma perverso que nos corretea hasta nuestros días, respondiendo a una lógica de inclusión/exclusión fundamentada en *coartadas racistas* (Bartra, 2008: 230). Dicho paradigma que “responde a lógica expansiva del gran dinero produce y reproduce relaciones serviles y esclavistas; pero los procedimientos racistas de dominación y los mecanismos coercitivos de explotación no resultaron sólo de la vía colonial, sino también de las exigencias socioeconómicas del modelo tecnológico que se impuso en muchas regiones” (Bartra, 2008: 184), a saber, el modelo económico y tecnológico capitalista occidental. De tal modo que se puede afirmar que a partir de la conquista y la imposición del modelo colonial, las formas coactivas de explotación se asocian a relaciones sociales racistas y formas de dominación despótica y patriarcal. Asociación que no es para nada casual, ya que como señala el mismo Bartra, “la diversidad mercantilizada puede ser lucrativa, razón por la cual hay circunstancias en que las identidades amaestradas adquieren un valor positivo dentro del orden social existente. Existen, sin embargo, otras causas de que perdure la etnicidad estigmatizante de connotación negativa”, como dispositivo biopolítico que permite la cíclica inclusión/exclusión de ciertos grupos

⁵² “América Latina fue la *primer colonia* de la Europa moderna –sin metáforas ya que históricamente fue la primer “periferia” antes que el África y el Asia–. La “colonización de la vida cotidiana del indio, del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de “modernización”, de civilización de subsumir (o alienar) al Otro como “lo Mismo”, pero ahora ya no como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura –como en el caso de Cortés contra los ejércitos aztecas o de Pizarro contra los incas– sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. Es el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana. Sobre el efecto de aquella “colonización” del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista (primero mercantilista y después industrial) dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad (su “Otra-cara”: *te-ixtli*). El mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*) conquistadora-europea “colonizará” el mundo de la vida del indio, de la india, de América” (Dussel, 1992: 69-70). Es preciso hablar aquí, frente a lo que dice Dussel, en torno al fenómeno del mestizaje y rescatarlo del simplismo que entraña entenderlo como el producto de un choque de culturas que da pie a una cultura sincrética o híbrida, pues esta idea esconde más de lo que muestra al cooptar y mimetizar mediante la incorporación selectiva de ideas y símbolos en torno a lo que es “mestizo”, alimentando un multiculturalismo despolitizado y cómodo. Silvia Rivera Cusicanqui –hablando desde la realidad andina– cuestiona el discurso en torno a la hibridez ya que éste “asume la posibilidad de que de la mezcla de dos diferentes, pueda salir un tercero completamente nuevo, una tercera raza o grupo social capaz de fusionar los rasgos de sus ancestros en una mezcla armónica y ante todo inédita. La noción de *ch’ixi*, por el contrario, equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (Rivera Cusicanqui, 2010: 70). Por su parte, en la misma tesitura –hablando de la realidad mexicana– Guillermo Bonfil Batalla mostró como el discurso en torno al mestizaje producto ideológico de la Revolución Mexicana invisibilizó la heterogeneidad y diversidad del movimiento revolucionario y sus distintos proyectos de nación. Mediante el discurso del mestizaje se trató de redimir al indio a través de su desaparición “[...] lo que el México de la revolución se propone por una parte es, *redimir* al indio, esto es, incorporarlo a la cultura nacional y a través de ella a la civilización *universal* (es decir, occidental); y, por otra parte apropiarse de todos aquellos símbolos del México profundo que le permitan construir su propia imagen de país mestizo” (Bonfil Batalla, 2006 [1984]: 168)

dentro de la sociedad, basado en un prejuicio cultural más que biológico (Bartra, 2008: 230).⁵³ Con esto lo que se quiere poner de manifiesto es que el profundo problema de violencia estructural que vivimos hoy día en México revela una estructura de poder sustentada en el dominio y la explotación instaurados con el orden colonial impuesto por la conquista europea, que no sólo no ha sido cancelado, sino que ha sido refuncionalizado en un colonialismo interno/externo, bajo las bases ideológicas del neoliberalismo.

Por su parte el iusfilósofo vasco Asier Martínez de Bringas (2007: 642, 643) señala que la fundación de la modernidad capitalista y la expansión derecho moderno se configuró por la “conquista de América” en cuanto nuevo territorio que “exigía” ser dominado, física, psíquica y normativamente. De lo que se desprende, como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2008: 6), que la colonialidad de la actual estructura de poder, es un rasgo que reproduce e internaliza, desde la colonia hasta nuestros días, el monopolio de los herederos de los antiguos conquistadores sobre el Estado y la cosa pública [República]; monopolio que les ha otorgado el derecho exclusivo “de nombrar y de normar”, gobernando el sentido común de la sociedad y la lógica de su aparato estatal”. Esto es crucial para entender las sociedades latinoamericanas contemporáneas, ya que en base a ésta estructura de poder colonial que se construyó un orden jurídico, social, político y cultural basado en la *violencia epistémica* como forma de ejercer el poder simbólico, mediante la alteración, negación y extinción de los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos; a grado tal que las relaciones de dominación, opresión y explotación vigentes han sido naturalizadas (Belausteguigoitia, 2001: 237-238).

Y es que como dice Pierre Bourdieu (1999: 227), la dominación siempre tiene una dimensión simbólica; “los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento, que como tales recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas en todas las cosas del mundo

⁵³ Se trata de proyectos civilizatorios en pugna. Según la terminología utilizada por Guillermo Bonfil Batalla ([1987] 2006) se trata de una disputa entre el México *imaginario* o *ficticio* y el *México Profundo*; el primero corresponde al México de las élites políticas e intelectuales, que tienen la mirada y modo del colonizador, es decir los mexicanos que impulsan el proyecto dominante, buscando construir una nación en base a la civilización occidental capitalista y que han adquirido hegemonía entre los grupos dominantes de la sociedad mexicana; y el segundo corresponde al México de quienes se encuentran arraigados a las formas y modos de vida de estirpe mesoamericana, que no comparten el proyecto occidental o lo asumen desde una perspectiva cultural diferente. Esta contraposición no se reduce solo al ámbito racial, económico, ni de filiación ideológica, religiosa o partidaria, ni siquiera al modelo político económico por adoptar, sino que para entender y resolver estas contradicciones es necesario enmarcarlas en el desafío que plantea la presencia diferentes horizontes de inteligibilidad en la misma sociedad. Se trata de proyectos diferentes que descansan en formas distintas de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y el ser humano; que postulan diferentes jerarquías de valores; que no tienen las mismas aspiraciones ni entienden de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano; son proyectos que expresan diversos sentidos de trascendencia que son únicos y, por lo tanto, diferentes.

y, en particular, a las estructuras sociales”. Mediante el uso del poder simbólico, la *violencia epistémica* oculta al otro –al dominado– expropiándolo de su posibilidad de representación. De modo que la coerción que ejerce la violencia simbólica, se instituye por medio de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante, cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse –o pensar su relación con él– de categorías o instrumentos de conocimiento que comparte con él, y que al no ser, más que una forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que esta se conciba como natural (Bourdieu, 1999: 225-227). Estas formas de ninguneo, ocultamiento y alteración de experiencias, han traído como consecuencia silencios y ausencias de amplios sectores, en la vida social y política de nuestro país, y por tanto marginaciones y exclusiones que han mantenido históricamente a la intemperie a grandes grupos humanos. Se trata de identidades, espiritualidades, epistemologías, representaciones sociales e instituciones jurídicas que han sido violentadas y acalladas en la construcción de la ficción del Estado nación que hoy llamamos México, desde un imaginario colonizador primero, y ahora bajo un discurso tecnocrático/neoliberal que podríamos calificar sin embozo como neo-colonizador o colonialismo interno/externo (González Casanova, 2003: 52);⁵⁴ expresado en un estructura de poder manifiesta en un Estado colonizado/colonizante (Rivera Cusicanqui, 2008), que:

[...] se reproduce a través de normativas arcaicas y contradictorias entre sí, producto de la superposición de diversas leyes, promulgadas en distintos momentos históricos, las cuales son manipuladas por los sujetos dominantes para reproducir la dominación. También es un Estado

⁵⁴ “La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”. Si, como afirmara Marx, “un país se enriquece a expensas de otro país” al igual que “una clase se enriquece a expensas de otra clase”, en muchos estados-nación que provienen de la conquista de territorios, llámense Imperios o Repúblicas, a esas dos formas de enriquecimiento se añaden las del colonialismo interno” (González Casanova, 2003: 52).

excluyente, que confía el manejo del aparato estatal sólo a una clase media letrada, mestiza y occidentalizada, que ejerce desde allí la pedagogía cotidiana de la segregación, el “ninguneo” y el maltrato sutil de la mirada y el gesto hacia la mayoría de ciudadanos y ciudadanas de segunda clase, subalternos y subordinados pero también, hasta cierto punto, internamente convencidos. El colonialismo es entonces no sólo una estructura interna, que gobierna los distintos eslabones de la cadena de exclusiones y silenciamientos que constituye la sociedad [...], es también una estructura internalizada, que se muestra en las prácticas inconscientes y en los gestos cotidianos no sólo de los indios sino también de sus intermediarios y de las elites mestizo-criollas que los dominan (Rivera Cusicanqui, 2008: 7-8).

De esto se desprende que la dominación de los pueblos indios y la subalternización de sus formas de conocimiento y sus instituciones jurídicas y políticas se nos presentan de como *la otra cara*, o el lado oscuro de la modernidad, en forma de colonialidad del ser, del saber y del poder.

La modernidad colonial se constituye mediante una relación desnivelada y brutal entre los imperios y sus colonias, lo que conlleva, más allá de su violencia física, el sometimiento mediante la construcción de un entramado estructural y simbólico capaz de deteriorar la identidad de los pueblos originarios; esto es, la conquista como violencia fundacional de la colonialidad. De este modo, dice Rossana Reguillo (2011), “la palabra blanca, masculina, católica ejerció su dominio y logró constituirse en la unidad de medida de lo legítimo y válido en un espacio público que condenó al silencio y a la invisibilidad a numerosos actores sociales”; lo que en el ámbito de lo jurídico se vio reflejado en la inadmisión radical del derecho propio de los colonizados, esto es, la negación e inferiorización del derecho indígena con independencia del derecho del colonizador (Clavero, 1994: 15). De este modo, Europa constituye e impone su específico patrón de poder, produciendo la otra cara de la modernidad – la colonialidad–, mediante un proceso de re-identificación histórica –la invención de América–, en el que atribuyó nuevas identidades geoculturales a los pueblos americanos (Lander, 2000, 209), producidos de ésta forma como la otra cara de la *gente de razón* –el indio– aquel que no resultaba gente de razón plena o propiamente, al ser despojado de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad (Clavero, 1994: 15).

Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico constituido con América primero y con Europa después: en adelante eran el pasado. En otros términos, el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual lo no-europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo (Lander, 2000: 221).

De este modo, tres siglos después de la conquista europea, México también es nace como Estado-nación, constituyéndose –como ya hemos visto– como un Estado independiente sin haberse conformado previamente como nación, esto es, se le dio forma de Estado-Nación homogéneo cuando en la realidad a México no lo forma un pueblo, sino muchos, con intereses y proyectos variados invisibilizados y acallados en el proceso de construcción del Estado moderno “nacional”. De este modo los diversos proyectos indígenas se ven condenados al ámbito de lo no contemporáneo, atrasado, salvaje, bárbaro, periférico, al tiempo que dicha condena y exclusión sirve para ratificar lo moderno, como punto de llegada, contemporaneidad, modernidad y en fin, el lugar de medida y de enunciación de valores y estándares universales de las élites ilustradas (Medici, 2012: 42-43).

Al igual que en el ámbito de ser y del saber y del poder, esta separación abismal también se vio cristalizada en el Derecho. El derecho moderno/colonial participa también del mito del conocimiento científico construido a partir de una diferencia abismal con otras formas de saber, a las que se les encasilla como residuo no contemporáneo y radicalmente externo al núcleo de racionalidad occidental. Y es que, como explica la jurista brasileña Andressa Caldas (2004: 108), la ciencia moderna asumió el extraordinario privilegio epistemológico de ser la única forma de conocimiento válido frente a otros saberes subalternizados, del mismo modo que el Derecho estatal moderno asumió el extraordinario privilegio jurídico de ser la única forma de Derecho válida frente a otras formas de producción jurídica.

Estos son las bases en las que se gesta el constitucionalismo latinoamericano, ataviado de un lenguaje universalista, que parece comprometer al Estado moderno con la participación de los derechos “universales” a toda la humanidad, no obstante lo que en realidad está asentando y afianzando es la dilatación de unos poderes de matriz colonial; “América se quiere terreno de Europa y Europa resulta espejo de América, de la América europea por supuesto” (Clavero, 2006: 94).

4.3. Ceguera constitucional y sujeto de derecho.

Al culminar los tres siglos de colonialismo hispano en México, el reconocimiento de las desigualdades sociales por la ideología y el Derecho de la dominación hispánica se vio desplazado por una ideología y un Derecho que considera que todos son libres e iguales, social, jurídica y políticamente, esto es, dotados de derechos por naturaleza (De la Torre, 2003: 70). Concepción del Derecho que choca con todos los supuestos culturales de todos los órdenes anteriores al concebir al individuo “sujeto de derecho” por naturaleza propia.

No obstante, a pesar de su aparente carácter emancipador y universalista, el derecho liberal y su punto de partida de igualdad formal encubre la realidad y es funcional a un nuevo colonialismo; precisamente el colonialismo de la segunda etapa de la modernidad –o modernidad madura–, donde la revolución industrial del siglo XVIII y la Ilustración profundizan y amplían el horizonte ya comenzado a fines del siglo XV –primera modernidad o modernidad temprana–. En esta nueva etapa colonial Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica (Lander, 2000: 47), cuya dilatación jurídica se manifiesta de manera visible en el constitucionalismo demoliberal en América Latina en los siglos XIX y XX, especialmente sus versiones liberal y conservadora. La cuales, aún pese a las diferencias que entre ellas existían, coincidían en su paternalismo y desconfianza frente al ejercicio de la soberanía popular como poder constituyente y como poder constituido. Esta desconfianza no provenía únicamente de un elitismo político sin más, sino más bien de una ideología que se nutría de la naturalización y justificación seudocientífica que proveía el discurso racista a la matriz de colonialidad del poder que vimos anteriormente (Medici, 2012b: 61).

Como explica Dussel (2006: 13), el pensamiento político de la modernidad eurocéntrica, instaurado en estas tierras con la invasión y posterior conquista de América en 1492, ha definido por lo general el

poder como dominación; resultado de la constitución conjunta e inescindible de la modernidad temprana y el primer colonialismo. En este sentido el Estado Territorial Moderno –invención genuinamente europea y constitutiva del mundo moderno/colonial– nació como un poderoso instrumento de control y dominación, cuyos límites fronterizos delimitan su soberanía. Así, la *razón de Estado* moderno/colonial se colocó –mediante la violencia física y epistémica– por encima de los hombres y mujeres comunes instaurando un derecho que se pretende universal y por encima del derecho de los pueblos dominados (Ceceña y Sader, 2002: 224).

De modo que la modernidad colonial trajo profundas repercusiones no sólo en el ámbito epistemológico sino también jurídico-político, ya que el modelo de estado constitucional adoptado tiene que ver, sin duda, con una pretensión emancipatoria de la modernidad, pero desafortunadamente ciega a la colonialidad. Esto significa, que su componente jurídico –el Derecho como lenguaje normativo del Estado, medio de organización con pretensión legítima y legal de violencia– se construirá sobre premisas epistemológicas coherentes con el carácter moderno/colonial (Medici, 2012: 31). Bajo este esquema, como dice Bartolomé Clavero (1994: 21), “la negación del derecho del colonizado comienza por la afirmación del derecho del colonizador” lo que constituye la manifestación paradigmática de toda una cultura –o bloque de cultura– que es capaz de imponer como general un concepto particular. En realidad no se está postulando un derecho para todos los seres humanos, sino sólo para aquellos seres, “afortunados individuos” que responden a la concepción liberal de humanidad; naturaleza humana que resulta de una apreciación de lo que serían los individuos humanos con entera independencia de sus relaciones sociales y sus contextos de vida. Así se consideran seres humanos aquellos que encajan en la nueva subjetividad abstracta y hegemónica: varón, blanco, padre de familia, propietario, letrado y heterosexual.

El derecho y la formación histórica moderna de lo que se conoce como “espacio público”, tienen en Europa un anclaje renacentista e ilustrado a través del cual re-nace el ser humano como Sujeto Universal (y masculino) de la noción misma de “derecho”. No otra cosa significa el que los “derechos humanos” de hoy, hayan sido llamados en el siglo XVIII, “derechos del hombre” (*droits de L’homme*). A esto se han referido

autores como Derrida y Butler, que nos hablan de una versión “falocéntrica” del Sujeto de la modernidad, el individuo ilustrado. Esta versión estaría inscrita en la historia de occidente y habría sido proyectada al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural (Rivera Cusicanqui, 2010: 203).

Como explica Clavero, el término *individuo* no es anterior al siglo XVIII y no equivale entonces a *persona*; surge precisamente para significar algo distinto. Con esta nueva expresión, ahora resulta que la mujer o el trabajador son *personas*, pero no *individuos*; cuentan como ubicación propia del *status* de subordinación doméstica, pero no tienen acceso a la condición de sujetos de libertad, condición que se hace extensiva sólo a todas aquellas *personas* que respondan a los requerimientos de la concepción eurocéntrica de los derechos de libertad y propiedad (Clavero, 2007: 49). Se trata de una nueva subjetividad hegemónica en la que –evidentemente– no encajan los indios –y mucho menos las indias–mexicanos –americanos–.

El indígena que permanece en su cultura y en su comunidad, con su lengua y sus costumbres, es sujeto, pero no puede serlo. No puede serlo para un ordenamiento en el que no caben tales cosas. Lo es, podrá serlo, si las abandona. De no hacerlo, cubre ahora incluso menos requisitos. No hay espacio realmente constitucional para el estado de etnia (Clavero, 1994: 37).

La modernidad occidental gesta la idea del individuo humano como sujeto de derecho sin necesidad de pasar por la *persona*, esto es, por la categoría tradicional que significaba capacidad jurídica conforme a *status* en la sociedad. Así empezó a pensarse, que el individuo pudiera tener sólo como tal, por propia naturaleza, algún derecho no dependiente del orden constituido (Clavero, 2006: 91). Así también se concibe y nace la cultura constitucional y se expande a *nuestra América*, como todo un bloque de cultura –la cultura constitucional– que habla de derechos de los individuos, y de una libertad individual

identificada con la propiedad privada. Estamos ante la cultura del *individualismo posesivo*⁵⁵ que quiere hacerse constitutivo de toda la sociedad humana (Hinkelammert: 2000: 104), reduciendo el fenómeno de lo jurídico al canon liberal de producción normativa, que en términos constitucionales sienta las bases para el reparto social de los bienes y la palabra otorgando el monopolio del normar y el nombrar al colonizador. Es en atención a este canon de producción del Derecho y organización política que se sientan las bases de un *Estado aparente* –usando la expresión acuñada por Rene Zavaleta–; esto es, un Estado que presenta una estructura colonial y patrimonialista, misma que es centralista, monocultural, monorganizativa y excluyente (Medici, 2012: 53-62).

Por lo anterior, siguiendo a la jurista brasileña Andressa Caldas (2006: 74), podemos afirmar que dentro del pensamiento jurídico de la modernidad no hay espacio para que se desarrollen integralmente otras subjetividades jurídicas. Esto significa que la definición de lo que son o no bienes y quienes son o no sujetos, constituye una elección arbitraria, determinada por un modelo de sociedad dado, que puede ser localizado geográfica e históricamente. El derecho occidental moderno sólo reconoce la existencia de

⁵⁵ C.B. Macpherson sintetiza los supuestos del individualismo liberal, que él llama “individualismo posesivo” en las siguientes siete proposiciones que transcribimos y comentamos a continuación. 1) *Lo que hace humano a un hombre es ser libre de la dependencia de las voluntades de los demás.* Se explica esta primera proposición con relación a la consideración distinta del mundo antiguo, en la que los esclavos y siervos dependían de la voluntad de su señor; estaban, en ese sentido, en condición infrahumana. La humanización, pues, surge de la libertad respecto de la voluntad del otro. 2) *La libertad de la dependencia de los demás significa libertad de cualquier relación con los demás salvo aquellas relaciones en las que el individuo entra voluntariamente por su propio interés.* Según esto no existen vínculos naturales entre los hombres. Las relaciones entre los individuos son voluntarias, pactadas, contratadas, libres. A nadie se le puede obligar a relacionarse con los otros. 3) *El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus capacidades, por las cuales nada debe a la sociedad.* El individualismo protege la propiedad individual y privada, pero no sólo de las cosas, no sólo de los medios de producción, sino de la propiedad de la propia persona y sus capacidades. Cada individuo es propietario de sí mismo. Ergo, todos los hombres, en cuanto a individuos, son propietarios. Si no tienen más propiedades, serán cuando menos, propietarios de su persona. 4) *Aunque el individuo no puede alienar toda su propiedad sobre su propia persona, puede alienar su capacidad para trabajar.* El hombre no puede venderse totalmente, pues se convertiría en esclavo, dejaría de ser hombre. Pero sí puede enajenar su fuerza de trabajo. Puede contratar con otro, estableciendo una relación laboral. 5) *La sociedad humana consiste en una serie de relaciones mercantiles.* La sociedad es el lugar de encuentro de los hombres libres que comercian, ofreciendo y demandando objetos y fuerza de trabajo a cambio de dinero. A relaciones comerciales reduce el individualismo liberal la vida social. 6) *Dado que lo que hace humano a un hombre es la libertad de las voluntades ajenas, la libertad de cada individuo solamente puede limitarse justamente por unas obligaciones y reglas tales que sean necesarias para garantizar la misma libertad de los demás.* En otras palabras, la regla jurídica de oro del individualismo es la que fija el límite de la libertad de un individuo en la libertad del otro. 7) *La sociedad política es una invención humana para la protección de la propiedad que el individuo tiene sobre su propia persona y sobre sus bienes, y (por tanto) para el mantenimiento de relaciones debidamente ordenadas entre individuos considerados como propietarios de sí mismos.* Tenemos así el cuadro completo. La sociedad –llamada “sociedad civil”– es un lugar de encuentro entre personas libres que comercian, que contratan. No es una “sociedad natural”, tiene vida por la voluntad de los individuos. Ahora bien, el Estado o sociedad política, distinta de la sociedad civil, es también una creación de los individuos con el objeto de proteger sus propiedades, que van desde su propia persona hasta la de los medios de producción. No es, pues, tampoco, el Estado una “sociedad natural”, sino artificial y con fines específicos a favor de los propios individuos que son los que le dan vida (en De la Torre, 1992: 43)

una realidad determinada si ésta se cubre con el traje de una de sus formas jurídicas establecidas, sólo así, los hechos de la vida comienzan a existir jurídicamente y producen efectos (Caldas, 2004: 34). Se olvida que el origen del derecho occidental de raíz eurocéntrica se caracteriza por la decisión – fundacional y atributiva– de conferir tal carácter a algunos bienes, y paralelamente a ésta decisión se encuentra la atribución de titularidad a los portadores de estos bienes: los sujetos de derecho. Este modelo conceptual que se verá universalizado a grado de constituirse en modelo y referente para juzgar y definir lo que es, o no jurídico, tomando como punto de partida el análisis de lo que se puede llamar la “racionalidad interna” de los conceptos jurídicos, misma que se caracteriza por su pretensión de atemporalidad, universalidad, neutralidad científica, generalidad y abstracción (Caldas, 2004: 35).

Para que lo anterior sea factible, el sistema jurídico occidental impone ciertas “formas de raciocinio” que no pueden ser comprendidas sino mediante ciertas restricciones teóricas, ideológicas. Así se constituye aquello que Edelman ha llamado “cordón sanitario”. El derecho, a través de sus categorías puras, despolitiza los “problemas políticos”, destierra el carácter económico de los “problemas económicos”, autodefiniéndose por medio de las fronteras que él mismo hace brotar. De acuerdo con este barniz científico y neutral, la causa del derecho no es la realidad social en sí, sino las ficciones creadas por el propio discurso jurídico. Lo anterior, en gran medida, es posible gracias a un lenguaje autorreferencial, construido en estos términos (Caldas, 2004: 37).

El individualismo, entendido como la afirmación del individuo en cuanto principio y valor, tiene conjuntamente una responsabilidad especial en la formación moderna del derecho, no sólo en lo que concierne a la construcción de las nociones de “sujeto de derecho” y de “propiedad”, sino también en la representación monolítica de la titularidad de los bienes. Para el individualismo, sólo los individuos particulares son lo verdadero –acorde con la escuela nominalista–, esto es, lo propiamente real; lo social se reduce a mera “fórmula conceptual” carente de realidad. De modo que para el individualismo lo que se designa con los nombres de “comunidad” o “sociedad” no son sino la suma de actos internos y externos mediante los cuales se relacionan los hombres entre sí (Caldas, 2004, 41). “Como es comprensible, de tal modo de ver al ser humano y a la sociedad resulta la negación de todas las exigencias que apelan al bien de cualquier sociedad, cuya existencia se niega por principio” (De la

Torre, 2006 [1992]: 23-24). De esta concepción obtenemos –como nos dice Antonio Hespanha– una serie de individuos “desnudos”, intercambiables, abstractos, “generales”, iguales; meros átomos de una sociedad que, al olvidar tales “cualidades” de las que ahora se puede prescindir, podía también ser olvidada por la teoría social y política. Una vez se olvida la sociedad, esto es, el conjunto de vínculos interpersonales, lo que queda es el individuo, suelto, aislado, desposeído de sus atributos sociales (Caldas, 2006: 41-42).

De modo que las nociones de individuo y sujeto de derecho serán centrales para la comprensión y para la constitución de todo el sistema político y jurídico de la modernidad. Como explica Caldas (2004: 50), siguiendo a Michel Miaille, el modo de producción capitalista exige, para su constitución y como garantía de su conservación, que los intercambios comerciales y la venta de la fuerza de trabajo sean realizados de forma individual y aislada. De tal modo que la equivalencia entre el individuo y el sujeto de derecho no es algo evidente, sino que es construida de acuerdo con las necesidades del modo de producción capitalista, ya que para el éxito de la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía resulta indispensable que sus “propietarios” estén aislados, es decir, que entre ellos no exista ningún vínculo o sentimiento de pertenencia.

De esa forma, los así considerados “individuos” –ya desposeídos de los medios de producción– se ven obligados a vender su fuerza de trabajo por necesidad económica, aunque jurídicamente dichos “sujetos de derecho” sean libres. Según Miaille, “el sujeto de derecho es un sujeto de derechos virtuales, perfectamente abstractos: animado apenas por su voluntad, tiene la posibilidad, la libertad de obligarse, a vender su fuerza de trabajo a otro sujeto de derecho” (Caldas, 2004: 50).

Por tanto el funcionamiento del modo de producción capitalista depende de la noción de sujeto de derecho y de la atribución de personalidad jurídica a todos los individuos. Sin embargo el intercambio de mercancías, que expresa en realidad una relación social –la relación social capitalista– entre el propietario del capital con los propietarios de la fuerza de trabajo, será ocultado por “relaciones libres e iguales”, que en apariencia provienen únicamente de la “voluntad de individuos independientes”, lo

que en el plano jurídico adoptará la forma de una institución: la del sujeto de derecho (Caldas, 2004: 51). Se comprende de este modo que la implantación del modo de producción capitalista trajo consigo la necesidad de universalización de estos conceptos, esto es, que todos deben convertirse necesariamente en propietarios –de bienes o medios de producción o de la fuerza de trabajo que venden–, todos se convierten en sujetos jurídicos. Es por esto que Pietro Barcellona afirma que, en la época moderna, el sujeto se presenta en la calidad de propietario. En otras palabras, el sujeto de derecho moderno es el sujeto de la propiedad moderna (Barcellona en Caldas, 2004: 90).

Sin embargo estas nociones teóricas –modernas– fueron construidas en un momento histórico dado, y una vez elaboradas, adquieren un movimiento retroactivo que llega a abarcar todo el pasado, lo que hace difícil no pensar que han existido desde siempre. Además de que el uso de estas categorías –como explican Karl Polanyi e Iván Illich– obedece a la lógica economicista que pretende que todos debemos por derecho vivir igual –como *homos aequalis*– no obstante, que en la antigüedad era impensable que dos comunidades o pueblos vivieran de la misma manera, y mucho más difícil pretender que alguna de ellas impusiera su modo de vida a otras. En atención a esto Caldas muestra la función ideológica de esta conceptualización del sujeto de derecho y la propiedad privada, haciendo un análisis de la idea de derecho subjetivo en Hans Kelsen:

Para Kelsen, la noción de sujeto de derecho o de persona está estrechamente ligada a la de derecho subjetivo. En rigor de verdad, no son otra cosa que dos aspectos de la misma noción. El sujeto de derecho, cuyo modelo es el propietario, es el titular de un derecho subjetivo. Se lo concibe como un ser jurídico independiente del orden jurídico. Habría así una personalidad jurídica que el derecho subjetivo encontraría de alguna manera persistente en el individuo o en ciertas colectividades. [...] la función ideológica de esta conceptualización del sujeto de derecho como portador del derecho subjetivo “trata de mantener la idea de que el derecho subjetivo, es decir, la propiedad privada, es una categoría trascendente al derecho objetivo, una institución que le impone límites infranqueables”. Kelsen continúa afirmando que no resulta difícil comprender por qué la ideología de la subjetividad jurídica se vincula con el valor ético de la libertad individual, de la personalidad autónoma, cuando en esta libertad también está incluida siempre la propiedad (Caldas, 2004: 52).

El influyente jurista austriaco busca la perennidad e inmutabilidad del derecho de propiedad, suprimiendo –ocultando– el momento histórico en que surge dicha categoría y abordando el análisis desde el punto de vista de la atemporalidad. El efecto en nuestra América, como ya lo hemos dicho, no es la universalización del derecho, sino la entronización un universo jurídico eurocéntrico y de matriz colonial, y la expulsión radical de cualquier otras manifestaciones jurídicas. En otras palabras, la imposición de un derecho individualista cuyo contenido favorece el desarrollo del capitalismo, con todas sus consecuencias alienantes. El individualismo liberal como amplio marco ideológico, unido a otros factores históricos, va a fomentar el desarrollo del modo de producción capitalista, caracterizado por la idea del predominio del capital como factor de producción sobre el trabajo y la apropiación privada de los medios de producción, lo que acarrea la separación entre la posesión del capital y la fuerza de trabajo. Así surgen dos tipos de personas o clases sociales: la burguesía, como los dueños de los medios de producción; y el proletariado, dueños sólo de su fuerza de trabajo. Estos últimos alienados por los primeros (De la Torre, 2006 [1992]: 55-56).

En nuestro país, esta entronización del derecho de la modernidad tiene como consecuencia, ya no sólo que el indígena se encuentre en una posición subordinada frente al colonizador y su derecho –como en el orden jurídico novohispano–, sino que ahora resulta que no tiene sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y a deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse en el único mundo constitucionalmente concebible del derecho moderno (Clavero, 2006: 26-26). Por lo que lleva razón Rivera Cusicanqui (2008: 31) cuando afirma que “el igualitarismo de los liberales se convirtió así en una mera fachada retórica, donde las palabras se usaban para encubrir la realidad, no para nombrarla”.

La moraleja de toda esta historia es que no podemos creer ingenuamente que esta dialéctica en el estado constitucional entre derechos y poderes es un resabio o algo inventado por el capitalismo salvaje neoliberal, sino que esos síntomas de malestar en la cultura jurídica en nuestra región son en realidad el tramo actualmente visible de una larga historia del constitucionalismo moderno/colonial que debemos rastrear entonces

con una mirada geopolíticamente situada. Aparecen poderes innominados como tales en la trinidad constitucional: doméstico, propietario, “federativo” o “ejecutivo de las cosas del derecho de gentes” (Medici, 2012b: 60)

El sujeto de derecho producido por el dogmatismo jurídico liberal hegemónico, es entendido como un individuo competitivo, abstracto, ahistórico –descontextualizado– y universal, cuyos fundamentos se encuentran una falacia que propugna una razón pura universal y de igualdad formal o igualitarismo liberal.

De manera que resulta necesario hacer una crítica a este dogmatismo, precisamente desde los márgenes de la cultura jurídica occidental, ya que los derechos humanos –explica Manuel Gándara (2013: 237-238)– para la concepción liberal, se determinan independientemente de las condiciones sociohistóricas de los sujetos; esto es, se definen los mismos teniendo como punto de partida justificaciones de carácter metafísico o religioso, o desde una determinada comprensión de la naturaleza humana, definiendo a partir de ello el conjunto de tales derechos, que deberán poseer por tanto carácter universal; pero tal universalidad se concibe de manera abstracta, desconociendo la configuración de los factores sociales que afectan de manera diferenciada a las personas y los grupos. Así, se incurre en una dejación de las condiciones socioeconómicas y las construcciones culturales desde las que los derechos se conciben y son, o no, susceptibles de hacerse efectivos.

El mismo Manuel Gándara (2013: 238), siguiendo el pensamiento de Joaquín Herrera Flores y Helio Gallardo, nos dice que esta concepción abstracta de los derechos no sólo desconoce, sino que oculta las condiciones materiales y las relaciones sociales y políticas, marcadas por profundas diferencias y asimetrías de poder; tal práctica de invisibilización es funcional al sostenimiento y reproducción de un cierto tipo de condiciones históricas. Junto a la abstracción, el liberalismo afirma el formalismo legal que defiende la necesidad de una positividad normativa indiferente a las especificidades propias de las condiciones materiales en que las personas realizan su vida. Se sostiene la igualdad formal ante la ley en obligaciones y capacidades jurídicas, al tiempo que se desconoce y oculta la desigualdad de fondo que subyace al sistema de relaciones sociales marcado por lógicas de dominación, explotación y discriminación. Se descalifica de este modo el papel que las personas grupos, colectivos pueblos y movimientos sociales juegan en la definición, construcción y sostenimiento del derecho en la búsqueda

por satisfacer sus necesidades y expectativas de vida, en el marco de una disputa de poder entre distintas concepciones de lo que debe ser la realidad social.

La formación del ciudadano, explica Santiago Castro-Gómez, como “sujeto de derecho” sólo es posible dentro del marco una escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la Constitución: la cultura constitucional. La función jurídico-política de las constituciones modernas es, precisamente, *inventar la ciudadanía*, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad (Lander, 2000:149). Entonces, la *invención de la ciudadanía y la invención del otro*, se hallan genéticamente relacionados; crear la identidad del ciudadano moderno en América Latina implicó generar un *contraluz* a partir del cual esa identidad pudiera medirse y afirmarse como tal. Así, la construcción del imaginario de la “civilización” exigió necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la “barbarie” –el hombre de razón y el indio–. Se trata de imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales. Es precisamente este vínculo entre conocimiento y disciplina lo que permite hablar del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una “violencia epistémica” y el proceso de gubernamentalización⁵⁶ como una nueva racionalidad del poder; traducida en un colonialismo interno/externo (Lander, 2006: 151).

[...] la modernidad es un “proyecto” en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gubernamentalidad jurídica. De un lado,

⁵⁶ Entendemos el concepto *gubernamentalización* –en el sentido foucaultiano– como un conjunto de procedimientos y tácticas que han permitido ejercer el poder, teniendo como objeto o blanco principal la población, por forma de saber la economía política y como instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Los dispositivos de seguridad son aquellos que van a insertar los fenómenos que tienen que ver con la población como conjunto de vivientes dentro de una serie de fluctuaciones y acontecimientos dotados de variaciones probables, calculables, medibles, y por lo tanto previsibles en sus costos y consecuencias. De forma tal de encauzarlos hacia una gama de fluctuación aceptable y a medias óptimas donde se minimizan los costos, riesgos y efectos negativos y se intentan maximizar las utilidades y productividades. Esto incluye la natalidad, mortalidad, migraciones, delincuencia, sanidad, pobreza, educación, los precios y la productividad como ejemplos de variables que hacen a la población y que inciden también en la salud o fortaleza del poder. El desarrollo normal de la población y fortaleza del poder aparecen atados, articulados a partir de la irrupción de esta nueva racionalidad del poder. Michel Foucault entendía por gubernamentalidad “la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. [...] Tal vez, lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces al estatización de la sociedad, sino más bien lo que yo llamaría ‘gubernamentalización’ del Estado.” (Foucault, 2009: 136-137)

la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida hacia afuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural (Lander, 2000: 153).

Es comprensible entonces que colonialismo moderno/colonial, así como su expresión jurídica, constituyen una relación de dominación fundada en la guerra –la conquista como violencia fundacional– y la prolongación de sus efectos en la “paz”; “esto es lo que abre las puertas al orden de la soberanía y un régimen jurídico que es el poder absoluto”: el Estado Territorial Moderno. Este poder absoluto se finca en el miedo, en “la voluntad de preferir la vida a la muerte” como fundamento de la soberanía que –en palabras de Michel Foucault– “es tan jurídica y legítima como la constituida según el modelo de la institución y el acuerdo mutuo (Foucault, 2006 [1997]: 92).

Lo que propone la teoría de la soberanía es constituir, lo que Foucault llamó el ciclo del sujeto [súbdito], esto es, cómo el sujeto –entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza) de derechos– puede y debe convertirse en sujeto, pero entendido como un sujeto [súbdito] sometido a una relación de poder. De este modo Foucault pone en evidencia las relaciones de dominación y los instrumentos técnicos que permiten asegurarlas, preguntándose, no el por qué y en nombre de qué derechos los individuos pueden aceptar dejarse someter, sino cómo son fabricados como sujetos [súbditos] por medio de las relaciones de sometimiento concretas, esto es, “la fabricación de sujetos [súbditos] más que la génesis del soberano” (Foucault, [1997] 2006: 49-51). Lo que llevado al ámbito de colonialismo puede denominarse como la fabricación de sujetos [súbditos] coloniales, utilizando la expresión de Sullivan (1996).

La soberanía, en consecuencia, se constituye a partir de una forma radical de voluntad, forma que importa poco. Esta voluntad está ligada al miedo y la soberanía no se funda jamás desde arriba, es decir, por una decisión del más fuerte, el vencedor o los padres. Se forma siempre por abajo, por la voluntad de quienes tienen miedo. De modo que, pese al corte que puede aparecer en las dos grandes formas de república (la institución

nacida por relación mutua y al de adquisición nacida en la batalla), entre una y otra se manifiesta una identidad profunda de mecanismos. Ya se trate de un acuerdo, una batalla o una relación padres-hijos. De todos modos encontramos la misma serie: voluntad, miedo, soberanía (Foucault, 2006 [1997]: 93).

En esta línea, Santiago Castro-Gómez hace hincapié en el vínculo entre modernidad y colonialismo, es decir, en el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente *modernas* de poder en América, ya que es a partir del colonialismo que se generó este tipo de poder disciplinario que caracteriza a las sociedades modernas. Es decir que, el Estado-nación moderno, no sólo ejerce un poder soberano dentro de un determinado territorio, sino que también opera como una “maquina generadora de otredades” que deben ser disciplinadas (Lander, 2000: 152).

[...] la expoliación colonial es legitimada por un imaginario que establece diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de “raza” y de “cultura” operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo “otro de la razón”, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas “identitarias” del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura –pues sus códigos son inconmensurables– sino en el ámbito de la Realpolitik dictada por el poder colonial. Una política “justa” será aquella que, mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización (Lander, 2000: 153).

Como explica Alejandro Medici –siguiendo a Giorgio Agamben y Michel Foucault– en los estados modernos, el discurso de los derechos humanos y la ciudadanía ha sido la forma de sacralizar la *nuda*

vida (*zoé*): en tanto que vida natural, dato biológico,⁵⁷ para inscribirla en el Derecho como vida políticamente cualificada (*bíos*). De acuerdo a este discurso, el simple nacimiento de los seres humanos, en tanto que libres, iguales y dotados de derechos innatos –conforme al canon liberal– marca el fundamento de la *bíos*: la vida políticamente cualificada.⁵⁸ Así “se constitucionaliza la vida como sagrada en forma de derechos, mientras que en los espacios sociales disciplinarios y productivos se administra biopolíticamente la *nuda vida*. De este modo la *bíos* en tanto vida políticamente calificada aparece en la esfera de la circulación como fundada en la sacralidad de la *zoé*, al tiempo que ésta es sometida en el plano de la biopolítica y de la disciplina a una administración normalizadora” (Medici, 2011: 90). De este modo, aparece junto a la idea del poder –sujeción al poder– la idea de la libertad –derechos humanos–; se trata de la noción liberal de autonomía de los sujetos ligada al discurso iusnaturalista contractualista, en el que la *zoé* ya siempre implica la libertad e igualdad; y los derechos innatos de las personas deben ser asegurados por la *bíos*: la vida políticamente calificada (Medici, 2011: 78).

Sin embargo, el absurdo revelado por Agamben, es que la afirmación política de la sacralidad de la vida y al mismo tiempo, su carácter biopolíticamente prescindible, constituye una paradoja de los derechos humanos, que inicialmente no son más que la inscripción de la nuda vida (*zoé*) en el orden jurídico político de los estados modernos. Así, el “sujeto” deviene objeto asujetao a políticas de administración de la vida, ya que los dispositivos biopolíticos constituyen una *tekné* al servicio de la administración de las corporalidades, mismas que son inventariadas considerando su valor como bien de capital, bien de uso, o sobrantes carentes de valor por los poderes de normalización (Eroles, Gagnetten y Sala, 2004 : 61-62). En este sentido lleva razón Agamben cuando dice que la *nuda vida* se encuentra tutelada por los llamados derechos humanos, no obstante también esto implica su sometimiento a un poder soberano (sujetos [súbditos]). Es decir, como explica Juan Pablo Neri Pereyra, que comienza la consideración de la población en tanto que conjunto de vivientes sometidos a las constantes biológicas de la especie, en tanto que vida natural; la vida comprendida simplemente como dato biológico, determinada a partir de

⁵⁷ Es decir, que comienza la consideración de la población en tanto que conjunto de vivientes sometidos a las constantes biológicas de la especie, en tanto que vida natural: Esto es, la vida comprendida simplemente como dato biológico, determinada a partir de la vigencia de las funciones biológicas del cuerpo, en este sentido la *vida* llega a ser un dato más de la *función de producción*, es decir la *vida* es la productividad o utilidad de un cuerpo. En consecuencia, la *vida* es escindida de su ámbito social y natural, es simplemente un dato individual, aislable y en última instancia colateral. Es decir la *vida* o las *vidas* son prescindibles, por el hecho que son reproducibles.

⁵⁸ La *bíos*, la comunidad política en tanto que forma de vida específica. Una forma de vida políticamente cualificada orientada al buen vivir como decía Aristóteles.

la vigencia de las funciones biológicas del cuerpo, un dato más de la *función de producción*, es decir la *vida* es la productividad o utilidad de un cuerpo. En consecuencia, la *vida* es escindida de su ámbito social y natural, es simplemente un dato individual, aislable y en última instancia colateral. Es decir la *vida* o las *vidas* son prescindibles, por el hecho que son reproducibles (Neri Pereyra, 2013).

La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen una sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono [...] La gran metáfora del *Leviatán*, cuyo cuerpo está formado por todos los cuerpos de los individuos, ha de ser leída a esta luz. Son los cuerpos absolutamente expuestos a recibir muerte, de los súbditos los que forman el nuevo cuerpo político de occidente (Agamben, [1995] 2010: 159 y 109).

Esta biopolítica la analiza Agamben rescatando una vieja y oscura figura del derecho romano: el *homo sacer*. Figura jurídica que se refiere a una persona proscrita que puede morir o ser asesinada por cualquiera con impunidad, cuya muerte no es éticamente condenable. Según Agamben el paradigma biopolítico moderno es el campo de concentración, no obstante, su manifestación actual la podemos encontrar en los cada vez más amplios procesos de exclusión en nuestras sociedades en el contexto de un neoliberalismo salvaje, que subordina la lógica de los derechos humanos y de la autonomía, la autoestima y la responsabilidad de los seres humanos a la lógica de los buenos negocios, o como diría

Franz Hinkelammert, una lógica de eficiencia sacrificial⁵⁹ que prima la relaciones mercantiles sobre la vida humana y el *lugar* en el que se desarrolla.

Sin embargo, es necesario destacar –como explica Medici– que la gubernamentalidad liberal se ejerce no directamente por el estado soberano, sino a través de una serie de dispositivos de poder que influirán indirectamente en las conductas de la población, esto es, “una retícula de saberes, poderes, disciplinas, normas morales y jurídicas, reglas, trozos y retazos de discursos de distintos géneros, articulados de forma estratégica y flexible para responder a la necesidad de producir efectos de poder.” (Medici, 2011: 58). De modo que es factible definir entonces la gubernamentalidad liberal como la conducción de las conductas a través de formas indirectas, de modo tal que la acción directa del Estado se reduce a un mínimo indispensable y se invisibiliza lo máximo que sea posible.

Así, como explica Medici (2011: 59), la forma de gubernamentalidad que se inicia con el liberalismo, a diferencia del poder soberano de carácter disciplinario, que “hacía morir y dejaba vivir”, deja paso a la “biopolítica” en el que el principio se invierte: ahora el poder “hace vivir y deja morir”, mediante una serie de técnicas disciplinarias destinadas a construir los cuerpos dóciles que el poder necesita, lo que Foucault denominaba “anatomopolítica”. De modo que el poder soberano se ve transformado en biopoder, que articula diferentes “modos de subjetivación” de los seres humanos en la cultura occidental. Así el racismo se articula con el poder colonial para construir la imagen de etnias y pueblos inferiores, y luego al interior de la propia sociedad y gubernamentalidad liberal la biopolítica de la peligrosidad social y el racismo construirán la dimensión de colonialidad interior del propio biopoder. Así, *bíos* y *zoé* se solapaban en cuanto a la población pero se distanciaban en cuanto a la soberanía

⁵⁹ “Según [Marshall] Berman, todos estos sacrificios son sacrificios sin sentido; únicamente el Occidente sabe sacrificar de una manera tal que el sacrificio tenga sentido. Porque solamente el Occidente es eficaz. Los otros son asesinos. Lo son porque no son eficaces: el Occidente no lo es. El verdadero proyecto megalomaniaco en el mundo de los países subdesarrollados, es el proyecto del Occidente en curso desde hace diez años. Está en camino y dejará probablemente atrás a todos los exterminios de este siglo XX, tan abundante en exterminios. Se trata del cobro de la deuda externa del Tercer Mundo, y del ajuste estructural impuesto por el Occidente al Tercer Mundo entero. Es el primer proyecto que tiene esta capacidad mundial, y frente al cual todos los países del Tercer Mundo están sometidos como soldados en un cuartel. En nombre de este proyecto está en curso un genocidio sin precedentes. No obstante, es eficiente. Lo es desde el punto de vista de los países occidentales, que es el único punto de vista que cuenta. Siendo eficiente, será una “auténtica tragedia” y no una “farsa brutal”. Esta relación entre sacrificio y eficiencia en la sociedad occidental, puede explicar por qué el Occidente, desde el siglo XVIII hasta hoy, sigue con tanto entusiasmo al sacrificio de Ifigenia por su padre Agamenón. Ifigenia entre los tauros, después de haber pasado por su sacrificio en Aulide, pregunta: ‘¿Cayó Troya?’ Era la pregunta por la eficacia del sacrificio. Cuando escuchó: ‘¡Cayó!’ , supo que su sacrificio había sido eficaz. Por tanto, tenía sentido, era una ‘auténtica tragedia’. Si Troya no hubiese caído, habría sido una ‘farsa brutal’. Eso escucha la burguesía occidental, segura de que eso es la confirmación de lo que ella está haciendo. Jamás dudará de que la razón la tiene Agamenón. Él no es un asesino, sino un héroe, igual que la burguesía piensa de sí misma. Juntos tienen que seguir asesinando, para no ser asesinos” (Hinkelammert, 1991: 48-49)

(Medici, 2011: 68). De este modo expoliación colonial se ve legitimada mediante el uso de las nociones de “raza” y de “cultura” como dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas, ligado al concepto de la “colonialidad del poder” que amplía y corrige el concepto foucaultiano de “poder disciplinario”, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea (Lander, 2000: 153).

La gubernamentalidad liberal opera mediante *inclusiones realmente excluyentes* –incluyen excluyendo y excluyen incluyendo– que privan de derechos, no obstante no permiten escapar a poderes. Esto es así porque el paradigma moderno/colonial se ha construido en base a categorías dualistas (o abismales), tales como: objeto y sujeto, materia y espíritu, cuerpo y mente, emoción y razón, sociedad e individuo, donde el segundo de los términos fue marcado como el significado dominante adscripto al punto de enunciación imperial desde donde se juzga, se mide y se establecen los estándares de lo normal y lo deseable: lo moderno (Medici, 2012: 150). Así también, nos recuerda Clavero, “la posición de libertad es tan radical que genera sus propios presupuestos. Sólo el hombre que se concibe y actúa de tal manera, como propietario de sí mismo para la apropiación de la naturaleza, es libre”. Se trata de un prototipo que se presume europeo y moderno y del que puede por tanto excluirse todo un resto de humanidad. “No es un juego de palabras deducir entonces que no todo hombre es libre, sino tan sólo el hombre libre, esto es, el no esclavo, no objeto de propiedad, y además propietario él mismo en los términos de una determinada cultura de la apropiación” (Clavero, 2006: 88).

Ahora bien, en base a este paradigma no sólo se han construido subjetividades, sino también territorialidades, es decir, que partir del paradigma moderno/colonial se ha construido la naturaleza como externa a la cultura y en función de lo cual se ha organizado el tiempo y el espacio; un nuevo tiempo y espacio hegemónico, dirían los zapatistas chiapanecos. Se trata de una lógica abstracta y ciega a las condiciones materiales de existencia, apuntalada por el formalismo jurídico que prioriza el “derecho” sobre el “bien”. Es decir, mediante la sublimación de la norma jurídica y sus procedimientos –derecho y sus garantías– frente a los proyectos vitales y los valores que conforman la concepción de una “vida digna de ser vivida” –el buen vivir o la buena vida– concebida desde otros “lugares” sociales

u otros lugares de enunciación. Es por lo anterior que esta crítica va encaminada a dismantlar la postura liberal que se autopostula como la única y verdadera “vida buena”, ya que como bien nos dice el economista ecuatoriano Alberto Acosta (2013), el Buen Vivir es un concepto plural, al grado de que sería mejor hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires”.

El proyecto moderno/colonial implicó siempre el ejercicio de un biopoder sobre la naturaleza, entendido como poder sobre los espacios físico-geográficos, los suelos y los subsuelos, los recursos naturales, flora y fauna, el aprovechamiento de las condiciones climáticas, pero también poder sobre los cuerpos humanos subalternizados por la dominación. La biopolítica de los discursos moderno/coloniales no produce sólo subjetividades y territorialidades, produce también “naturalezas”, es decir, evidencia la colonialidad de las percepciones acerca de la naturaleza (Medici, 2012: 151).

El dogma liberal, escribe Herrera Flores (2005: 94), dice que luchar por la propia concepción de vida digna –o buena vida– nos puede conducir a totalitarismos o a comunitarismos que impongan la prioridad de unos bienes concretos a individuos que no tienen por qué desearlos o necesitarlos. De modo que en vez de vivir aprisionados por un conjunto de deberes comunitarios, lo prioritario es liberarnos de las ataduras comunitarias y luchar por los derechos, los cuales, al no tener que ver con los modos de existencia concreta de las personas y al haber sido situados en un nivel abstracto con respecto al mundo, no nos obligarán a nada más que respetar la libertad de los demás (“mi libertad termina allá donde comienza la libertad del otro”); sean cuales sean las consecuencias de esa atomización del mundo en que vivimos. De esto se desprende, sin duda alguna, que el dogma liberal tiene como virtualidad una fuerte carga antitotalitaria, al advertirnos sobre los peligros que corre el individuo cuando desde el exterior se le imponen deberes que necesariamente tiene que cumplir, constituyéndose en una importante arma frente cualquier intento de imponernos una determinada concepción de la buena vida, sin que participemos en la construcción de la misma. Sin embargo, Herrera Flores plantea tres paradojas que es preciso formular para poder discernir si el dogma liberal realmente cumple, o no, con sus objetivos explícitos de liberación.

Ante la tendencia, muy bien anclada en el pensamiento jurídico, de que lo que fundamenta una norma jurídica es, bien otra norma jurídica, bien el procedimiento

lógico de subsunción de dicha norma en un ordenamiento que es, en sí mismo, lógico, completo y coherente. Sublimamos el fundamento en una huida hacia la forma. Llegando con ello a basar todo nuestro análisis en una hostilidad hacia la materialidad –y/o eficacia– de los productos culturales (Herrera Flores, 2011: 190)

En primer lugar, nos dice el iusfilósofo trianero, que al quedar separadas las luchas por los derechos de las luchas por los bienes, el dogma liberal se convierte, de forma paradójica –más que una liberación frente a las ataduras comunitarias– en un aplazamiento indefinido del cumplimiento de los fines para los cuales el derecho debe servir de instrumento de garantía, esto es, conseguir un modo de satisfacción de las necesidades que tienda a la igualación de condiciones sociales, económicas y culturales entre todos los grupos de una determinada formación social, ya que en realidad el ordenamiento jurídico lo que hace es garantizar un conjunto de valores hegemónicos, es decir, privilegia un determinado tipo de relaciones sociales y una forma determinada de acceso a los bienes (Herrera Flores, 2005: 95).

Lo que llamamos ordenamiento jurídico lo que hace es garantizar un conjunto de valores hegemónicos a partir de los cuales se afirma lo que la sociedad debe ser y lo que los individuos y grupos deben hacer para poder obtener los bienes necesarios para una vida digna; todo ello en función de los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano que dichos valores hegemónicos proponen como los más justos. Si priorizamos el derecho –que, por lo general, coincide con los valores hegemónicos de una determinada formación social– sobre los bienes –cuya satisfacción está condicionada por tales procesos de división del hacer humano; los cuales a su vez vienen impuestos por los valores hegemónicos que priman en todo ordenamiento jurídico– la paradoja salta sobre nosotros (Herrera, 2005: 95).

En segundo lugar, nos dice Herrera Flores (2005, 96), al dogma moderno liberal le subyace un proceso de subsunción interna –que denomina de “reflexividad especular”– a partir del cual “la condición humana se define porque tenemos derechos como paso necesario para la dignidad, lo cual se define, asimismo, por la tenencia de derechos que garantizarán los derechos previos a tener derechos, y así

sucesivamente”. Esto implica dar vueltas alrededor de un mismo núcleo, el de los derechos, dejando de lado los proyectos vitales y los objetivos para los que éstos fueron creados.

La prioridad del Derecho sobre el Bien, de las libertades individuales frente a los proyectos vitales es de una circularidad peligrosa para los colectivos que han sufrido una marginación histórica a la hora de definir cuáles son los derechos que deben ser reconocidos por el ordenamiento jurídico y cuáles deben ser rechazados del mismo. ¿Tenemos derecho a tener derechos? ¿O, más bien, tenemos derecho a que las normas jurídicas cumplan el objetivo para el cual fueron positivizadas –aun cuando sea necesario reconocer que tales objetivos ya vienen obstaculizados por los valores hegemónicos y sus consecuentes procesos de división del hacer– y elevadas a reglas de obligado cumplimiento? ¿Si, por ejemplo, las mujeres necesitan una reordenación del tiempo hegemónico pues sus ciclos vitales no coinciden con los de los hombres que han creado tradicionalmente el derecho, cómo van a aceptar esa prioridad? ¿Y si tratamos con una comunidad indígena para los que la propiedad privada del territorio es rechazada en función de sus concepciones ancestrales del mismo, tienen que aceptar la prioridad de algo en el que ellos nos han participado? (Herrera Flores, 2005: 96)

Y finalmente en tercer lugar, el derecho –en su prioridad sobre el Bien– de ser un instrumento para instaurar procedimientos justos de acceso a los bienes deviene un fin en sí mismo (“reflexividad especular” del derecho). De este modo, no hay más realidad que los derechos y se construye todo un imaginario en el que los problemas sociales no se solucionarán atentando contra la concepción hegemónica de la división del hacer humano (relación social capitalista), sino con más derechos o con el perfeccionamiento de los ya existentes. Así, derechos se constituyen a sí mismos, con la propia finalidad de los derechos (Herrera Flores, 2005: 96-97).

De la lectura atenta de las normas jurídicas se deduce que no reconocen necesidades ni bienes concretos. En el marco de todo este conjunto simbólico y discursivo de esferas de protección, garantía e intervención estatal, las normas que componen lo que llamamos “derecho” lo que hacen es establecer el modo a partir del cual nuestras necesidades han de ser satisfechas. Y esta forma de satisfacer nuestras necesidades, o, lo que es lo mismo, esta forma de instituir el modo a partir del cual se accede a los bienes exigibles por una vida digna, no es neutral, sino

que está condicionado por la organización hegemónica que impera en un momento histórico específico (Herrera Flores, 2005: 255)

Sin duda alguna, como bien dice –el también iusfilósofo y también andaluz– David Sánchez Rubio (2014: 550), la objetivización de los derechos es una faceta importante de los derechos humanos. El proceso de institucionalización y reconocimiento normativo –a escala nacional como internacional– es consecuencia de movimientos y procesos sociales que se levantaron para reivindicar mayores espacios de libertad y denunciar distintas formas de exceso del poder (económico, cultural, étnico, libidinal...). De ahí la importancia que tiene la dimensión jurídico-positiva de los derechos humanos, ya que muchos son los colectivos que luchan por este tipo de reconocimiento que objetiva sus reivindicaciones. No obstante, darle una excesiva importancia a esta dimensión, hasta considerarla el único camino posible para la dignidad humana –la vida buena–, provoca varias consecuencias negativas, entre las que destacan, por un lado el blindaje de cuáles son los derechos que merecen la categoría de ser tratados como fundamentales y cuáles son los que no la merecen, impidiendo y limitando la dimensión histórica, dinámica, inconclusa y abierta de los mismos y su multifacética opción de que puedan existir sin que sea necesaria una norma que los convierta en reales al ser institucionalizados.

De esta manera se omiten aquellos otros procesos de lucha por la dignidad que no siguen el formato del reconocimiento formal y normativo y que se objetivan con otro tipo de instancias no encuadradas en el parámetro occidental y burgués del estado-nación. Muchos son los pueblos que reivindican sus derechos desde marcos y expresiones no estatales que mejor se visualizan desde un paradigma pluralista del derecho y crítico con el monismo jurídico. El pluralismo jurídico en su versión emancipadora y desde abajo puede ofrecer una dimensión reguladora no cerrada de la convivencia social y comunitaria, que puede manifestarse de una manera más abierta y flexible a la acción individual y colectiva de los miembros de una sociedad, siendo menos rígida que la ofrecida por las normas jurídico-estatales (Sánchez Rubio, 2014: 551).

De esto se desprende que idealizar y universalizar una determinada configuración de derechos, dificulta e imposibilita acciones sociales alternativas para el acceso a los bienes (Herrera Flores, 2005); y es que, inmemorialmente cada formación social tiene y va construyendo históricamente sus caminos hacia la dignidad, no obstante, dice Herrera Flores, lo que diferencia la modernidad occidental de otras modernidades u otros contextos de relaciones, es que en occidente la forma hegemónica ha tenido desde sus orígenes una vocación expansiva y global –colonial–, cuando en realidad ésta tradición –o canon–⁶⁰ es una forma entre otras, que, como cualquier proceso de reacción cultural frente al sistema de relaciones dominante exige o necesita –para su perfeccionamiento– relacionarse e interactuar con otras formas para generar legitimidad democrática.

Desde sus inicios, la cultura constitucional y el planteamiento de los derechos humanos, si bien es cierto que poseen un importante potencial emancipador, también lo es que forman parte de nuevas formas de sometimiento y dominación, al ser producto de una matriz colonial/moderna que instituye e impone “el modo” a partir del cual se accede a los bienes exigibles por una vida digna, esto es, un orden que se da al margen de las circunstancias políticas, económicas, sociales y culturales en los que surgió y para los que surgió, planteando constantemente una hostilidad hacia la materialidad y el contexto. Así que, la cultura constitucional, se constituye –valga la redundancia– en *nuestra América* como uno de los pródromos del “malestar de nuestra cultura jurídica” –como diría Alejandro Medici– al haber sido erigida sobre un bloque de cultura que padece de ceguera –la ceguera de las luces–, pues aun dotando de ciudadanía, excluye en los hechos a la humanidad indígena en la dilatación de los

⁶⁰ Entendido a la manera de Bolívar Echeverría (2000), esto es, “más como un principio generador de formas que como un conjunto de reglas”.

poderes coloniales; no permite ver la realidad.⁶¹ Como dice Clavero, se trata de una “exclusión realmente incluyente”, que priva de derechos; el derecho propio, la lengua propia, la cultura propia, al tiempo que no permite escapar a poderes: ya sean constituidos o innominados –ambos coloniales–.

[...] el prejuicio científico y no sólo jurídico de la parte constitucional, impide ver unas cosas a fin y al cabo tan elementales. Y es un prejuicio que se ha hecho cultura general de la sociedad constitucional y cultura especial de sus juristas. El jurista cree como nadie en el *homme par excellence*, en el sujeto de derecho conforme a todas las presunciones universalistas de su cultura particular. [...] Y es una posición por la que puede comprenderse lo incomprensible: que un parte de la humanidad entienda que la representa toda y que puede con ello concebir un derecho para toda ella (Clavero, 1994: 166).

Lo que se crea en realidad es un requisito constitucional de fondo colonial, que consiste en el abandono de las culturas, lenguas y costumbres –Derecho– indígenas, bajo el supuesto de que no existe otra alternativa porque la Constitución –con sus idiomas y formas de vida propios– sería la única que confiere derechos –de libertad, igualdad, etc. – de los que se carece fuera de ésta. Se trata de una presunción que implica la suspensión de la Declaración de Derechos en tanto que el requisito –del abandono, la renuncia– no se cumpla. Aún en los casos en que la Constitución se encabeza por el reconocimiento de libertades (Clavero, 2006). Se trata de un mecanismo jurídico de segregación,

⁶¹ No es una casualidad que Manuel Chacón, el mítico personaje de la novela “Redoble por Rancas” de Manuel Scorza, sea apodado el nictálope (que ve mejor de noche que de día). El mundo de la resistencia indígena se mueve en la oscuridad, lejos del pensamiento ilustrado –el mundo de las luces–, ya que, como hemos visto, el mundo colonial es el lado oscuro de la modernidad. Silvia Rivera Cusicanqui (2005: 5) explica, hablando del mundo andino, que “el hecho, por ejemplo, de que *ch’ama* (fuerza) tenga una raíz paralela y similar a *ch’amaka* (oscuridad) de alguna manera confirma una idea: el poder indígena es nocturno. Porque en el mundo al revés, lo diurno es el poder colonizador y lo queda por debajo, lo que se ejerce de un modo clandestino, es el poder propio. Y ahí están las deidades de la oscuridad, por eso el *ch’amakani* es el *yatiri* más fuerte, el más profundo, porque maneja la fuerza de la oscuridad. El hecho es que ese mundo tiene que volver a salir a la luz”. Asimismo, las alusiones a la noche en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona van en el mismo sentido. La acumulación de fuerzas en la oscuridad –la larga noche de los 500 años– y la promesa que se hace mañana: “Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada. [...] Techo, tierra, trabajo, pan, salud, educación, independencia, democracia, libertad, justicia y paz. Estas fueron nuestras banderas en la madrugada de 1994. Estas fueron nuestras demandas en la larga noche de los 500 años. Estas son, hoy, nuestras exigencias. [...] Vive la palabra. Vive el Ya basta! Vive la noche que se hace mañana. Vive nuestro digno caminar junto a los todos que lloran. Para destruir el reloj de muerte del poderoso luchamos. Para un nuevo tiempo de vida luchamos.”

exclusión y autoexclusión que subordina a los sectores indígenas condenándolos a la degradación, el anonimato colectivo y la pérdida de un perfil diferenciado. Asimismo, paradójicamente, todas estas renunciaciones se imponen en nombre de una identidad ciudadana que resulta en los hechos, formal, ilusoria y precaria (Rivera Cusicanqui, 2010b: 35 y 36).

Ya hacia el final del siglo XVIII, Francisco de Goya advirtió en su serie de grabados *Los Caprichos* que “el sueño de la razón engendra monstruos”; sátira que muestra magistralmente como la modernidad procreó monstruos cegados por los prejuicios de la razón ilustrada, en su pretensión de ordenar a su modo el mundo. Esta razón ilustrada se vio cristalizada –en el ámbito del Derecho– en la cultura constitucional y –en el ámbito científico– en el espejismo prometeico de la técnica como poder sin límite. Ambos configurados en base a una voluntad desproporcionada de saber, cuya desembocadura es una modernidad canalla con sus formas de acumulación de riqueza desarraigada de todo control comunitario y un sueño de ubicuidad, que como dice Iván Illich (en Robert, 2010: 21), “es la pesadilla que uno puede estar presente en todas partes y arreglar los asuntos del otro lado del mundo”.

4.4. Territorialidad [corporalidad] indígena.

Una vez que hemos llegado a este punto, cabe una crítica certera a la forma en que se ha venido construyendo la idea de derechos humanos desde occidente. Es decir, cómo los derechos humanos han sido ligados indefectiblemente a una matriz moderna de tracto colonial –o moderna/colonial–. Y es que el problema con esta visión sobre los derechos humanos, radica en que mediante su imposición y expansión planetaria se han venido legitimando ciertas prácticas económicas y políticas que imposibilitan una vida digna a amplios colectivos sociales, debido a la expansión e imposición de unos valores y prácticas particulares sobre el mundo. Por esto es necesario abrir a debate, que entienda el *Otro* –como sujeto político y epistemológico diverso– por derechos humanos, en base a su propia realidad, sentido del buen vivir, y su concepción sobre la dignidad humana. La crítica a la que hacemos referencia es la que se ha venido haciendo desde la praxis concreta de pueblos indígenas y campesinos –como sujeto de la praxis– desde los albores de la modernidad hasta la actualidad.

Como explica Helio Gallardo, la praxis histórica de liberación constituye un fundamento socio-histórico de Derechos Humanos procesos de lucha por la dignidad que no siguen necesariamente el

formato del reconocimiento formal y normativo, sino que se objetivan con otro tipo de instancias no encuadradas en el parámetro occidental y burgués del estado-nación. Se trata de procesos abiertos a una dimensión histórica e inconclusa, así como a la multifacética opción de que puedan existir sin que sea necesaria una norma que los convierta en reales por ser vestidos formal e institucionalmente (Sánchez Rubio, 2014: 551). Así, siguiendo a Gallardo y Sánchez Rubio, podemos afirmar que “el fundamento de derechos humanos no es filosófico sino sociológico”. Esto es que, el fundamento de los mismos se encuentra en la sociedad civil, en su dinámica emergente liberadora y en sus movimientos sociales contestatarios. Es mediante la praxis –desde diversos espacios de lucha– que distintos actores antagonistas a las formas dominantes –hegemonistas– de acceso a los bienes, construyen las condiciones de su dignidad, y se asumen deberes con respecto a los otros –tramas de reconocimientos mutuos– sobre todo los más vulnerables (el *para todos todo* zapatista)– y el entorno.

Mediante la praxis y la recuperación de la palabra propia se busca lograr un acceso igualitario a los bienes rompiendo los procesos dominantes de división social del hacer humano. Así la praxis abre un espacio temporal y espacial, en el que el acto –el hacer humano– puede intervenir en una situación que se considera injusta evitando, con ello, todo cierre categorial (ontologización) de la historia, abriendo y consolidando espacios de lucha por la dignidad humana al margen –e incluso contra– del Estado. De modo que esta crítica jurídica va encaminada a desmontar las falacias que subyacen al derecho moderno/colonial –liberal– y la apuesta por un paradigma pluralista del derecho; esto es el hecho de que el Derecho, no se limita únicamente al orden normativo vigente, sino que para vislumbrar la dimensión jurídica de este tema, es fundamental comprender la existencia de jurisdicciones que entran en conflicto. Un derecho que nace del Estado y *otro derecho que nace del pueblo* ([1986] 2006) a partir de sus necesidades y vivencias comunitarias; jurisdicción que se fundamenta en la exigencia de derechos más allá del Derecho positivo, basada en un concepto histórico de justicia, alternativo al concepto de *justicia conservadora* de la legalidad vigente –sin soslayar la importancia del derecho en su versión positiva como herramienta de lucha–.

Se trata como dice De la Torre Rangel (2006b) de una disputa por el poder simbólico, una “disputa por el derecho de decir el derecho”; y es que en nuestras abigarradas sociedades latinoamericanas en

general y en México en particular, muchos son los colectivos y pueblos que reivindican derechos humanos desde marcos y expresiones no estatales, que mejor se visualizan desde un paradigma pluralista del derecho y crítico con el monismo jurídico. De modo que siguiendo a Antonio Carlos Wolkmer y Boaventura de Sousa Santos, pensamos que el pluralismo jurídico en su versión emancipadora y desde abajo puede ofrecer una dimensión reguladora no cerrada de la convivencia social y comunitaria, que puede manifestarse de una manera más abierta y flexible a la acción individual y colectiva de los miembros de una sociedad, siendo menos rígida que la ofrecida por las normas jurídico-estatales (en Sánchez Rubio, 2014: 551). Entonces, es indispensable visibilizar cómo – desde socialidades (humanidades) diversas a la occidental– la condición humana no se define porque se tienen derechos –como paso necesario para la dignidad–, sino en la posibilidad de realizar el propio proyecto vital y el acceso a los bienes materiales e inmateriales –tierra/territorio– que permiten o hacen posible *una vida digna de ser vivida*. De este modo se entiende, como dice Juan Pablo Neri Pereyra (2013), la *vida* como *forma-de-vida*, es decir como acontecimiento ligado y dependiente del entorno, tanto social como natural. Se trata de una crítica desde la praxis que trata de superar el molde occidental de la ciudadanía y los derechos humanos; y así, mediante esta misma praxis se afirma una modernidad y una subjetividad india y campesina.

Como hemos visto, para los pueblos indígenas y campesinos mexicanos la naturaleza no puede reducirse a un recurso natural, sino que es indisoluble de la sociedad; sus cosmologías generalmente interpretan la realidad a partir de una interrelación de no superioridad del ser humano con la tierra y los seres que la habitan. En este sentido, el iusfilósofo potosino Alejandro Rosillo Martínez (2011: 676) afirma –siguiendo el pensamiento de Xavier Zubiri– que el problema respecto a su realidad se debe plantear a partir de la praxis humana, ya que ésta consiste en la interacción del ser humano con el mundo que le rodea. Interacción que no está determinada por la naturaleza o por algo semejante, sino que es constitutivamente abierta. En otras palabras se puede decir que el ser humano no está predeterminado en su forma de vida por su constitución biológica, sino que en cierto modo tiene que construir su vida: es sujeto de la historia. Sólo baste recordar las diversas culturas y formas de organización social y apropiación del entorno que ha conocido la historia de la humanidad para corroborar que la praxis humana es abierta y no se encuentra plenamente determinada por la naturaleza. Asimismo, nos dice Rosillo (2011: 676), si bien la praxis humana no se encuentra predeterminada, tampoco se halla en un estado de absoluta libertad, ya que se enfrenta constantemente a los límites que

le impone la realidad a través de un conjunto de posibilidades. En cada caso, el ser humano debe determinar la posibilidad por la cual va a optar, con lo que le da sentido a su praxis. Las opciones van configurando la propia realidad humana, es decir, a través de la apropiación de posibilidades el ser humano hace su vida.

No obstante, es importante recordar, que la apropiación de posibilidades se da en seres humanos reales y concretos, no se puede considerar la praxis de un modo exclusivamente individual, sino que la praxis humana está configurada de manera social e histórica –contextual–, por lo que las posibilidades que la realidad presenta a un ser humano concreto están social e históricamente determinadas. De modo que esta praxis se encuentra abierta a ciertas posibilidades que –irreductiblemente individuales– son determinadas histórica y socialmente; no pueden ser deducidas de manera abstracta de la naturaleza humana en general, sino de un ser humano concreto que se realiza en un medio social y natural específico; esto es, que se realiza contextualmente. En este sentido, lleva razón Neri Pereyra (2013: 47), cuando señala que, si es bien observada la *praxis* del territorio, es decir la objetivación de la territorialidad de los pueblos indígenas, es posible darse cuenta que la misma engloba sentidos sobre la *vida* como concepto complejo que pone en cuestión la forma de entender la *vida* por la civilización occidental. De este modo abre la puerta a la comprensión de otras narrativas territoriales –como la de los pueblos indígenas– en las que se existe una relación estrecha entre *territorio* y *vida*, pero *vida* en un sentido complejo.

Para explicar esto más ampliamente recurriremos a los planteamientos realizados por Pedro Pitarch (2010: 151) respecto a la noción o modelo de persona tzeltal construido a partir de la reflexión en torno al dicho de informantes tzeltales entrevistados en su trabajo de campo. Si bien es cierto que no resulta fácil –como el mismo Pitarch lo aclara– extrapolar los datos y distinciones de su estudio a otras etnografías (ya que la naturaleza sumamente particularista de la etnografía mesoamericanista no facilita las generalizaciones comparativas), si es probable que la distinción de los dos cuerpos —y dos almas— del modelo maya-tzeltal de persona sea algo relativamente extendido en las lenguas mesoamericanas. En su estudio etnográfico Pitarch (2010) encuentra entre los indígenas tzeltales la distinción de dos clases de cuerpos en los humanos. Por una parte un “cuerpo-carne”, que constituye la unión de carne y

fluidos que forman un conjunto segregable en partes; un objeto sensible pero sin capacidad de relación social con los demás seres, y que representa una cualidad substancialmente homogénea entre humanos y animales. Y por otra, un “cuerpo-presencia”, esto es, un sujeto activo de percepción, sentimiento y cognición, comprometido en una relación intersubjetiva con cuerpos de la misma especie. Esta “disociación” del cuerpo resulta equivalente a lo que Pitarch caracteriza como una distinción elemental de las almas mesoamericanas: una clase con la figura del cuerpo, y otra con forma no humana, generalmente de algún animal.

Mediante esta homología entre cuerpos y almas Pitarch propone una modificación —o reorganización— del concepto de persona indígena en términos de un modelo cuaternario compuesto por cuatro aspectos: una *forma substancial* (cuerpo-presencia), una *substancia sin forma* (cuerpo-carne), una *forma insubstancial* (alma-humana) y una *insubstancialidad sin forma* (alma-espíritu). El modelo propuesto por Pitarch, sin dejar de ser fundamentalmente binario (cuerpo/alma) posibilita, por una parte, integrar el esquema paralelo de dos cuerpos y dos almas que compone los seres humanos; a la vez cualifica las relaciones ontológicas de continuidad o discontinuidad de éstos con, de un lado, los animales y, de otro, los espíritus. No obstante, por nuestra parte nos centraremos en lo concerniente a los dos cuerpos mayas, esto es, el cuerpo-presencia como una *forma substancial*, y el cuerpo-carne como una *substancia sin forma*.

Pitarch (2010: 153) traduce la palabra tzeltal *bak'etal* por “cuerpo-carne”. En un sentido literal, el término designa el “conjunto de la carne”, y su raíz —*bak'et*— significa “carne”, tanto carne humana como animal, carne tanto viva como un pedazo para ser comido. Sin embargo, el “cuerpo-carne” no proporciona una forma concreta a cada individuo. Lo que define “cuerpo-carne” no es la forma, sino la substancia de la que está compuesto. Se trata de un elemento compartido por humanos y animales; un campo primordial que Pitarch llama “substancia”. En cambio el “cuerpo-presencia” se caracteriza por ser algo visible. No tanto lo visible del cuerpo, cuanto un cuerpo que existe para ser visto, percibido, y también a través del cual tiene lugar la percepción; esto es, un cuerpo involucrado en relaciones intersubjetivas con otros cuerpos semejantes. Es en este sentido que Pitarch traduce la palabra tzeltal *winkilel* como “cuerpo-presencia”.

El cuerpo-presencia es la figura, la forma corporal, el semblante, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa. Si veo a alguien en la distancia puedo decir que parece el *winkilel* de Pedro, aunque luego resulte ser otra persona. Es lo que se recuerda de una persona fallecida y lo que se presiente de una criatura antes de nacer (Pitarch, 2010: 156)

Nuestro autor profundiza aún más esta idea de “presencia” prestando atención a la raíz del término *win*, cuyo significado es “aparecer”, “mostrarse”. Precisa que se trata de un morfema que da lugar a un campo semántico muy extenso en las lenguas mayas. Se encuentra en la palabra *winik*, la cual se traduce comúnmente por ser humano, cuerpo o persona, y que posee también el significado de “corpulencia”, lo cual es un dato esencial, porque a diferencia del “cuerpo-carne” –que se define por la substancia que lo compone– el “cuerpo-presencia” se caracteriza por ocupar un volumen en el sentido de *res extensa*: la extensión en longitud, anchura y profundidad. Por otra parte, señala que la distinción léxica entre el “cuerpo-presencia” y un “cuerpo-carne” es algo común a esta familia lingüística (Pitarch, 2010: 156). Así, junto con *winik* o sus cognadas para traducir cuerpo y/o persona, aparecen otros términos, en este caso muy distintos entre sí, que designan un cuerpo carnal, como se deduce del hecho de que su raíz significa “carne” en la lengua en cuestión. Según Pitarch (2010: 156) el término *win* fue tomado de las lenguas mixe-zoques, donde está asociado con cosas tales como el poder –capacidad de hacer algo– el rostro, la superficie, el cuerpo, uno mismo –forma reflexiva del pronombre personal–, envoltura y, también, máscara. Es decir, algo destinado a ser mostrado, pero que también sirve para ver.

[...] esta identificación indígena del yo (“uno mismo”) con la máscara, es decir, con algo externo a la carne, nos recuerda que también en la tradición occidental —como sabemos desde el célebre ensayo de Marcel Mauss la máscara se encuentra en el origen del sentido primitivo de la noción de persona, lo que no deja de ser una intrigante coincidencia. Encontramos también la raíz del término para cuerpo-presencia en *winal*, cada una de las unidades de veinte días del calendario solar maya, y en el número veinte, hasta el punto de que Dennis Tedlock define el término quiché *winak* (“ser humano”) como “ser vigesimal”, una traducción quizá un poco forzada, pero que

expresa bien el carácter constitutivo de los veinte dígitos. Todo lo cual tiene abundantes implicaciones que no podemos desarrollar aquí, pero que, en todo caso, demuestra que la observación de Roy Wagner de que los mayas nunca inventaron el principio de la rueda, “pero sólo porque *éste* les inventó a *ellos*” (“but only because *it* had invented *them*”), debe tomarse de manera totalmente literal (Pitarch, 2010: 157).

Según Pitarch el “cuerpo-presencia” sólo es perceptible –sólo hace un completo “acto de presencia”– entre seres que pertenecen a una misma especie. En consecuencia, “si el cuerpo-carne funciona como una suerte de materia *transespecífica*, el cuerpo-presencia sólo se actualiza *intraespecíficamente*”.⁶² En fin, mientras el “cuerpo-carne” no posee una forma determinada, el “cuerpo-presencia” tiene, en cambio, una forma específicamente humana (Pitarch, 2010: 158). Asimismo nuestro autor señala –siguiendo a Anne-Christine Taylor y Eduardo Viveiros de Castro en sus planteamientos de la región amazónica– que “desde un punto de vista indígena toda especie constituye una sociedad, y cada sociedad representa una especie. Lo mismo vale en tzeltal: una especie es definida y su extensión limitada por la capacidad de relacionarse por medio del ‘cuerpo-presencia’, esto es, de establecer una sociabilidad mediante este cuerpo” (Pitarch, 2010: 158).

Toda diferencia sociológica es también una diferencia ontológica, y viceversa. Probablemente, el término conceptualmente más cercano en lengua tzeltal al europeo *indio* o *indígena* es *swinkilel lum*, literalmente “cuerpo-presencia del lugar”. No obstante, puede traducirse también como “dueño del lugar”: si se pregunta a un tzeltal qué significa *winkilel* (“cuerpo-presencia”) lo más probable es que responda que “dueño”. Lo que indica esta expresión es que cada clase de cuerpo-presencia se encuentra asociada a un tipo de lugar específico: los indígenas viven en sus aldeas, los europeos en las ciudades o los ranchos, los jaguares en la selva. En este sentido, cada tipo de cuerpo-presencia es “dueño” o domina, en el sentido de que ocupa un dominio, cierto territorio. No se trata, sin embargo, tanto de un espacio físico cuanto ontológico: cada clase de cuerpo-presencia, cada especie, posee una suerte de ecosistema cultural que no interfiere geográficamente con el de otras especies, y que es aquel que le resulta apropiado (Pitarch, 2010: 158).

⁶² En lengua tzeltal, el clasificador numeral para el “cuerpo-presencia” entre los humanos es *tul*, que denota una posición bípeda y una figura característicamente humana, mientras que el clasificador numeral para el cuerpo-carne es *kojt*, el cual indica una postura cuadrúpeda.

No obstante Pitarch afirma que la separación entre especies-sociedades es más una cuestión de grado que un hecho absoluto, y a menudo se producen tanto solapamientos como divisiones entre especies, como demuestra el caso de los humanos. Desde un punto de vista indígena, los europeos son suficientemente *sub especie humana*, pero este reconocimiento no es automático, sencillo ni completo. Esto es así en virtud de que en las culturas amerindias el aspecto de la persona que debe ser fabricado es el cuerpo, puesto que el alma es el principio dado, por esto, no cabe duda que ambos cuerpos requieren ser fabricados de una manera continua. Por un lado, el “cuerpo-carne” es resultado directo tanto de la alimentación (la comida se incorpora literalmente como carne y sangre) como de ciertas condiciones ambientales (especialmente la temperatura, que resulta en la diferencia entre la tierra caliente y la tierra fría). Por otra, el “cuerpo-presencia” es fruto de los hábitos sociales de la especie/cultura (etiqueta social, lenguaje, gestos, indumentaria, etc.). Así pues, ambos procedimientos — alimentación y código social— son necesarios para alcanzar un único desarrollo biomoral (Pitarch, 2010: 159). En este sentido, en las culturas indígenas se da una inversión del contenido de aquello que es considerado lo innato y lo artificial —la “naturaleza” y la “cultura”—; donde “el cuerpo más fabricado —menos ‘natural’— es el cuerpo-carnal, contrariamente a lo que dicta nuestro sentido común” (Pitarch, 2010: 159).

Se trata de la materialidad de la vida, esto es, los límites materiales que impone la realidad a través de un conjunto de posibilidades, donde el ser humano debe determinar la posibilidad por la cual va a optar, con lo que le da sentido a su praxis dentro de un contexto particular. Así las opciones van configurando la propia realidad humana, es decir, a través de la apropiación de los contextos de posibilidades el ser humano hace su vida. En otras palabras, como dice Alejandro Rosillo (2011: 676), se puede decir que el ser humano no está predeterminado en su forma de vida por su constitución biológica, sino que en cierto modo tiene que construir su vida, como sujeto de la historia. Así se comprende porqué rezan el poema náhuatl: “*El maíz es nuestra sangre, nuestra carne, / nuestra madre, nuestro hijo, / es el que habla, ríe, se pone de pie y camina.*”; y el Popol Vuh: “*Hubo consenso y se decidió que viniera / el maíz morado, el maíz amarillo, / el maíz rojo y el maíz blanco, y de esto se hicieron / nuestros huesos, nuestra sangre, nuestra carne.*”

Así pues, de los dos cuerpos, el cuerpo-carne es el más dúctil, más susceptible de ser modificado por la actividad humana. En consecuencia, toda alteración del cuerpo-presencia debe estar precedida de una modificación del cuerpo-carnal. Como sabe cualquier padre indígena, para que por ejemplo un niño pueda llegar a ser maestro de escuela (y obtener así un salario del gobierno), el primer y principal requisito es sustituir la dieta de maíz y frijol por galletas de trigo, carne de res y alimentos comerciales. Es precisamente esta comida la que, literalmente, le permitirá aprender tanto a hablar español como a leer y escribir (Pitarch, 2010: 159).

De esto se desprende que el empleo de dos términos diferentes para referirse a aquello que en las lenguas europeas denomina “cuerpo humano”, sugiere que la distinción léxica implica también una distinción conceptual. Como hemos visto, en tzeltal, los vocablos *bak’etal* y *winkilel* poseen significados distintos, se emplean en circunstancias diferentes, y uno no está incluido en el otro. Entonces es posible hablar, de un “cuerpo-sujeto” cuyo movimiento y funcionamiento son “voluntarios e intencionales” –con agencia–, y en segundo lugar, un “cuerpo estacionario”, que funciona de manera involuntaria, “sin sujeto”, “ni inteligente ni inteligible” –sin agencia podríamos decir–. En las culturas amerindias el alma es el elemento que integra a seres humanos y animales y otros seres en una misma categoría, mientras el cuerpo es aquello que diferencia a los humanos de los demás seres de la naturaleza.

[...] el ser humano indígena —en una especie de escalada de la noción de diferencia interna— contiene en sí mismo las relaciones potenciales de conjunción y disyunción con el resto de los seres. La persona se encuentra internamente constituida por sus relaciones externas con los no humanos, tal y como estos son definidos y distinguidos entre sí desde una perspectiva indígena. Esto es lo que, si entiendo bien, Wagner llama una “persona fractal”: “Una entidad con la *relacionalidad* integralmente implicada” (“an entity with relationship integrally implied”) (Pitarch, 2010: 173).

Entonces ambas dimensiones de la persona indígena—corporal y espiritual— poseen una función tanto integradora como diferenciadora; y esta función cambia según se trate, ora de animales del mundo ordinario, ora de espíritus y demás seres del estado sagrado. Así, si el “cuerpo-presencia” diferencia a

los humanos tanto de los animales como de los espíritus, el “cuerpo-carnal” integra a los humanos con los animales y diferencia a los humanos de los espíritus. Por su parte, lo que Pitarch llama “alma-humana”, diferencia a los humanos de los animales, y asocia a los humanos con los espíritus, mientras el “alma-espíritu” integra a los humanos tanto con los animales como con los espíritus.

Como ha explicado Alicia Barabas (2008: 127), para los pueblos indígenas la persona (humana o sagrada) se construye con base en relaciones sociales y en el seno de interacciones realizadas como intercambio recíproco entre las personas y el medio ambiente objetivado. Estas experiencias son sociales y están enclavadas en las prácticas económico-sociales, porque la gente construye a las entidades sagradas socialmente. Se trata de una epistemología relacional –o intersubjetiva– que trata del conocimiento del mundo focalizándose en los aspectos relacionales entre los actores y el medio, pero éstos mantienen esas relaciones sociales con otros seres no porque los consideren *a priori* personas, sino porque crean con el medio relaciones humanizadas de reciprocidad que construyen a esos entes como personas tal como lo hacen con la gente. Así, el mantenimiento de relaciones de reciprocidad con otra gente y con las entidades sagradas que se manifiestan en el medio ambiente permite la construcción de la persona, y este proceso es crítico para la reproducción de la identidad social. De modo que en la epistemología relacional el conocimiento surge del mantenimiento de articulaciones con todo lo del entorno, e implica una construcción participativa, ya que se trata de la socialización del medio y no de su dicotomización.

Es por lo anterior que, cuando Rivera Cusicanqui (2011) habla de la modernidad de lo indio, lo hace poniendo especial énfasis en la forma de comprender o acceder al conocimiento del mundo y ordenarlo: “el indio como episteme” y “el indio como sintaxis”. El indio –dice nuestra autora– “puede estar vestida/o como sea pero su cabeza, su forma de mirarte a los ojos, su forma de relacionarse con la familia, sus deberes morales respecto a *la Pacha*, sus mínimas orientaciones en el espacio, siguen siendo indias”; además, uno de los elementos constitutivos de este otro modo de conocimiento está en la consideración de los sujetos no humanos, precisamente como sujetos y no objetos. “El mundo no humano es sujeto, por eso estamos acompañados, no estamos solos”. Posición, a todas luces, ajena a las posturas epistemológicas coloniales basadas en la dicotomía sujeto/objeto, y en la producción de la

razón –conocimiento objetivo y universal a partir de un sujeto abstracto– naturalizada, tanto en las relaciones sociales como en los acotamientos de los saberes modernos.

Rivera Cusicanqui (2010: 58-60) asume un claro distanciamiento de las dicotomías modernas y el multiculturalismo light y despolitizado que teatraliza la condición “originaria” o “india” mediante, no solamente el reconocimiento sesgado de los derechos de autodeterminación indígena, sino también a través de la negación de la coetaneidad a los diversos proyectos indios. Esta inclusión excluyente les despoja de su condición de sujetos políticos/epistemológicos diversos y desarma la etnicidad como estrategia política, encasillándolos en estereotipos indigenistas –el “buen salvaje” guardián de la naturaleza– neutralizando sus visiones propias de futuro, sus prácticas organizativas y sus definiciones de política y buen gobierno.

Como explica Boris Marañón Pimentel (2014: 32), las posturas coloniales eurocéntricas del conocimiento moderno hegemónico se basan en la escisión entre objeto y sujeto, y en la creación de la razón como producto de un sujeto abstracto y universal, como dispositivo epistemológico que oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo colonial/moderno, esto es, un sujeto europeo, blanco, masculino, de clase alta y, por lo menos en su presentación pública, heterosexual. Todos “los otros” (mujeres, negros, indios, homosexuales, no europeos) son convertidos, mediante este dispositivo, en objetos de conocimiento, en no-sujetos, en seres incapaces de crear un conocimiento válido y por tanto sujetos no válidos. Asimismo esta separación entre sujeto y objeto justifica también la exteriorización/objetivación de la naturaleza y su explotación, de ahí la importancia de refutar la idea del eurocentrismo como la única forma de conocimiento válida y su supuesto universalismo, que legitima la racionalidad instrumental como el único criterio de verdad.

El “sujeto” es una categoría referida al individuo aislado, porque se constituye en sí y ante sí mismo, en su discurso y en su capacidad de reflexión; por su parte, el “objeto” es una categoría referida a una entidad no solamente diferente al “sujeto/individuo”, sino externo a él; asimismo, el “objeto” es también idéntico a sí mismo, pues está constituido por “propiedades” que le otorgan esa identidad, lo “definen”, esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de otros objetos. Así, lo que está en cuestión es, primero, el carácter individual e individualista del “sujeto” pues se niega la

intersubjetividad y la totalidad social como sedes de la producción de todo conocimiento; segundo, la idea de “objeto” no considera que las “propiedades” son modos y momentos de un campo de relaciones; tercero, no existe tal exterioridad entre “sujeto” y “objeto”, pues hay una estructura de comunicación entre ellos (Marañón Pimentel, 2014: 32).

Antonio Machado –el enorme poeta sevillano de la generación del 98– realizó un crítica genial a esta postura epistemológica en sus *proverbios y cantares*, con “la soleá de la nueva objetividad” –como la llama José María Valverde– el cual reza de esta manera: “El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas: / es ojo porque te ve”.

Esa “nueva objetividad” no es, a la manera escolástica tradicional, primacía de la “cosa”, que estaría ahí para que el intelecto se ajustara a ella, sino que es la comunidad con el “tú”, con el “otro”, con los “otros” en diálogo fecundo. Incluso en lo hondo del “yo” late un “otro”: si nos entendemos a nosotros mismos, ha de ser porque nos tratamos y nos interpelamos como si fuéramos “otro”. La introspección lleva a la “otredad”, si no cae en “vicio solitario”: *Todo narcisismo / es un vicio feo / y ya viejo vicio. Y luego: busca más en tu espejo al otro, / al otro que va contigo* (Valverde, 1971).

Con este aforismo el poeta andaluz se pone en franco distanciamiento de la racionalidad instrumental, dirigiéndose hacia un diálogo [intersubjetivo] de saberes entre sujetos en un plano de igualdad; una justicia cognitiva como diría Boaventura de Sousa Santos (2006; 2009). Y es que para desmontar la postura colonial del conocimiento moderno hegemónico es necesario una praxis de reconocimiento del otro como inequívocamente otro, esto es, como sujeto jurídico y epistemológico diverso al de la modernidad occidental (De la Torre, 2001); lo que implica un proceso de ruptura que permita que subjetividades históricamente acalladas y subalternizadas afirmen su identidad y se contrapongan a todas las formas de alienación que tienden a transformarlos de sujetos a objetos (Wolkmer, 2006: 121); esto es, la construcción de conocimientos descolonizados, el diálogo de saberes, y en general de la

interculturalidad, que den cuenta de otras formas de conocer y de otras racionalidades (Marañón Pimentel: 2014: 36).

En este sentido, como dice Sánchez Rubio (2014: 556) siguiendo a Helio Gallardo, el término “sujeto”, lejos de ser el sujeto de derecho moderno –el sujeto de la propiedad moderna–, quiere decir ponerse en condiciones sociales e individuales de apropiarse de “una existencia a la que se le da carácter o sentido desde otros, con otros, para otros y para sí mismo y de comunicar con autoestima esta experiencia de apropiación en entornos que nos exceden y no dominamos en su totalidad”. Asimismo, por “autonomía” entiende que “para los seres humanos resulta posible pasar mediante acciones desde experiencias de menor control –o enajenadoras– a experiencias de mayor control –liberadoras– por parte de quienes las viven. Por ello hay que recuperar otras dimensiones o elementos de los derechos humanos que nos permita ser sujetos soberanos activos e instituyentes”.

Ahora bien, si decimos, siguiendo a Alejandro Medici (2011: 78-79), que la biopolítica representa un poder que se captura de la vida misma, no sólo en el trabajo o en el lenguaje, sino también en los cuerpos, los afectos, el deseo, la sexualidad; entonces también podemos identificar en *la defensa de la vida* –entendida como *forma-de-vida*– el *locus* de un contrapoder, de una potencia, de una producción de subjetividad que se da como desujetamiento al discurso omnímodo que sustrae la palabra, el sentir, el sistema de creencias y valores espirituales de los sujetos corporales concretos arraigados en un territorio (Eroles, Ganeten, Sala: 2004). Por lo que resulta necesaria la comprensión del carácter histórico cultural específico de las distintas formas de saber, así como de las diversas formas de relacionarse con la naturaleza –el contexto– o el medio ambiente si se prefiere el término. Sólo si acudimos a otras perspectivas culturales es posible des-familiarizarnos y por lo tanto des-naturalizar la supuesta objetividad universal de las formas de concebir la realidad proyectadas al mundo en los últimos siglos, a través de multiformes procesos de hegemonía política, militar y cultural (Rivera Cusicanqui, 2010: 203).

La idea de que existe una gubernamentalidad, en una relación agónica con las tecnologías del yo, abre el juego para una tensión no resuelta “a priori” entre poder y libertad. Al mismo tiempo, en sus diferentes formas de articulación con la gubernamentalidad, las tecnologías del yo aparecen en unos regímenes que por una

parte producen un efecto de totalización y sujeción, pero que al mismo tiempo individualizan y subjetivizan (Medici, 2011: 60).

En este sentido es importante traer nuevamente a colación las reflexiones de Martínez de Bringas (2007), cuando dice que es precisamente la especial relación de los pueblos indígenas con sus tierras y territorios “la íntima anudación que otorga sustantividad propia a la identidad indígena y la dimensión colectiva de los derechos” de los pueblos indígenas, introduciendo el elemento de la territorialidad en un sentido corporal-colectivo, que trasciende la dimensión individualista, patrimonialista, civilista y reductivista de la propiedad construida desde occidente. Es importante esta reflexión, porque esta diversa apreciación de la vida, da cuenta de significaciones particulares del lugar y del territorio, no sólo como espacios productivos, sino ante todo superficies vitales y existenciales que comprometen una mirada distinta de lo económico –una economía para la vida y saberes de subsistencia–, esta vez, ligado a prácticas socio/culturales y naturales que denotan un gran potencial en términos de diferencia, lo cual representa una sugerente fuerza política y vital (Quijano Valencia, 2012: 206).

Sabemos que el derecho a la vida en occidente ha sido centralizado en el cuerpo del sujeto de derecho como individuo corporal. Esto es, no se suprime la vida sagrada, sino que se fragmenta y disemina en cada cuerpo individual; “el nuevo sujeto de la política, no es ya el hombre libre, con sus prerrogativas y estatutos, y ni siquiera simplemente *homo*, sino *corpus*, la democracia moderna nace propiamente como reivindicación y exposición de ese ‘cuerpo’: *habeas corpus ad subjiciendum*, has de tener un cuerpo que mostrar” (Agamben, 2010: 157-158). Sin embargo, –sin soslayar su dimensión individual de la vida– desde la perspectiva india y campesina se puede hablar de una corporalidad –por así decirlo– ampliada a la naturaleza, al mundo natural; esto es, la comprensión de la *vida* como *forma-de-vida*, como acontecimiento ligado y dependiente del entorno, tanto social como natural (Neri Pereyra, 2013). Se trata como dicen Franz Hinkelammert y Henry Mora de la *corporalidad del sujeto concreto*, la vida del sujeto humano como sujeto concreto, corporal, viviente, necesitado –sujeto de necesidades–, sujeto en comunidad, donde la expresión “normativa” del “derecho de vivir” o el “derecho a la vida” se traduce en la producción y reproducción de la vida real y sus condiciones de existencia. En una manera

de vivir de personas concretas, en una red de relaciones sociales o socio-naturales (entre los seres humanos y de estos con la naturaleza).

Y no se trata únicamente de la corporalidad del individuo, sino de la corporalidad del sujeto *en comunidad*. La comunidad tiene siempre una base y una dimensión corporal. Se trata del *nexo corporal* entre los seres humanos y de estos con la naturaleza. Toda relación entre los seres humanos tiene necesariamente esta base corporal y material, en la cual diariamente se juega la vida o muerte de la gente: su sobrevivencia, su actuar en comunidad, sus condiciones de existencia (Hinkelammert y Mora, 2015)

Siguiendo este planteamiento, creo posible acercarnos a la comprensión del derecho a la vida desde la subjetividad indígena; esto es, la comprensión de la vida, no como un mero dato biológico abstracto, sino como una manera concreta de vivir, un proyecto vital, una forma de vida orientada al buen vivir. Por esto es importante recordar, como anteriormente habíamos señalado siguiendo a Pitarch, que *swinkilel lum* –que literalmente significa “cuerpo-presencia del lugar”– puede traducirse también como “dueño del lugar” o “dueño de tierra”.⁶³ Esta expresión indica que cada clase de “cuerpo-presencia” se encuentra asociada a un tipo de lugar específico. Cada tipo de “cuerpo-presencia” es “dueño” o domina un cierto territorio, entendido como una suerte de ecosistema cultural que no interfiere con el de otras especies –sociedades–, y que es aquel que le resulta apropiado –lugar apropiado–. Creo que en su sentido profundo *swinkilel lum* implica la idea de un sujeto que percibe, siente, conoce y se encuentra comprometido en relaciones intersubjetivas con otros “cuerpos presencia” –sujetos– de la misma sociedad-cultura. Se establece una sociabilidad mediante este cuerpo –“cuerpo presencia”–, moldeado mediante hábitos sociales y las percepciones culturales más básicas de la sociedad; esto es, un sujeto con capacidad de agencia ligado a un entorno socio-cultural específico, no abstracto ni apriorísticamente universal. Comprender esto implica situar la realidad y estudiarla en su contexto, sin soslayar que se encuentra inserta en una totalidad social que se mueve como un todo y que interactúa con sus partes en un tiempo y en un espacio, no sólo en los estrechos contornos locales o nacionales, sino del sistema-mundo moderno capitalista (Andrés Aubry en Marañón Pimentel, 2014: 35).

⁶³ Conversación con Eugenio Maurer y Lola Cubells Aguilar en la Misión de Bachajón, Chiapas 21 de febrero de 2011

5. El *bluff* biotecnológico.

Jacques Ellul llamó *bluff tecnológico* al descaro implícito en el *discurso sobre la técnica*. A partir de la distinción que mantiene entre las palabras *technique* (técnica) y *technologie* (tecnología) –o el *logos* del discurso sobre la Técnica–, el teólogo bordelés entabló una notable crítica a la sociedad moderna que erige la *Técnica* como panacea (Tijmes, 2002: 34). La Técnica en el mundo moderno ha sido desarraigada del conjunto de relaciones culturales y éticas, desarrollándose ajena a cualquier otro criterio que no sea ella misma, y convirtiéndose en un sistema autónomo que, obedeciendo a la lógica implacable de la eficiencia, tiende a colonizar progresivamente todos los ámbitos de la vida (Sbert y Schwarzbeck, 2002: 5). Precisamente en contra de esta *tecno-logía* –o discurso sobre la Técnica– ciega, ingenua o cínica, Ellul emprendió su lúcida crítica disidente, esto es, contra la cínica voluntad de ceguera sobre “lo que la Técnica hace y dice realmente”: el *bluff tecno-lógico*.

A raíz de la gran transformación derivada de la tecnificación de las relaciones humanas que significa el creciente dominio de la economía sobre la sociedad, todo lo que era sólido se desvaneció en el aire, se abandonaron los caminos conocidos y la humanidad se encontró sin señales que la guíen en ese nuevo país desconocido, que literalmente se destruye y se rehace todos los días, sin poder predecir cómo será el lugar hacia el que nos dirigimos. En la sociedad tecnológica, nos dice Ellul, los seres humanos vacilan entre la esperanza de ser liberados por el futuro utópico que les ofrecen la política y la tecnología, y la desesperación ante la paradójica situación en la que sus esperanzas suelen terminar, que es la opuesta a la liberación que pretendían alcanzar y que se parece más bien a la esclavitud y a la enajenación. Se sienten incapaces de cumplir con la promesa moderna de hacer la historia, sujetos como están a mecanismos ciegos, oscuros poderes en interacciones inexplicables (Sbert, 2002: 165-166).

Por nuestra parte, retomando la idea del potente anarquista cristiano, hablaremos del *bluff* biotecnológico, esto es, el descaro implícito en el discurso sobre la biotecnología moderna,⁶⁴ ligado a los derechos de propiedad intelectual, como panacea para acabar con el hambre en el mundo. Discurso

⁶⁴ Hablamos de biotecnología moderna en el sentido de que consideramos que la labor de los pueblos indígenas mexicanos al domesticar y diversificar el maíz nativo también es biotecnología, pero no en el sentido moderno, o más bien moderno/occidental/capitalista. Se trata de una biotecnología hecha –por decirlo de alguna manera– a escala humana.

que en realidad enmascara una “cínica voluntad de ceguera” sobre los efectos perversos y adversos de un modelo de racionalidad basado en la eficiencia de la técnica biotecnológica y la invisibilización de la diversidad epistemológica del mundo. De modo que –a partir de las categorías de Ellul– por *bluff bio-tecno-lógico* entendemos la falacia que argumenta que los efectos nocivos de la biotecnología moderna pueden ser separados de sus efectos deseados; esto es, la escisión de los efectos negativos (las consecuencias para la salud, el medio ambiente, culturales y socioeconómicas) de los positivos bajo la falsa afirmación de la neutralidad tecnológica.

Ahora bien, en virtud de que se hace imprescindible la búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno, se “exige –como bien afirma Edgardo Lander (2000: 12)– un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal, lo que requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social, en el caso que nos ocupa, la Ciencia y el Derecho y su supuesta neutralidad. De modo que en este capítulo va encaminado a dismantlar el discurso “neutro” y “humanitario” en torno a la biotecnología moderna y el régimen de patentes y protección a la propiedad intelectual. Nuestra crítica va encaminada a la construcción de un compromiso dialógico permanente, articulado a las estructuras de saber científico occidental y las formas de conocimiento de pueblos indígenas y campesinos, es decir la puesta en práctica de un diálogo de saberes contra de toda monocultura de saber, como dice Boaventura de Sousa Santos. Esto en virtud de que ninguna tecnología es neutra, sino que toda tecnología trae consigo el peso del modo de ver y estar en la naturaleza y con los otros. De modo que el futuro se encuentra en la encrucijada de los saberes y las tecnologías (Sousa Santos *et. al.*, 2006: 45), y es que no podemos perder de vista que la unción de la tecnología como solución a todos los problemas del mundo y su transferencia al ámbito de lo sagrado despoja al ser humano de toda facultad crítica hacia la misma.

La sacralización de la técnica en el mundo moderno se pone de manifiesto, como explican Boaventura de Sousa Santos, Paula Meneses y Joao Arriscado (2006: 45), en el exclusivismo epistemológico de la ciencia, que distingue entre el conocimiento técnico o especializado y el conocimiento lego. Separación radical que otorga legitimidad a la autonomía a los científicos y los especialistas en la toma de

decisiones sobre asuntos considerados “de especialidad”, al tiempo que remite al ciudadano de a pie a un espacio de silencio, al atribuirle el estatuto de mero observador y consumidor de ciencia. No obstante, en los últimos años, en el ámbito de los estudios sociales sobre la ciencia, ha sido posible mostrar que, a pesar de que la especificidad del conocimiento técnico, el modo como es socialmente aplicado no legitima que se haga una distinción absoluta y, por así decir, natural, entre conocimiento técnico y no técnico. La frontera entre los dos tipos de conocimiento es compleja y fluida, y la imposición de su separación como imperativo de rigor, de eficacia o de racionalidad –particularmente en circunstancias en que están en juego problemas complejos y diagnósticos controvertidos– legitima una organización específica del saber y del poder, incluso cuando se trata cuestiones como el bien común.

La diversidad epistémica del mundo es potencialmente infinita, ya que todos los conocimientos son contextuales. No hay ningún conocimiento puro, ni conocimientos completos; hay constelaciones de conocimientos. En consecuencia, es cada vez más evidente que la reivindicación del carácter universal de la ciencia moderna es apenas una forma de particularismo, cuya particularidad consiste en tener poder para definir como particulares, locales, contextuales y situacionales todos los conocimientos que con él rivalizan (Sousa Santos *et. al.*, 2006: 44-45).

He aquí el meollo del asunto, ya que es necesario mostrar que el proceso de globalización neoliberal impone una específica concepción del mundo ligada a una férrea dominación jurídico/epistemológica. Así el ocultamiento/descalificación de la ciencia campesina, y la difusión/potencialización del saber científico/empresarial opera y se instrumenta jurídicamente a través de leyes vigentes (estatales), que reflejan la complicidad existente entre la ciencia occidental moderna y el modelo de desarrollo dominante, mismo que sostiene que el mundo es un lugar caótico y desordenado sin la intervención disciplinadora y creadora de orden fundada en el conocimiento científico. Lo que nos hace cuestionarnos seriamente respecto a la relación entre saber y poder, esto es, la concepción autoritaria de la ciencia y la legitimidad del poder estatal –en franca reorganización neoliberal– en un proceso que pasa por encima de todo lo que es público [los bienes comunes], en especial en lo que tiene que ver con la tierra, el agua, el aire, el mar, la biodiversidad.

Por esto afirmamos que las formas de vida vernáculas y los *saberes de subsistencia* en la actualidad sólo son posibles en la resistencia, ya que se encuentran seriamente amenazados por el proceso de territorialización neoliberal que aspira a culminar el proceso de subsunción material de la sociedad y de la vida al capital en todas sus dimensiones (Sánchez Rubio y Solórzano Alfaro, 2004: 28). Proceso de subsunción en el que ciencia y derecho juegan un papel de primer orden. Precisamente en este contexto se sitúa la problemática de la destrucción de toda una cultura convivencial y de subsistencia ligada al cultivo y consumo del maíz, mediante la introducción a nuestro país de maíces transgénicos (genéticamente modificados mediante un proceso biotecnológico u OGM's); y la lógica corporativa bajo la cual se viene realizando dicha introducción. En realidad se puede decir que a esta problemática le subyace una confrontación de paradigmas; dos formas de concebir y sentir el maíz:

- 1) Una que entiende al maíz como elemento sagrado cuyo cultivo y consumo está ligado al mantenimiento de la vida, la convivencia comunitaria y la identidad de diversas culturas vivas y;
- 2) Otra que considera al maíz como una mercancía y su propiedad y comercio un derecho fundamental de las empresas favorecidas con las políticas y leyes neoliberales.

Lo cierto es que la introducción y uso transgénicos en el campo mexicano constituye asumir un riesgo sumamente desproporcionado, ante la amenaza de la contaminación de las semillas de maíz nativas, el peligro de apropiación del conocimiento campesino/indígena (biopiratería/patentes), así como las consecuencias ambientales y a la salud humana –y animal– por su cultivo comercialización y

consumo.⁶⁵ Sucede que las agrocorporaciones que buscan imponer el uso de transgénicos en nuestro país, operan a través de lo que Franz Hinkelammert y Henry Mora llaman el cálculo *empresarial como cálculo de pirata*; una visión fragmentada de la realidad, que no toma en cuenta las relaciones de interdependencia ser humano–naturaleza. De modo que el empresario capitalista considera irrelevantes las consecuencias indirectas que su acción pueda ocasionar, y los valora como costos externos. Por su parte, el cálculo del pirata basado en el pillaje es similar. Los esclavistas y los colonizadores europeos, entre los siglos XV y XIX, no se preocupaban por los costos materiales e inmateriales ocasionados por sus acciones. Sus acciones se dirigían a una parte seleccionada de la realidad –fragmento–, haciendo abstracción del resto. No obstante, ese resto que se prescinde en este tipo de cálculo incluye un hecho empírico básico: la realidad es compleja e interdependiente, en forma de red de dependencias y retroalimentaciones mutuas (Sánchez Rubio y Solórzano Alfaro, 2004: 27). Por consiguiente, desde esa perspectiva parcial y sesgada del empresario capitalista no se divisan las repercusiones negativas que la actuación económica y tecnológica tiene sobre la realidad compleja, hecha de un tejido de interdependencias; trama y urdimbre de naturaleza y cultura.

5.1. Ajustes estructurales neoliberales.

Hablar de reformas estructurales neoliberales en América Latina implica hablar de procesos más amplios de neocolonización, mismos que se han venido expresando en las últimas décadas a través de la expansión de la industrialización y la acumulación monopólica de capital, profundizando la dependencia, proletarización, marginalización y empobrecimiento de amplios sectores de la población en América Latina, al grado que en los albores de este nuevo milenio los ámbitos comunitarios

⁶⁵ El debate sobre el maíz tomó nuevos bríos con la salida a la luz del estudio realizado por CRIIGEN (Comité de investigación y de información independiente sobre genética, por sus siglas en francés), Universidad de Caen, Francia, cuyos resultados arrojaron que las ratas alimentadas con maíz transgénico murieron prematuramente y tuvieron una frecuencia de tumores de 60-70 por ciento contra 20-30 por ciento en el grupo de control. Ante estos resultados debe aplicarse el enfoque de precaución ante el riesgo de daños a la salud, deben suspenderse de inmediato las autorizaciones para la liberación de este tipo particular de maíz, y aplicar rigurosos sistemas de vigilancia y control sobre los campos de cultivo ya existentes (siembras experimentales y piloto ya autorizadas en México), hasta en tanto no quede totalmente claro que no representan un riesgo para la salud humana. No obstante, los importantes resultados de este estudio, es necesario hacer hincapié en que el debate en torno al maíz transgénico no se limita a un tema de salud, sino también incumbe a las esferas económica, política y cultural de nuestro país, donde el Derecho juega un papel fundamental, ya que la introducción de maíz transgénico al territorio mexicano opera mediante una reestructuración geopolítica que tiende a separar masivamente a campesinos e indígenas de sus territorios, utilizando para este propósito múltiples acciones legales.

campesinos e indígenas y sus sentidos del buen vivir –ligados a sus *saberes de subsistencia*–⁶⁶ se ven seriamente amenazados por la racionalidad capitalista neoliberal en un proceso ampliado de subsunción real de la vida en el capital mediante la subordinación de la naturaleza y los procesos biológicos constitutivos de la reproducción natural de la vida.

Hablando en clave de derechos humanos, podemos decir que “gracias” a la hegemonía del neoliberalismo y por tanto a su capacidad de imponer regulaciones jurídicas hacia dentro de los estados nacionales, es que los derechos humanos reconocidos por el derecho internacional se ven desactivados. La autoridad internacional del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial en materia económica se ejerce por su capacidad material y estructural de inducir comportamientos macroeconómicos a los Estados altamente endeudados y dependientes del crédito internacional (como México) para lo cual se establecen “reglas técnicas” de la buena conducta económica, que implican ajustes estructurales que refuerzan un contexto socioeconómico y geopolítico contrario a la eficacia real de los derechos humanos, pero sí en beneficio de los derechos patrimoniales de grandes corporativos transnacionales y el libre comercio (Medici, 2011). En base a estos ajustes estructurales se han venido creando y modificando leyes estatales que territorializan un nuevo orden colonial, articulado a toda una red de tramas sociales, políticas, culturales, económicas y jurídicas en torno a la dinámica de dominación, explotación, exclusión y marginación.

Las reformas estructurales son ajustes a las regulaciones jurídicas nacionales, impuestos como condición para recibir algún tipo de inversión económica, bajo el chantaje de quedar excluidos de los flujos de producción y comercio internacionales (Tratados de Libre Comercio) y mediante el despliegue de los dispositivos militares, políticos, económicos y culturales del discurso neoliberal. Esta imposición, no sólo abre la puerta al despojo y explotación de recursos de los países del tercer mundo, sino que tienen también como consecuencia la transformación de dinámicas sociales, económicas, culturales, políticas y estéticas; mismas que implican una profunda degradación de los diversos tejidos sociales entretejidos que conforman nuestras variopintas sociedades latinoamericanas, no sólo a través

⁶⁶ Entendemos *saberes de subsistencia* siguiendo a Jean Robert (2009), como aquellos saberes o conocimientos precisos, apropiados al lugar, adecuados a su clima, y en armonía con su cultura particular.

de la ya vieja invisibilización y descalificación epistemológica, sino también al fiscalizar e ilegalizar prácticas, conocimientos y expresiones culturales, de los diversos pueblos indígenas y comunidades tradicionales a lo largo y ancho de Nuestra América.

Por lo anterior en este espacio, quiero referirme a las consecuencias de las reformas estructurales neoliberales impuestas en México en las últimas décadas, fundamentalmente aquellas que afectan los ámbitos rurales campesinos e indígenas, ya que éstas forman parte de una amplia ofensiva encaminada al despojo de los territorios indígenas y campesinos, así como a consolidar un modelo de agricultura industrial intensiva y capitalizada, dependiente de insumos y paquetes tecnológicos empresariales y semillas transgénicas, así como el despojo del conocimiento indígena en torno la biodiversidad (biopiratería). Se trata de una estrategia neocolonial sustentada en ideales tecnocráticos y un profundo desprecio por el mundo rural y las formas de vida vernácula, dirigida precisamente a minar los cimientos de la autonomía de los pueblos indios y campesinos, propiciando su desintegración y sentando las bases para el despojo de la fuente ancestral de su subsistencia, esto es: la tierra y las semillas nativas.

Estas reformas estructurales constituyen una nueva fase de reordenamiento del capitalismo que busca consolidar el libre comercio en forma total, mediante la aplicación de medidas liberalizadoras y de apertura indiscriminada, a través de las cuales se ha venido operando el desmantelamiento del Estado Social producto de la Revolución Mexicana. Incluso el recientísimo paquete de reformas constitucionales, leyes y reglamentaciones en materia “energética” que abren el sector a la iniciativa privada y a la inversión extranjera directa, no sólo rompen la supuesta “custodia estatal” de los bienes de la Nación; de hecho estas reformas rompen con el concepto mismo de “propiedad originaria de la nación” —innovación del constitucionalismo mexicano y que aún hoy es una pieza clave en la defensa de los derechos territoriales de pueblos y comunidades (CECCAM y GRAIN, 2014: 1-2)—.

Así las cosas, se puede interpretar —a la manera zapatista— que esta fase neoliberal de reordenamiento del capitalismo es una nueva guerra de conquista, dirigida una vez más contra los pueblos indígenas y campesinos de América (Sub Comandante Marcos, 2004), orientada a separar masivamente a los campesinos e indígenas de sus territorios ancestrales en aras de facilitar la apropiación privada de todo aquello susceptible de generar ganancia. Este proceso inicia concretamente en México con la reforma

al artículo 27 constitucional de 1992 que permitió la derogación, modificación y promulgación de nuevas leyes no sólo en materia agraria sino también de otros ámbitos íntimamente ligados al mundo rural.

Esta reforma puso fin al reparto agrario y estableció el abandono del carácter de la propiedad social, iniciándose un proceso de reforma agraria de mercado (De Ita, 2003), permitiendo por la vía legal un proceso de neocolonización de los ámbitos comunitarios campesinos e indígenas y la fragmentación de su tejido social. Así las cosas –en este amplio contexto de cruzada anticampesina– lo que nos interesa enfatizar es el hecho de que la acumulación y despojo de bienes actualmente no se limita a tierras y agua campesina, sino que el gran capital ha posado sus ojos sobre los saberes indígenas y campesinos, esto es, sus semillas nativas y el conocimiento ligado a la biodiversidad de sus territorios, a donde se encamina una nueva fase de *acumulación por despojo* (Harvey, 2005), mediante el uso del régimen jurídico de patentes y protección a la propiedad intelectual ligados a la ingeniería genética; sin el consentimiento y excluyendo a pueblos indígenas y campesinos, creadores y guardianes de dichos conocimientos. Este proceso neocolonizador desatado desde el capitalismo neoliberal, se sustenta en una concepción del mundo y la vida basada en la idea de producción y acumulación de bienes a gran escala, acorde a principios normativos de eficiencia, competitividad y obtención del máximo beneficio. Bajo esta lógica la naturaleza ha sido cosificada, desnaturalizada de su complejidad ecológica y convertida en materia prima de un proceso económico en el que los recursos naturales y la vida misma son reducidos a objetos para la explotación del capital (Sánchez Rubio y Solórzano Alfaro, 2004).

De este modo se considera que ciencia y derecho han servido y sirven de medios para expandir mundialmente el proceso de dominación/acumulación capitalista, hecho posible gracias la asunción extraordinaria de la ciencia occidental moderna como única forma de conocimiento válido frente a otros saberes descalificados —como los saberes campesinos e indígenas—; del mismo modo que el derecho estatal moderno asumió el extraordinario privilegio jurídico de ser la única forma de derecho válida, ocultando creaciones y concepciones jurídicas de las comunidades tradicionales y pueblos indígenas, acordes con su costumbre, experiencia, cultura y prácticas sociales (Caldas, 2004). Así opera el proceso de despojo de tierras y agua campesina, y ahora también, la monopolización de las semillas

y los saberes campesinos; esto último a través de; a) la concentración económica, b) el régimen de patentes y derechos de propiedad intelectual y c) la ingeniería genética (Shiva: 2003). En el caso que nos ocupa este ocultamiento/descalificación de la ciencia campesina y difusión/potencialización del saber científico se ve instrumentado jurídicamente mediante los sistemas de protección de derechos de propiedad intelectual (DPI) —impuestos por la OMC y el FMI— cuyo objetivo solapado es apropiarse de nuevos mercados para la obtención de ganancias y beneficios.

Así esta reestructuración del capitalismo pone en peligro no sólo a las comunidades campesinas locales, sino a la humanidad entera, ya que se pretende entregar en manos de unas cuantas corporaciones trasnacionales la gestión y manejo de las bases de subsistencia de la humanidad, con su amplio espectro de consecuencias no sólo a nivel social, económico y ambiental, sino también las fuertes repercusiones socio-bio-culturales, ya que seres humanos y naturaleza son cosificados y reducidos a simples objetos de explotación capitalista, subordinando todos los ámbitos de la vida al capital. Esto trae como consecuencia un régimen de nuevo tipo de dominación, con pretensiones hegemónicas de apropiación de la realidad y reducción de todo a su lógica de eficiencia sacrificial, que prima la relaciones mercantiles –ganancias y beneficios– sobre la vida humana y el espacio social en el que se desarrolla. De este modo se pretende convertir la ancestral agricultura campesina en agricultura productivista capitalista; la biodiversidad se concibe como base de nuevas fuentes de energía y materias primas; y los saberes campesinos se vuelven objeto de apropiación individual/corporativa orientada al lucro.

Con pequeñas diferencias nacionales, en las última décadas hemos presenciado la legalización de las patentes y otras formas restrictivas de privatización de las semillas y saberes asociados a la biodiversidad, el desmantelamiento de la investigación producción y distribución pública de variedades y, concomitantemente, la privatización de la “certificación” de semillas, es decir, quién define qué semillas pueden estar en el mercado, descalificando los controles de calidad comunitarios locales (Ribeiro, 2009). En el caso de México el entramado legal que permite esta aberración se ha venido tejiendo desde el sexenio del ex presidente Vicente Fox Quezada, con la aprobación de la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados (2005), que abre la puerta al cultivo de transgénicos en territorio nacional; y posteriormente la Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas (2007) que criminaliza prácticas campesinas milenarias como el libre

intercambio de semillas. Asimismo existe una propuesta de una nueva Ley Federal de Variedades Vegetales, que de entrar en vigor modificaría la ley vigente (de 1996), y consecuentemente todo lo referente a la producción, comercio y abastecimiento de semillas en el país; lo que tiene relación con la presión para ubicar a México en el marco jurídico que del acta 1991 de la Unión Internacional para la Protección de Obtenciones Vegetales (UPOV), para establecer un marco jurídico conveniente para las corporaciones de semillas, ante la eventual autorización para siembras comerciales de maíz transgénico⁶⁷ y en ese caso, al ocurrir las contaminaciones de maíces nativos y mejorados nacionales con eventos patentados contaminantes de cualquier maíz normal, hacer valer sus derechos de patente y demandar pagos de regalías (Espinosa-Calderón *et al.*, 2014: 293).

Lo anterior nos revela cómo el proceso de globalización neoliberal –entendido como máscara que encubre la diseminación y la eficacia de las redes territoriales de la dominación y las estrategias anónimas de la circulación creciente del capital (Mier, 2005: 31) – se viene imponiendo, como la única forma de ver e imaginar el mundo, en la que no cabe interacción y diálogo entre culturas, modos de vida, de hacer y de pensar, así como el respeto por lo humano y su entorno ecológico. Esta lógica ciega a la diversidad epistemológica del mundo, impuesta y en expansión planetaria se ve cristalizada en el contexto mexicano (en el ámbito de la agricultura) en estos ordenamientos jurídicos y en la firma y entrada en vigor del apartado agropecuario Tratado de Libre Comercio de América del Norte

⁶⁷ A pesar de los empeños políticos y legales, las empresas agrobiotecnológicas no han logrado salirse con la suya. A la fecha persiste la medida precautoria que obliga al Poder Ejecutivo a suspender cualquier permiso para cultivar maíz transgénico “a cielo abierto” en México a partir del 17 de septiembre de 2013. Esto mientras se desahoga la Demanda Civil de Acción Colectiva en vía de acción difusa, sobre el derecho humano a la Diversidad Biológica de los maíces nativos de México; interpuesta por ciudadanos y organizaciones campesinas y urbanas. La finalidad de esta demanda es que los tribunales federales declaren que la liberación o siembra de maíces transgénicos daña el derecho humano de conservación, utilización sostenible y participación justa y equitativa de la diversidad biológica de los maíces nativos (o criollos); así como los derechos que de éste derivan: derecho a la alimentación, derecho a la salud y derechos de los pueblos originarios. De modo que la justicia mexicana tiene en estos momentos en sus manos determinar si la siembra y comercialización de las semillas de maíz transgénico es legal o no en México. Sin embargo, en caso de levantarse dicha suspensión y ser aprobadas la siembras comerciales, la invasión corporativa de semillas transgénicas extenderá inevitablemente la contaminación transgénica –mediante el flujo génico de transgenes– a las 62 razas nativas y miles de variedades que existen en México, con daños irreparables a la biodiversidad del maíz en su centro de origen y de diversificación.

(TLCAN).⁶⁸ De este modo es que el Derecho —en su expresión positiva— junto con la Ciencia – biotecnología moderna–, se ponen abiertamente al servicio del proceso de subsunción real de la sociedad y la naturaleza en el capital (Sánchez Rubio y Solórzano Alfaro, 2004: 31); creando las bases legales para la expansión y dominación del mercado de semillas por un puñado de empresas, creando leyes de “bioseguridad” a modo, y modificando las leyes de semillas y obtención de variedades vegetales, para garantizar las ganancias, ventajas e impunidad de estos crecientes oligopolios (Ribeiro, 2009).

Por esto se hace urgente llevar acabo a un amplio debate respecto al tema del maíz y las demás semillas nativas en México y las consecuencias de la introducción de semillas transgénicas (OGM's) a territorio mexicano. Como afirma Antonio Turrent (2013), por el contrario de lo que argumenta la industria biotecnológica, el cultivo comercial de maíz transgénico en México es una amenaza para la seguridad alimentaria nacional en por lo menos cinco frentes: 1) el de la salud, 2) el déficit alimentario, 3) la diversidad de la comida pluricultural nacional, 4) la biodiversidad del maíz y de sus parientes silvestres, y 5) la soberanía tecnológica. De ser aprobadas las siembras comerciales se iniciaría el proceso de contaminación y consecuente apropiación trasnacional en gran escala de las razas nativas de maíz y sus parientes silvestres, sin costo alguno para la industria pero con alto costo para los productores y la nación, mientras el monopolio de la industria se consolidaría irreversiblemente; situación de la que será posible dar marcha atrás.

5.2 Régimen de patentes y protección a la propiedad intelectual: *nuevas alambradas del saber.*

El régimen de propiedad intelectual o propiedad intelectual a secas, es un término genérico acuñado en el siglo XX empleado para referirse a un grupo de regímenes legales (como patentes, marcas registradas, y derechos de autor) que comenzaron sus existencia independientemente unos de otros y en diferentes tiempos y lugares. Estas estructuras jurídicas proporcionan a los creadores o inventores una

⁶⁸ En 1993, los gobiernos de Canadá, Estados Unidos (EU) y México suscribieron el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), el cual entró en vigor el 1º de enero de 1994. El capítulo agropecuario del TLCAN establece, entre otros aspectos, cupos de importación para ingresar determinadas cantidades de maíz y frijol, entre otros, provenientes de Estados Unidos a nuestro país, con un pago de arancel o impuesto que fue disminuyendo progresivamente hasta llegar a cero. Esta situación significó importar cada vez más maíz a México, mientras que en EUA, a partir de 1996, se destinaron cada año más hectáreas a la siembra comercial de maíz transgénico. Como consecuencia de la entrada en vigor del TLCAN la comercialización y producción de maíz en México, en el mercado interno, enfrenta en estos momentos grandes problemas, por la competencia con las importaciones de maíz transgénico procedentes de Estados Unidos, que son controladas en su mayoría por grandes consorcios privados.

protección legal contra el que use o copie una obra sin permiso; el conocimiento intelectual tras las innovaciones tecnológicas (patentes); así como obras creativas (libros, películas o música) en el caso de los derechos de autor.

Se comprende que el tema de los regímenes de propiedad intelectual es vasto, no obstante, para los fines de nuestra investigación nos centraremos en el papel de las patentes asociadas a la ingeniería genética. Las patentes suelen ser asociadas a la creatividad y la invención. Se trata de un derecho concedido en exclusividad a un inventor para que haga, produzca, distribuya y venda el producto objeto de la patente o para que utilice procesos patentados. No obstante, como explica Vandana Shiva (2002: 17), las patentes han tenido otras funciones y significados en el transcurso de la historia, cuyas funciones, nunca han estado claramente separadas en el derecho, ya que “las antiguas herramientas legales desarrolladas durante la época colonial han sido reformadas con pequeños ajustes para que cubran periodos y dominios nuevos”. De manera que la filósofa y ecofeminista hindú distingue entre “patentes de conquista”, “patentes de invención” y “patentes de importación” (Shiva, 2002: 17-18).

En cuanto a la segunda acepción, refiere que las “patentes de invención” como propiedad intelectual, se remontan a la Italia renacentista, desde donde se extendieron al resto de la Europa continental y posteriormente a Inglaterra. En un primer periodo estas premiaban la explotación de aparatos y procesos desconocidos localmente, no las invenciones nuevas y originales. Las “patentes de invención” fueron un intento de liberar la economía de los abusos ocasionados por las concesiones reales de privilegios de monopolio. Posteriormente, las patentes se utilizaron para transferir tecnologías existentes en países tecnológicamente avanzados hacia países “atrasados tecnológicamente. Esto significa que los países que iban a la zaga en la carrera tecnológica utilizaban las patentes para alcanzar a los países avanzados desde el punto de vista tecnológico, mediante el préstamo de tecnología durante un periodo determinado de tiempo, y las patentes otorgaban una recompensa y protección (monopolio o derechos exclusivos) a la persona que introducía la invención; esto es lo que se conocía como “patentes de importación”. Sin embargo, en la actualidad las patentes son utilizadas como instrumentos para impedir la transferencia tecnológica de los países avanzados, ya que la transferencia de conocimientos se considera “piratería” (Shiva, 2002: 17-20).

Según Shiva (2002: 17-20) el uso original de las patentes tenía poco que ver con la creencia actual de que las patentes son instrumentos orientados a estimular y recompensar las invenciones y las innovaciones. En un principio –y quizás se su acepción más cercana a la actual en sus efectos prácticos– se refería a las cartas patente (*litterae patents*, literalmente carta abierta). Originalmente las patentes hacían referencia a las cartas patente o cartas abiertas, que eran documentos oficiales o públicos mediante los cuales los soberanos concedían determinados privilegios, derechos, rangos o títulos. Eran abiertas precisamente porque eran documentos públicos, en contraposición a las cartas privadas; cerradas. Según Shiva, las *litterae patents* se emitieron por primera vez en Europa en el siglo sexto; los monarcas otorgaban cédulas reales o cartas para el descubrimiento y conquista –y posterior colonización y establecimiento de monopolios– de tierras extranjeras en su nombre. Así pues, desde sus inicios las patentes han estado asociadas a los procesos de conquista y colonización.

En la actualidad el conocimiento en sí tiene que ser convertido en propiedad, como lo fue la tierra durante los procesos de colonización. Por esta razón, las “patentes” actuales se han ocultado bajo la etiqueta más amplia de la “propiedad intelectual” o de propiedad en términos de “productos de la mente” (Shiva, 2002: 18). Sucede igual que en los procesos de colonización de la llamada modernidad madura, cuando se planteaba que pesar de estar habitada por pueblos indígenas, la tierra “descubierta” fue tratada de “*terra nullius*”, o Tierra Vacía, porque no había asentamientos de europeos blancos. Cuando John Locke dice “en el principio todo el mundo fue América”, está estableciendo un principio teórico, no histórico (Clavero, 1994: 22). En el pensamiento de Locke el territorio de América puede considerarse jurídicamente vacío, ya que según él, la ocupación efectiva de la tierra sirve para generar derecho, en su sentido extensivo, de la facultad no sólo sobre sí mismo, sino también sobre la naturaleza. Para Locke otros usos no son considerados válidos, sólo el capital puede añadir valor a la naturaleza que se ha apropiado y, por lo tanto, sólo los que poseen capital tienen derecho natural de poseer recursos naturales, un derecho que sustituye a los derechos comunes de otros con reivindicaciones anteriores (Shiva, 2002: 45).

De este modo Locke pretende legitimar el robo y saqueo efectuado por parte de las potencias occidentales. En términos sintéticos para Locke el derecho de propiedad es el derecho por antonomasia, y el territorio americano puede considerarse jurídicamente vacío porque no está poblado por individuos

que respondan a los requerimientos de la propia concepción –liberal-burguesa– de este derecho; esto es a una forma de ocupación y explotación de la tierra que produzca ante todo derechos, antes que nada individuales. De modo que aunque se trate de un territorio poblado y ocupado por los pueblos indígenas americanos, este puede ser considerado vacante a disposición de los nuevos colonizadores europeos, ya que aquellos no conciben el derecho de propiedad con los atributos lockeanos.

Ahora bien, como muestra el teólogo y economista tico-alemán Franz Hinkelammert (2000: 103-104) el propietario –desde la perspectiva de Locke– es visto ahora como el soporte de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia. Los enemigos contra los que Locke entabla su discurso también defienden su propiedad; los indígenas de América defienden sus tierras como propiedad, no obstante se trata de una concepción de la propiedad totalmente distinta a la de Locke. Es una propiedad vista desde una manera de vivir –forma de vida– de personas concretas; en cambio Locke invierte la relación para constituir personas cuya manera de vivir está constituida por la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación. Se trata, como dice Bartolomé Clavero (1994: 22), de la manifestación paradigmática de toda una cultura que es capaz de imponer como general un concepto particular. En realidad no se está postulando un derecho para todos los seres humanos, sino sólo para aquellos seres, “afortunados individuos” que responden a la concepción liberal de humanidad. Naturaleza humana que resulta de una apreciación de lo que serían los individuos humanos con entera independencia de sus relaciones sociales y sus contextos de vida. Así se consideran seres humanos aquellos que encajan en la nueva subjetividad abstracta y hegemónica: hombres, iguales, racionales, libres y propietarios. Subjetividad en la que evidentemente no encajan los pueblos indios mexicanos –americanos–.

Del mismo modo –en la lógica lockena– la utilidad de los objetos físicos o naturales se produce a través del esfuerzo humano y los que emplearon dicho esfuerzo tienen el derecho moral al uso exclusivo de tales objetos (Tansey y Rajotte, 2008: 40). No obstante, el conocimiento que es “inventado”, “patentado” y convertido en “propiedad intelectual” suele ser una “innovación” actual de los sistemas de conocimiento indígenas, constituidos por una larga historia de sucesivas innovaciones hechas por los pueblos indígenas y campesinos que no son reconocidas. De modo que, este derecho a reivindicar la

invención, como el derecho a reivindicar el descubrimiento que otorgaban las cartas patente de la conquista colonial, es la justificación para hacerse con el control de los sistemas económicos y de mercado por medio de sistemas de patentes globalizados. El disfraz de recompensa a la inventiva oculta su objetivo real: el control de la economía mundial. Lo que está en el centro de los intensos conflictos y controversias sobre las patentes es esta conquista secular de los diversos sistemas de conocimiento y economías (Shiva, 2003: 18-19).

La palabra “propiedad” ha sido pensada para excluir a los sistemas de conocimiento de las comunidades. Los derechos de propiedad en el término “derechos de propiedad intelectual”, tal como se entiende en la actualidad denotan su transformación en un producto de consumo masivo y de propiedad privada, destinado principalmente al intercambio comercial. La realidad de una comunidad con sus conocimientos no está en absoluto destinada a su transformación en productos de consumo masivo y “pertenece” y se comparte en comunidad. La suma total de conocimientos de propiedad comunal que tienen un valor (aunque no tenga un precio necesariamente), se describe más acertadamente con el término derechos intelectuales de la comunidad (Shiva, 2003: 121).

De modo que los llamados “derechos de propiedad intelectual”, en concreto la patente, se tratan de una clase inventada de propiedad intangible pero de sumo valor comercial para algunos. Al igual que el concepto ordinario de propiedad, no se trata de un fenómeno natural, sin embargo en la actual economía de mercado el control de los llamados “derechos de propiedad intelectual” –capitalismo cognitivo– ayuda a dominar los mercados e influye en la distribución de la riqueza y el poder (Tansey y Rajotte, 2008: 36). A través de la figura jurídica de la patente, se crea —mediante la ley— un derecho, otorgado a una persona física o moral, para que mediante éste excluya, por un periodo de tiempo determinado, a los demás (personas físicas y morales) de actos o uso sobre la nueva “invención” patentada; es por esto que la patente otorga a su titular un verdadero monopolio de la producción y distribución de determinados productos en un lugar o por un cierto periodo de tiempo. Como explica Geoff Tansey, la justificación de los defensores del régimen de propiedad intelectual se fundamenta en que sostienen que éste proporciona el incentivo necesario, la compensación apropiada y la seguridad requerida para la inversión de I + D (Investigación y Desarrollo) que produzca innovaciones que

mejoren la calidad de vida (Tansey y Rajotte, 2008: 36).

No obstante, lo cierto es que grandes corporaciones transnacionales (farmacéuticas y biogénéticas) se valen de este tipo de figuras jurídicas, para esconder su pillaje del conocimiento tradicional – campesino e indígena– ligado a la biodiversidad y su conquista de los mercados. Por lo que es preciso vincular los regímenes de propiedad intelectual a la denominada revolución biotecnológica, basada en la comprensión de que los organismos vivos crecen y se desarrollan a través de expresiones de genes, codificados en ADN. Esto hace posible concebir ciertos modos de reestructurar los organismos vivos y da origen a la ingeniería genética y otros aspectos de la moderna biotecnología, tales como la clonación, genómica y selección asistida de marcadores, así como la posibilidad de sintetizar nuevas formas de vida; nuevas posibilidades para manipular las plantas que han provocado que algunas de las mayores empresas agroquímicas a nivel mundial se hayan diversificado hacia la biotecnología vegetal y el negocio de las semillas, produciendo una convergencia sin precedentes entre segmentos clave del sector agrario (productos químicos, semillas y tecnología agrícola) en la búsqueda de la consolidación del agronegocio global en unas cuantas manos (Tansey y Rajotte, 2008: 35).

La revolución biotecnológica constituye la antítesis de la agricultura tradicional, e inaugura una nueva era agrícola mediante el uso de la ingeniería genética, la cual ofrece un conjunto de técnicas que permiten modificar la herencia de los seres vivos, creando nuevos organismos, usando combinaciones novedosas de material genético que no existían antes en la naturaleza y no han pasado por el proceso de evolución. Entonces, la biotecnología moderna permite una combinación de patrimonios genéticos de especies que no se cruzarían naturalmente, rompiendo las barreras naturales de cruzamiento entre ellas mediante la introducción directa de genes obtenidos de otros seres, ya sean vegetales, animales, bacterias, virus etc. Estos nuevos Organismos Genéticamente Modificados (OGMs) son producidos – mediante un proceso biotecnológico moderno– en laboratorios para aumentar rendimientos, resistir heladas, sequías, plagas enfermedades y herbicidas, producir sus propios insecticidas u obtener nuevos productos a fin de responder a los mercados globalizados. En este sentido la revolución biotecnológica constituye la continuación de la Revolución Verde, obedece a su misma lógica y como aquella pretende ser una panacea para acabar con el hambre en el mundo. Comparte también con ella una visión

fragmentada de la socio-bio-diversidad, basada en la homogeneización de los cultivos (monocultivos), y la búsqueda de altos rendimientos (Esteva y Marielle, 2003: 105-106).

Sin embargo, aun cuando se hace uso de una retórica “humanitaria” mediante la cual se quieren imponer a toda costa, la verdad es que el uso de estas nuevas tecnologías constituye un riesgo sumamente desproporcionado, pues además de las distorsiones socioeconómicas y culturales que provoca en las comunidades indígenas y campesinas, existen estudios que enfatizan serios riesgos a la salud humana y animal por el uso y consumo de OGM’s, además de la contaminación transgénica de los maíces nativos mexicanos por del flujo génico de transgenes y sus consecuencias para la diversidad genética de los maíces nativos mexicanos. Asimismo en el ámbito de la agricultura, el uso de semillas genéticamente modificadas, implica la adquisición junto con la semilla, de un paquete tecnológico (pesticidas o agroquímicos, sin los cuales no crecen los cultivos). De modo que no sólo se trata de la contaminación transgénica (flujo génico), sino que también de la contaminación del suelo y pérdida de biodiversidad por el uso de agroquímicos y pesticidas, provocando una ausencia de sustentabilidad y ruptura en los agroecosistemas y las economías familiares comunitarias, basadas en la autosubsistencia. Esto es, los peligros de impacto medioambiental, pérdida de biodiversidad, dependencia tecnológica, así como riesgos a la salud humana y animal por el uso y consumo de productos elaborados con OGM’s.

La introducción de OGM’s en la agricultura no solamente crea dependencia a los paquetes tecnológicos de las agrocorporaciones, en base al desarrollo de tecnologías que impiden la germinación o activación de caracteres específicos de las semillas si no se compra y aplica un cierto insumo –las denominadas tecnologías genéticas de restricción de uso o también apodadas “tecnologías traidoras” (Tansey y Rajotte, 2008: 46); si no que, no satisfechos con el control mediante las patentes, éstas empresas han desarrollado una “patente biológica” denominada tecnología *terminator*,⁶⁹ que produce semillas estériles en la segunda generación. Una patente típica le otorgaría al propietario un monopolio legal exclusivo por 20 años. Con las semillas *terminator*, este monopolio no tiene fecha de expiración, se trata de una herramienta perfecta para la industria corporativa de semillas en el mercado global (Tansey

⁶⁹ “En marzo de 1998, el USDA y la Delta and Pine Land Company anunciaron que habían desarrollado y patentado conjuntamente una nueva biotecnología agrícola a la que denominaron, en términos benignos, *control de la expresión genética de las plantas*. La nueva patente hace posible que sus dueños y los poseedores de una licencia creen semillas estériles mediante la programación selectiva del ADN de la planta para que mate a sus propios embriones” (Shiva, 2003: 102)

y Rajotte, 2008: 46). Mediante esta nueva tecnología se rompe el ciclo ancestral que subyace a la agricultura, mediante el cual los campesinos recuperan las semillas con la cosecha, reservándolas para ciclos de cultivo posteriores. Consecuentemente también se acaba el intercambio de semillas entre agricultores y comunidades, degradando el tejido social y la generación de conocimiento ligado a la práctica en el manejo de semillas y recursos naturales. Lo único que se crea es dependencia de los campesinos hacia las empresas agrobiotecnológicas, que son las únicas beneficiadas al ser las productoras y vendedoras de las semillas (Shiva, 2003: 113). Como lo dice Shiva, “el desarrollo desenfrenado, ética y ecológicamente, de la biotecnología, proporciona nuevas herramientas para la manipulación; y las patentes proporcionan nuevas herramientas para la apropiación de los monopolios de lo que es gratis por su propia naturaleza” (Shiva, 2007: 56).

Como en sus inicios, las patentes son usadas como instrumento encaminado a proteger el derecho e intereses de grandes corporaciones, ya que el régimen jurídico de patentes y protección a la propiedad intelectual ligados a la ingeniería genética permiten la creación de nuevas colonias sobre los saberes tradicionales y los seres vivos, dentro del marco de una nueva división internacional del trabajo. Lo que sucede es que las tierras, los bosques, los ríos, los océanos y la atmósfera han sido ya colonizados, erosionados y contaminados, reducidos a mercancía negociable, por lo que el capital tiene que redefinirse y buscar nuevas colonias que invadir y explotar para continuar con el proceso de acumulación.

Cuando Europa empezó a colonizar el mundo, su objetivo era colonizar territorios; ahora su objetivo es conquistar economías. El empleo de las patentes como instrumento de descubrimiento y conquista ha sido el telón de fondo de los conflictos contemporáneos en materia de patentes, creados por el GATT/OMC. Para el Tercer Mundo, las patentes representan las herramientas de una nueva colonización, pero las potencias occidentales las consideran un derecho “natural” como lo fue la conquista durante el colonialismo. Naturalmente entre la colonización de ayer y la de hoy hay diferencias. La religión no es la justificación última de la conquista actual. La

recolonización es un proyecto “secular”, pero hay una nueva religión del mercado que es la que impulsa este proyecto secular (2003, 18).

Las consecuencias que implican la protección en exclusividad de ese conocimiento, mediante la figura de la patente como régimen de protección de la propiedad intelectual con fines comerciales, van desde la creación de dependencia alimentaria, la restricción o limitación de las condiciones de existencia humana y la satisfacción de necesidades humanas reales, como por ejemplo, por el pago obligado –y excesivo– por semillas genéticamente modificadas, medicamentos básicos o por productos farmacéuticos con sustancias de origen animal o vegetal (Sánchez Rubio y Solórzano Alfaro, 2008). Esta colonización y monopolización de las bases materiales de vida, a través del “libre comercio”, produce lo que Iván Illich (1985: 81-83) atino en llamar *monopolios radicales*, mediante la creación de nuevas formas de escasez; limitando el acceso a los recursos e instalando a la gente dentro de la dependencia mediante la transformación de la agricultura y alimentación en una realidad económica y artificial, sustituyendo valores de uso por valores de cambio, esto es, sometiendo a la gente a la necesidad de bienes y servicios escasos. Illich llamó *monopolio radical* más que la dominación de una marca, a la de un tipo de producto. Un proceso de producción industrial que ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en ese sentido todo recurso a las actividades no industriales. De modo que “hay monopolio radical cuando la herramienta programada despoja al individuo de su posibilidad de hacer. Esta dominación de la herramienta instauro el consumo obligatorio y con ello limita la autonomía de la persona. Es un tipo particular de control social, reforzado por el consumo obligatorio de una producción en masa que sólo las grandes industrias pueden garantizar” (Illich, 1985: 83). Así las empresas biotecnológicas pretenden ejercer el *monopolio radical* de la agricultura y la alimentación, apropiándose de las fuentes materiales de subsistencia a través de la biotecnología y el régimen de patentes y de protección a la propiedad intelectual, alterando la relación entre lo que la gente necesita y hace por si misma [autonomía] para obtener su alimento, y lo que obtiene de la industria [dependencia].

Se trata de nuevos “*cercamientos del saber*”⁷⁰ [o *alambradas del saber*], cuyos pivotes son el refuerzo

⁷⁰ El hecho de utilizar en este trabajo el concepto *alambradas del saber* en vez del concepto utilizado originalmente por Carlo Vercellone (Blondeau *et. al.*, 2004: 69) –*cercamientos del saber*– atiende a la pretensión de aterrizarlo al contexto iberoamericano, no porque no se comprenda el concepto “cercamiento”, sino porque se pretende posteriormente hacer un homenaje y una propuesta.

de los derechos de propiedad intelectual, las patentes sobre la vida y la piratería sobre saberes tradicionales” [biopiratería] (Blondeau *et. al.*, 2004: 69); como forma de apropiación por parte de corporativos transnacionales y también de algunas instituciones públicas de investigación –a menudo en curso de privatización– de los recursos genéticos y conocimientos asociados a ellos, para su privatización y con la finalidad de lucrar con ellos. De esta forma opera la apropiación de estos espacios vitales, como son las especies vegetales, con el afán de obtener ganancias, sin el consentimiento y excluyendo a los pueblos indígenas y campesinos, creadores y conservadores de dichos conocimientos. Así utilizando los sistemas de protección a la propiedad intelectual se legitima la propiedad y el control exclusivo de los recursos, productos y procesos biológicos que han sido utilizados libre y gratuitamente por siglos por las culturas no industrializadas, produciendo nuevas *alambradas* [*enclosure acts*], como en los albores del capitalismo industrial.

El célebre historiador de la economía Karl Polanyi ([1947] 2009) muestra en su obra fundamental *La gran transformación*, cómo los cercados de tierra en Inglaterra, y posteriormente en toda Europa, sentaron las bases de una sociedad regulada por el mercado –es decir por la ley de la escasez–; movimiento que transformó las tierras comunes –bienes de ámbitos de comunidad– y dedicadas a actividades de subsistencia en campos reservados a la producción de valores económicos (el móvil de la ganancia sustituyó al de la subsistencia). Los ámbitos de comunidad, explica Illich (2008: 2006), eran las tierras a las que todos los habitantes de una comunidad tenían derechos de uso adquiridos, no para extraer una ganancia monetaria sino para asegurar la subsistencia familiar; son esa parte del medio ambiente cuyo usufructo está garantizado por la costumbre, respecto a las cuales ésta impone formas específicas de respeto comunitario.

Bajo otros cielos, otras constelaciones históricas, los *comunes* se han llamado *commons*, *wastes*, *open fields*, *usi civici*, *mir*, *ejidos*, *Allmende*, *Marknutzungen*, *Almeinde*, *Algme*, *allmaenning*, *alminding*, *talvera*, *tournière*, *communaux*, *altepetl*, *gemeentegronden*. Todas estas venerables palabras españolas, inglesas, italianas, rusas, alemanicas, noruegas, catalanas, francesas, nahuas, neerlandesas –y muchas otras más–, con sus variaciones semánticas locales, nos remiten a espacios que no son ni “privados” ni “públicos” en el

sentido moderno. La dualidad moderna público-privado opone la esfera privada del consumo al espacio público de la circulación de los recursos. En cambio, la realidad que designan estas palabras olvidadas se encontraba más allá de los umbrales domésticos, pero no estaba dedicada a la producción y circulación de recursos económicos, sino a actividades autónomas de subsistencia. Era la encarnación espacial del ancestral *ethos de subsistencia*, cuya primera regla era asegurar los medios de sustento del más débil (Robert, 2010: 223).

De tal modo que los cercados de tierra [*enclosure acts*] sientan las bases de una sociedad regulada por el mercado, proceso que implicó dos cosas, según Jean Robert (1999): 1) Transformar un bien otrora común en un recurso para la producción de valores y; 2) Impedir un derecho atávico, el libre acceso a los campos o a las fuentes. La primera cosa instituye el valor, mientras que la segunda destruye la capacidad innata de preparar comida o saciar la sed sin recurrir a los valores de mercado. En el orden filosófico, la segunda cosa, la desvalorización de una capacidad natural, es primero. De modo que el “desvalor” –la desvalorización de capacidades de acción autónoma, de libertades civiles elementales ancladas en la cultura– precede la constitución del valor. Cuando un bien económico o escaso prevalece sobre todas las alternativas no escasas, podemos decir que este bien ejerce un *monopolio radical* sobre la satisfacción de una necesidad o de un deseo. De modo que el *monopolio radical* nace de algo estructuralmente semejante a un cercado o una alambrada.

La falta del peligro del hambre individual es lo que hace más humana en un sentido a la sociedad primitiva que la economía mercantil, y al mismo tiempo menos económica. Irónicamente, la contribución del hombre blanco al mundo del negro fue el hacerle conocer los usos del flagelo del hambre. Así los colonizadores pueden decidir cortar los árboles del pan a fin de crear una escasez artificial de alimentos o pueden imponer una tasa sobre las chozas al indígena a fin de obligarlo a vender su trabajo. En cualquier caso el efecto es similar al de los cercados de los Tudor con su secuela de hordas vagabundas. Un informe de la Liga de las Naciones mencionaba con el horror debido la creciente aparición de aquella figura sombría de la escena europea del siglo XVI, el “hombre sin amo”, en la selva africana. Durante la última fase de la Edad Media solamente fue encontrado en los “intersticios” de la sociedad. Y sin embargo fue el antecesor del trabajador nómada del siglo XIX (Polanyi, [1947] 2009: 230).

Uno de los aportes fundamentales de Karl Polanyi es que mostró de forma magistral cómo un modo de producción industrial requiere del mecanismo de la escasez; esto es, la creación de escasez artificial de todos aquellos medios sobre los cuales el modo de producción capitalista descansa y posibilita la producción en masa de –como diría Iván Illich– *pobres modernizados*. Este es el sentido de las políticas de patentes y de protección a la propiedad intelectual, que posibilitan la creación de monopolios radicales, al proteger únicamente al conocimiento científico empresarial orientado al lucro, revelándose como instrumento ideológico que justifica las nuevas *alambradas del saber* y la exclusión del Sur del acceso a la nueva división cognitiva del trabajo” (Blondeau *et. al.*, 2004: 69).

Tres argumentos –según Carlo Vercellone (Blondeau *et. al.*, 2004: 69). – permiten apuntalar esta tesis:

1) La mayor parte de los costes fijos en investigación se localizan en realidad en la fuente del propio sistema de empresas y de sus centros de I + D. Esta constatación es todavía más pertinente si se considera el hecho de que el coste marginal de estas producciones es cercano a cero, y que por tanto estos bienes deberían ser considerados como bienes públicos; 2) Las patentes sobre la vida reposan en su mayor parte sobre la apropiación gratuita, por no decir sobre un verdadero pillaje [biopiratería] de los recursos genéticos y de los saberes tradicionales del Sur y más en concreto de las regiones tropicales que son las que sufren más dramáticamente los efectos de la «desconexión forzada» de la nueva División Internacional del Trabajo, y; 3) Las patentes de los saberes tradicionales y de los recursos derivados de la biodiversidad se traducen en la prohibición de utilizar las semillas agrícolas patentadas y en la imposición de monocultivos que terminan por destruir esa misma biodiversidad y la reserva de saberes sobre la que se apoya el desarrollo de las empresas biotecnológicas del Norte (Blondeau *et. al.*, 2004: 69).

Así se comprende, como dice Enzo Rullani (Blondeau *et. al.*, 2004: 101-102), que el conocimiento no es un bien naturalmente escaso, su escasez es solamente artificial; el valor del conocimiento no es el fruto de su escasez –natural–, sino que se desprende únicamente de limitaciones establecidas –institucionalmente o de hecho– sobre el acceso al conocimiento. La escasez del conocimiento –eso que

le da valor— tiene de esta suerte, una naturaleza artificial; derivada de la capacidad de un poder, cualquiera que sea su género, para limitar temporalmente su difusión y para reglamentar el acceso (patentes). De modo que al ser registradas —patentadas— las semillas de cultivos genéticamente modificados el conocimiento tradicional se vuelve objeto de apropiación individual [u corporativa], oponiéndose frontalmente a la naturaleza colectiva y gratuita de dicho conocimiento, y tiene como consecuencia la supresión del derecho de uso y disfrute de los bienes comunes —*alambradas de saber*— y la eliminación de las formas autónomas de producción y consumo, en beneficio de formas neocoloniales de apropiación de los saberes tradicionales, la biodiversidad y la vida misma. De este modo se agudizan las dependencias hacia el mercado, “volviendo ‘económico’, es decir escaso, lo que anteriormente no lo había sido” (Robert, 2009: 186).

[...] para expandir la esfera mercantil, hay que volver escaso lo que otrora fuera gratuito. La historia del capitalismo es la de la invasión de los dominios de gratuidad por la necesidad creada de mercancías. La máquina financiera y económica se parece en eso a una máquina termodinámica: concentra valores en pocos puntos de acumulación, mientras que diluye el “desvalor” sobre todo el mundo en forma de desechos, basura, contaminación, destrucción de capacidades y saberes, despojos territoriales, miseria (Robert, 2009: 186).

Estas *nuevas colonias del capital*, como las atinadamente llaman David Sánchez Rubio y Norman Solórzano Alfaro (2004: 30), instrumentalizadas por medio del sistema de propiedad intelectual, priorizan las relaciones mercantiles sobre las necesidades humanas, perpetrando un desequilibrio en la relación ser humano-ser humano y de éste con la naturaleza; fuente de su sustento y cosmovisión. El sistema económico capitalista, que valora y subordina todos los elementos de la realidad en función de la obtención del máximo beneficio, termina por articular de manera consistente una red de tramas sociales, políticas, económicas y jurídicas en torno a la dinámica de imperio, dominación, explotación, exclusión y marginación. Así, la “cosificación de los seres vivos —ahora denominados recursos naturales, elementos genéticos, material orgánico— supone también su adaptación forzosa a los instrumentos jurídicos que son propios de los bienes materiales de naturaleza patrimonial” (Caldas, 2004, 122); lo cual conlleva un profundo cambio metafísico que debe invitar a la deliberación política,

ya que implica no sólo el cuestionamiento sobre qué puede ser considerado propiedad, sino también su incidencia en la distribución de la riqueza. Como dice Jassanof:

Las patentes no solamente garantizan un esquema de derechos de la propiedad, sino que promueven el proceso de la invención de dos formas que pueden considerarse como intrínsecamente políticas. Una es designar las clases de cosas que pueden considerarse como propiedad. La extensión de las patentes a nuevos campos altera nociones básicas de lo que es un producto y quién puede reivindicar la propiedad sobre él. Cuando se concede una patente a un producto biológico, tiene el efecto de pasar la cosa que se está patentando de la categoría de naturaleza a la categoría de artefacto – profundo cambio metafísico que, al menos en teoría, debe invitar a la deliberación pública. La segunda función política es distributiva. Las patentes otorgan derechos de propiedad dentro de los sistemas de producción, premiando a algunos participantes más que a otros en el proceso de descubrimiento [...] De esta forma, las patentes actúan como instrumentos de distribución económica (en Tansey y Rajotte, 2008: 38).

De tal modo que mediante las patentes opera una la reducción de los bienes materiales de subsistencia y el conocimiento tradicional, a bienes susceptibles de apropiación y regulación por intereses de libre mercado y su control corporativo. Se les desliga de su ancestral significación cultural, operando un despojo que implica la previa desvalorización de los sistemas de conocimiento indígena y las formas de vida vernácula para justificar la “innovación” hecha por la biotecnología moderna, descalificando la innovación histórica previa hecha por pueblos indígenas y campesinos en base a sus *saberes de subsistencia* (procesos de domesticación e innovación informal no patentada); conocimiento que se comparte gratuitamente en la intimidad de las comunidades. Esto nos lleva a preguntarnos sobre la innovación y su validez para legitimar las nuevas *alambradas del saber* levantadas por las patentes y la ingeniería genética.

5.3. Las patentes: privilegios que solapan el robo.

Como ya habíamos mencionado, en la actualidad el fundamento para proteger los activos intangibles creados por la propiedad intelectual en los países industrializados es esencialmente utilitario, esto es, la utilidad centrada en la promoción de la innovación asumiendo de antemano que ésta aporta beneficios a todos. El problema –desde la lógica de la economía de mercado– es que aunque la difusión más amplia posible de los nuevos conocimientos contribuye a la mayor eficiencia económica, se considera que si todos son libres para emplear tales conocimientos, los inventores tienen pocos incentivos para invertir en su producción. Es por lo anterior que las diversas formas de propiedad intelectual impiden ese compartir (en general temporalmente), transformando los conocimientos de un bien público compartido –gratuito y libre– en un bien privado. En otras palabras, los regímenes de propiedad intelectual crean escasez donde no es necesario y donde no existía; lo que otorga a los titulares de los DPI un marcado poder de mercado y además les permite el uso de la fijación monopolística de los precios a través de los cuales pueden recuperar los gastos de I + D (Tansey y Rajotte, 2008: 40).

Desde esta lógica se considera el régimen de propiedad intelectual como un importante incentivo para el sostenimiento de la innovación dirigida al sector privado, a tal grado que se entiende que las mentes creativas y las empresas innovadoras tienen así un incentivo para comprometerse en actividades inventivas; argumento en el que se sustenta la principal base de protección otorgada por las patentes, derechos de autor, derechos de obtentores de nuevas variedades vegetales y otros tipos de propiedad intelectual. Así, la justificación de los defensores del régimen de propiedad intelectual se fundamenta en que sostienen que éste proporciona el incentivo necesario, la compensación apropiada y la seguridad requerida para la inversión de I + D que produzca innovaciones que mejoren la calidad de vida de todos los habitantes de este planeta (Tansey y Rajotte, 2008: 40).

No obstante, en los hechos las patentes ponen de manifiesto la vigencia de la colonialidad del saber, del poder y del ser, al presuponer y definir a las sociedades no industriales/no occidentales y sus formas de conocimiento como inferiores, negando de este modo la pluralidad epistemológica del mundo. Como explica Shiva (2003: 52), al transformarse la pluralidad de conocimientos en un jerarquía de conocimientos –superiores e inferiores–, el ordenamiento horizontal de sistemas diferentes, pero igualmente válidos y diversos se torna en un ordenamiento vertical de sistemas desiguales,

imponiéndose unos cimientos epistemológicos particulares –occidentales y orientados al lucro– a los otros para invalidarlos. Posteriormente esta transformación de las variedades de conocimientos en jerarquías de conocimientos se utiliza para reivindicar los actos de interpretación como actos de “invención”; la interpretación se malinterpreta y se denomina “creación” de conocimiento.

De esta manera, un cambio sociológico, se trata, falazmente, de cambio epistemológico. Esta falacia de considerar el desplazamiento sociológico y cultural como un cambio epistemológico que genera nuevos conocimientos ha sido posible gracias a la parcialidad colonial que ha tratado los conocimientos occidentales de exclusivamente científicos y los conocimientos no occidentales de a científicos. Sin embargo, la diferencia en los cimientos epistemológicos no hace que los conocimientos tradicionales sean inferiores; sólo los hace diferentes (Shiva, 2003: 52).

Entonces, el fenómeno de la biopiratería se produce por la insuficiencia de los sistemas de patentes occidentales y el prejuicio intrínseco de occidente frente a otras culturas. Como ya vimos, las patentes fueron creadas para favorecer los monopolios de importación, no para separar todos los sistemas de conocimientos con el fin de excluir las innovaciones existentes y establecer una realización anterior en otras culturas y por tanto darle una protección jurídica.

Según Shiva (2003: 113), la cultura occidental ha sufrido el *error columbano* del derecho de saquear, tratando a otra gente, sus derechos y conocimientos como inexistentes. De este modo se actualiza la colonialidad; “el concepto de ‘*terra nullius*’ tiene su equivalente contemporáneo en ‘*bio nullius*’: tratar los conocimientos en materia de biodiversidad como si carecieran de creatividad y derechos previos y, por consiguiente, de estar disponibles para su ‘apropiación’ por medio de una solicitud de ‘invención’”. Esta postura –evidentemente colonial– escamotea el hecho fundamental de que al igual que los procesos cognitivos parten de contextos particulares y variados, así también la innovación y las mejoras son una cuestión contextual, esto es, que no son únicamente las semillas comercializadas por las corporaciones transnacionales las únicas que representan una contribución intelectual, sino que las semillas que guardan e intercambian los campesinos también expresan una aportación intelectual

significativa y valiosa (*innovación campesina informal*). Esto demuestra el hecho de que la innovación y la mejora de las semillas no es independiente del contexto, sino que como dice Shiva (2003: 113): “la mejora es una categoría contextual”. La mejora de los cultivos se hace también desde la perspectiva de los agricultores, en función de sus necesidades, gustos y posibilidades; mientras que la agroindustria “mejora” los cultivos para la transformación industrial o para aumentar el empleo de insumos químicos; para satisfacer necesidades industriales y comerciales.

La agricultura industrial, como hija legítima del capitalismo, promueve la eficiencia y uniformización de los cultivos, esto en virtud de que el “capitalismo es producción masiva de mercancías estandarizadas, provenientes de factorías especializadas y por tanto eficientes: capitalismo es uniformidad” (Bartra, 2008: 113). Precisamente por esto, como bien explica la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), el maíz nativo es toral para México por tres razones: 1) es el único tipo de maíz que prospera en tierras de baja calidad agrícola, que son la mayoría de las dedicadas a su cultivo y de las que dependen millones de familias campesinas; 2) produce el maíz de especialidad que requiere la cocina mexicana, y 3) su biodiversidad es la mejor apuesta para México y para el mundo para enfrentar al cambio climático. De modo que su importancia radica en su diversidad. Por consiguiente los monopolios de semillas que disfrutaban las grandes compañías semilleras, gracias a los DPI no son ni necesarios ni deseables desde el punto de vista del interés público, y mucho menos del interés campesino e indígena. El hecho de que una comunidad indígena o campesina innove o mejore una determinada semilla, propiciando el surgimiento de una característica nueva en su maíz, atiende a una necesidad o un gusto particular a nivel familiar o comunitario. La constante selección y adaptación de las plantas domesticadas al medio ambiente y preferencias culturales han generado razas y variedades adaptadas a los distintos climas, regiones, altitudes de nuestro país en función de las necesidades, limitaciones y gustos de los campesinos.⁷¹

⁷¹ En la actualidad existen más de 600 preparados alimenticios a base de maíz nixtamalizado, cada uno de los cuales requiere como materia prima a una raza nativa específica (creada a través de sucesivas innovaciones campesinas). Estos preparados alimenticios incluyen unos 300 tipos de tamales, tlayudas, totopos, tlacoyos, el pozole, el pinole, etc. y bebidas como el pozol, atoles, el tascalate, el tehuino, etc. Por ejemplo la tlayuda tradicional, sólo se puede hacer a partir de masa de la “raza Bolita” para que cumpla con su calidad organoléptica (textura, sabor, olor, color), a su vez el totopo oaxaqueño sólo se puede hacer a partir de la raza “Zapalote Chico” y así muchos más platos tradicionales mexicanos. De modo que ninguno de los maíces mejorados en México o en el extranjero (en su mayoría de calidad forrajera) incluyendo a los transgénicos, sirve para preparar la comida típica regional a base del maíz nativo. En cambio, sí funcionan para hacer la tortilla industrial uniformizada de pésima calidad organoléptica a la que hemos tenido que adaptarnos en las ciudades. Asimismo los maíces transgénicos añadirían a la mala calidad organoléptica de sus preparados, el riesgo a la salud, a la ecología y la dependencia tecnológica. De modo que el concepto de que el maíz es el alimento básico de México no puede separarse de las más de 60 razas nativas, necesarias como ingredientes especializados de los más de 600 preparados alimenticios y bebidas que conforman la cocina mexicana (Turrent *et. al.*, 2014: 34)

Ahora bien, la agricultura campesina, con menor aporte de sustancias químicas externas, mecánicas y de energía implica tanto o más conocimientos que las llamadas ciencias para la agricultura industrial. La agricultura campesina se trata sencillamente de una forma de conocimiento diferente, que no se reconoce como ciencia porque no está suficientemente orientada al control y al reduccionismo. Asimismo este tipo de conocimiento no es considerado confiable en términos comerciales porque no puede ser controlado como un objeto de propiedad y explotación, y mucho menos asociado a un propietario particular (corporativo o individual); sino que este tipo o forma de conocimiento –holístico– se comparte como un recurso cultural colectivo, gratuito, de aprendizaje experimental y empírico no comercializable y no dogmático. De modo que se hace fundamental el rescate de memorias y saberes de la agricultura campesina, calendarios, cosmovisiones, formas de relacionarse con el territorio y construir territorialidad, buenas prácticas e innovaciones campesinas, a fin de que este carácter de innovación constante sea reconocido con un verdadero derecho de propiedad intelectual *sui generis* de los conocimientos tradicionales como se plantea en el artículo 8 del Convenio de Diversidad Biológica, firmado y ratificado por el estado mexicano.

La agricultura tradicional, transmitida oralmente y por demostración de agricultor a agricultor, familiar y/o comunitario se enriquece con la experimentación, modificación de prácticas, implementos, semillas, y calendarios, conservando aquellas que tienen éxito. El uso de los multicultivos, y de heterogeneidad genética en lugar de materiales genéticos uniformes es preferido en este tipo de agricultura. Los procesos agrícolas en estos sistemas tienen una racionalidad ecológica y muestran estrecha liga con la superestructura emanada de la cosmovisión particular de las sociedades. Además estos sistemas se adaptan a diferentes formas de organización y pueden incorporar “innovaciones modernas” según sus propios razonamientos. El conocimiento de los principios y prácticas de manejo se transmite oralmente (educación no formal) o por demostración de agricultor a agricultor en el ámbito familiar y comunitario. La transmisión de conocimientos se ve afectada por muerte o exilio de los más experimentados, en busca de trabajos mejor remunerados que los obliga a emigrar perdiéndose el conocimiento y la continuidad (Kato Yamazake *et. al.*, 2003: 23).

Asimismo Geoff Tansey explica –como ya hemos visto– que el mismo concepto ordinario de la propiedad no es un fenómeno natural, sino un concepto elaborado socialmente, y por tanto contextualmente. Incluso refiere que para algunos pueblos indígenas o grupos religiosos, la idea de propiedad sobre la tierra o el agua, fundamental en las ideas actuales de propiedad tangible, es literalmente una “tontería” y no figura en su manera de contemplar el mundo (Tansey y Rajotte, 2008: 36). La biodiversidad ha sido un “recurso” utilizado y perteneciente a las comunidades indígenas, si por recurso se entiende un patrimonio común cuando existen sistemas sociales que lo utilizan según los principios de justicia y sostenibilidad, lo que implica una mezcla de utilización y conservación y un sentido de co-producción de la naturaleza. Es por esto que no se concibe este patrimonio en términos de propiedad –en el sentido occidental–, es decir, un bien que tiene un propietario y se utiliza para sacar un beneficio económico, sino más bien como una posesión comunal y una responsabilidad individual. Se trata de “un manojo de relaciones más que un paquete de derechos económicos” (Shiva, 2003: 18 y 48).

La idea de crear un forma intangible de propiedad, que se desarrolló en los últimos siglos en Europa, es “enteramente una elaboración legal”. En otras palabras, los seres humanos, al menos los que tienen poder en la sociedad, la inventan y después intentan justificarla. Para ser socialmente aceptable en la sociedad europea, por ejemplo, la noción de propiedad intelectual requería también una sociedad suficientemente secularizada, para aceptar que el genio creativo era un carácter personal, no un regalo divino, que los productos intelectuales tenían que tener un valor comercial por su propio derecho y que los derechos privados tenían que ser distinguibles de los soberanos (Shiva, 2003: 18).

Por su parte Tansey señala, que las diversas formas de propiedad intelectual existentes en los diferentes países que han legislado en la materia difieren en cuanto a lo que es idóneo para ser protegido, el alcance –qué puede protegerse– y la duración de la protección, y respecto a las posibles excepciones a los derechos exclusivos. Esto refleja el hecho de que los derechos de propiedad intelectual son una concesión otorgada por un sociedad mediante leyes que ella misma elabora, leyes que favorecen a un grupo específico con amplios objetivos sociales (aumento de la creatividad y de la inventiva) y tratan

de equilibrar los intereses de los productores y usuarios de obras intelectuales (Tansey y Rajotte, 2008: 40). De lo que se desprende la posibilidad de crear leyes que protejan la *innovación campesina informal*, desde la perspectiva de los pueblos campesinos e indígenas, en función de sus necesidades, gustos, posibilidades y acorde a su cultura. Esto es, detener el proceso de neo-conquista neoliberal que invade todos los aspectos de la vida y la naturaleza, lo implica defender que muchas dimensiones del mundo natural social y cultural deben estar fuera del alcance depredador del mercado, sobre todo aquellos aspectos que permiten el mantenimiento y el desarrollo de nuestras condiciones de existencia: el aire, el agua, las variedades de plantas y especies animales, los genes de todas las criaturas, las reservas de conocimiento humano, semillas para el cultivo sustentable y tradicional (Sánchez Rubio, 2008).

Sin embargo, lo cierto es que en nuestro país las leyes nacionales no son el reflejo de la sociedad, ni producto de un consenso democrático. No responden a las necesidades reales de las personas y colectividades a las que van dirigidas, más bien podría decirse que abiertamente constituyen un obstáculo para la efectivización de sus derechos. Es por esto que muchas veces pueblos indios y campesinos se ven obligados a actuar al margen y abiertamente en contra de la ley para efectivizar sus derechos. Como recuerda Ramón Vera, “por lo menos desde 1992, las leyes en México se cocinan para servir de obstáculo concreto a los afanes de justicia de la población. Con este férreo control jurídico legal, quienes hacen leyes orillan a la gente a no tener cabida en la ley y, valga la obviedad, a quedar y a actuar fuera de la ley” donde el Estado puede justificar la agresión represiva contra ellos.⁷² (Vera, 2011: 8). Así se comprende la denuncia de Vandana Shiva, cuando dice que “el fenómeno de la biopiratería y la piratería intelectual por los intereses comerciales occidentales ha surgido como

⁷² Baste recordar tres casos recientes (no son los únicos pero sí los que han tenido mayor difusión) de criminalización de la luchas indígenas por la autonomía y la defensa del territorio, donde incluso se llega a la fabricación de delitos y la violación de garantías constitucionales: La aprehensión de la Comandanta Nestora Salgado García, integrante de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, Política Comunitaria en el municipio de Olinalá, en la región de La Montaña de Guerrero. Fue detenida el 21 de agosto de 2013; Mario Luna, autoridad y vocero del pueblo Yaqui en la comunidad sonorenses de Vicam. Encarcelado el 11 de septiembre de 2015 por su oposición, desde el año 2010, a la construcción del Acueducto Independencia que los privaría a la comunidad el acceso al agua del río Yaqui; Cemeí Verdía Zepeda, primer comandante de la Policía Comunitaria de Santa María Ostula, y coordinador general de las autodefensas de los municipios de Aquila, Coahuayana y Chinicuila, en la Sierra Nahuá de Michoacán, cuyo objetivo es brindar seguridad a sus habitantes frente a la violencia del crimen organizado. Detenido el pasado 19 de julio, en un operativo llevado a cabo por fuerzas federales. Cabe recordar que comuneros de Ostula denunciaron un ataque armado por parte de elementos del Ejército luego de la detención de Verdía, donde un menor de 12 años de edad falleció como consecuencia de un impacto de bala.

consecuencia de la devaluación y la invisibilidad de los sistemas de conocimiento indígena, y la falta de protección para estos sistemas” (Shiva, 2007: 90), ya que la imposición de un orden normativo –por la OMC y el FMI–, que rige el régimen de patentes y de protección a la propiedad, le subyace la descalificación y ocultamiento de los sistemas normativos indígenas, a favor de un paradigma positivista y estatalista de producción del Derecho.

Así se mutila la gran riqueza y complejidad del fenómeno de lo jurídico, íntimamente ligado a realidad social y cultural de los procesos sociales donde nace y se nutre el Derecho, y que permiten la constante transformación y reflexión de lo jurídico. Se trata, como se ha venido sosteniendo desde el *Tribunal Permanente de los Pueblos: Capítulo México*, de un auténtico “Desvío de Poder”, esto es, el uso –por parte de los gobiernos, representantes políticos, autoridades y poderes fácticos– de las capacidades económicas, políticas, culturales y jurídico-institucionales del Estado, con el propósito de satisfacer o beneficiar intereses privados y particulares –locales o extranjeros– en contra o en detrimento del interés público y general de la población, y a costa de desatender las condiciones mínimas de reproducción y desarrollo de la vida social y de supeditar el ejercicio de los derechos individuales y colectivos de las personas a dinámicas económicas ajenas a sus intereses.

Se ha caracterizado este “desvío de poder” como una transformación del aparato estatal que, a la vez que refuerza, terceriza y actualiza una tremenda capacidad punitiva, abandona definitivamente toda preocupación por el bienestar de la población, utilizando el poder público para la consecución de intereses particulares, violando en dicho proceso todas y cada una de las conquistas históricas de los pueblos en su larga lucha. A su vez, este desvío de poder se realiza en todos los planos del funcionamiento estatal: político, legislativo, judicial, incluso económico, en tanto expropiación del aparato público que, despojado de las características que intentan justificar su legitimidad (representar los intereses del conjunto de la población), queda vaciado (Tribunal Permanente de los Pueblos, 2014).

A nivel mundial, con pequeñas diferencias nacionales, en la última década hemos presenciado la legalización de las patentes y otras formas restrictivas de privatización de las semillas, el desmantelamiento de la investigación pública y de la producción y distribución pública de variedades

y, concomitantemente, la privatización de la “certificación”, es decir quién define qué semillas pueden estar en el mercado, descalificando los controles de calidad locales, permitiendo que la certificación sea entregada a terceros, que incluso podrían ser las propias empresas que las producen o firmas creadas por ellas. De este modo se han venido creando las bases legales para la expansión y dominación del mercado por un puñado de empresas, creando leyes de “bioseguridad” a modo, y modificando las leyes de semillas en muchos países del mundo para garantizar las ganancias, ventajas e impunidad de estos crecientes oligopolios (Ribeiro, 2009).⁷³

Por lo anterior a continuación realizaremos un sucinto recorrido por el marco jurídico internacional concerniente a pueblos indígenas en aquello que tiene que ver con el reconocimiento de sus recursos naturales y bienes culturales y el marco jurídico nacional relacionado con OGM’s y semillas, así como el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio (ADPIC) y Convenio de la Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales (UPOV), ambos firmados y ratificados por el Estado mexicano.

5.4. Marco Jurídico Nacional e Internacional en materia de Pueblos Indígenas, Bioseguridad y Semillas.

5.4.1. Marco Jurídico Internacional

5.4.1.1 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

El *Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* (Convenio 169 de la OIT) entro en vigor en México en 1991 y fue ratificado por el Estado Mexicano y publicado en el Diario Oficial de la Federación el 3 de agosto de 1990, por lo

⁷³ Como resultado de recomendaciones del Banco Mundial (BM) y la propia Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el gobierno mexicano inició un proceso que empezó con la reestructuración de la Productora Nacional de Semillas (PRONASE), y que culminaría con su desaparición, según quedó definido en la ley de semillas de junio de 2007 (Espinosa *et al.*, 2014).

cual forma parte del marco jurídico nacional y constituye ley suprema de la unión. Este Convenio distingue condiciones sociales, culturales y económicas de las poblaciones indígenas, reconociéndolas como pueblos con identidad y organización propia (Art. 1); que sostienen una relación especial con las tierras y territorios que tradicionalmente han ocupado, con derechos sobre sus tierras y recursos naturales (Arts. 7, 13-19), y a decidir prioridades en sus procesos de desarrollo, en la medida en que éste afecte sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual (Art. 7).

Mediante este Convenio el Estado Mexicano quedó obligado a respetar la integridad de los pueblos indígenas y a adoptar medidas especiales para salvaguardar sus bienes, su trabajo, su cultura y su medio ambiente (Art. 4, 8); así como a consultarles mediante sus instituciones representativas, cada vez que prevea medidas susceptibles de afectarles directamente; y a establecer medios a través de los cuales los pueblos puedan participar libremente en decisiones que les atañen (Art. 6); entre otros.

En cuanto a un tema fundamental para los pueblos indígenas –el del *pluralismo jurídico*– se encuentra abordado en sus artículos 8 al 12. El contenido particular de éstos artículos se refiere a la administración de justicia, tanto a la que aplica el Estado, cómo la que se ejerce al interior de los pueblos indígenas, además se habla del derecho a conservar el orden normativo interno que rige en los pueblos indígenas. De este modo el *Convenio* obliga a los Estados nacionales, al aplicar sus leyes a los pueblos indígenas, tomar en cuenta sus costumbres y su derecho consuetudinario. Del mismo modo reconoce el derecho de los pueblos a conservar sus costumbres e instituciones, siempre y cuando no sean contrarias a los Derechos Humanos. El artículo 8 a la letra dice:

- Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.
- Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los Derechos Humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a

los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

Es importante resaltar de este artículo, el hecho de que el mismo no dice que se juzgará con base en las “costumbres”, dice que se tomarán en cuenta. Por otra parte si bien los pueblos indígenas han hablado de su “costumbre” como una estrategia para ocultar que han practicado su justicia y su derecho al margen o aún en contra del derecho oficial de los estados nacionales, el convenio no les permite reivindicar por su nombre al derecho propio, aún se sigue dejando en clave de subordinación o en todo caso en fuente secundaria del derecho estatal.

Consecuentemente en el artículo 9 del *Convenio* se establece el derecho a “conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional, ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”. Cuando en el artículo 9 se habla de derechos fundamentales nacionales e internacionales se refiere a los derechos mínimos (derechos humanos) de todo ser humano. Este artículo plantea una cuestión muy delicada e importante para la defensa del derecho indígena. Esto porque se suele presentar el derecho indígena como violatorio de Derechos Humanos –fundamentalmente de las mujeres– como argumento para desprestigiar y negarle reconocimiento, como si se tratara de un Derecho incompatible con los Derechos Humanos; por lo que es crucial desmontar los discursos negativos en torno a los sistemas normativos y de justicia indígena.

Es importante también hacer la aclaración de que en el artículo 11 del *Convenio*, se prohíbe la imposición de servicios personales obligatorios, remunerados o no. Sin embargo, aunque lo pareciera, en este artículo no se hace referencia a las normas y prácticas indígenas como *el tequio*, *la faena*, o en *la mano vuelta*, es decir en los trabajos comunales. La prohibición se refiere a aquellos trabajos o servicios personales obligatorios que pretendan imponer los patrones de manera forzosa a los trabajadores indígenas. Esta interpretación debiera estar incluida en el *Convenio*, para que no diera lugar a dudas. Otras limitaciones del *Convenio* están dadas en las restricciones y alcances de los

conceptos de pueblo y territorio.⁷⁴ Aunque el *Convenio* presente limitaciones, no se puede negar los avances que presenta para las luchas de los pueblos indígenas, además de que apelar a lo mandado por el mismo sigue formando parte de las estrategias jurídicas de los pueblos indígenas mexicanos. Como explica Magdalena Gómez, los pueblos luchan por su autonomía, como expresión de su libre determinación, por sus recursos, por sus tierras y territorios, y los gobiernos insisten en su pretensión de sustituir estas demandas con políticas cosméticas, planes y programas desarticulados o intrascendentes, sin embargo en el *Convenio* constituye un referente y avance histórico importante en la lucha por la autonomía de los pueblos (Berraondo, 2006: 150).

5.4.1.2 Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas

En resolución aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007 se aprobó la adopción de la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, misma que fue adoptada por el Estado Mexicano el 13 de septiembre de 2007. Esta Declaración además de reforzar derechos de consentimiento previo, reconoce la contribución de los conocimientos, las culturas, y las prácticas tradicionales indígenas al desarrollo sostenible y equitativo y a la ordenación adecuada del medio ambiente; su derecho al disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo; a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales; a conservar y proteger el ambiente y a mantener sus semillas (Art. 31); a determinar libremente sus condiciones para lograr su “desarrollo” (Art. 3, 4); el derecho de los pueblos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado (Art. 5); a ser consultados mediante sus instituciones representantes antes de adoptarse medidas administrativas o legislativas que los afecten, a fin de obtener su consentimiento previo, libre e informado (Art. 19, 32); a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con la tierra, territorios y otros recursos que tradicionalmente han poseído y a asumir

⁷⁴ Para el derecho internacional, el uso del concepto de pueblo despierta muchas preocupaciones. Se señala que hablar de «pueblos» podía conducir a la desintegración de muchos de los Estados nacionales, y al debilitamiento de su unidad nacional, por lo anterior en artículo 1 apartado 3 del *Convenio* se establece que: “la utilización de término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”. En lo que se refiere particularmente a garantizar la “propiedad” o “posesión” de la tierra que se aborda en el artículo 14 del *Convenio*, hay que señalar que dichos conceptos son típicamente occidentales, es decir Derechos fundamentales privados e individuales propios de los sistemas de derecho estatales que no corresponden a la cosmovisión indígena y que tienen su origen en la centralidad con la que se imponen categorías jurídicas eminentemente occidentales en la práctica discursiva y dogmática del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

las responsabilidades, que en este sentido les incumben, para con las generaciones venideras (Art. 25-30); entre otros.

En síntesis la *Declaración* establece un marco universal de estándares mínimos para garantizar la dignidad, bienestar y derechos de los pueblos indígenas. Recoge tanto derechos individuales como derechos colectivos de los pueblos indígenas, incluyendo aspectos referentes: a determinar su propia identidad; a la libre determinación; a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales; a revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales; a controlar sus sistemas e instituciones docentes; a todos los derechos establecidos en el derecho internacional laboral; a mantener y desarrollar sus propios sistemas jurídicos; a utilizar sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud; a mantener su propia relación espiritual con tierras y territorios, así como con los recursos que tradicionalmente han ocupado y utilizado. A su vez condena, también, la discriminación contra indígenas y promueve la plena y efectiva participación de los mismos en todos aquellos asuntos que les atañen. De igual manera, garantiza el derecho a la diferencia y a la consecución de sus propias prioridades en cuanto al desarrollo económico, social y cultural, estimulando las relaciones de cooperación entre los Estados y los Pueblos Indígenas.

La *Declaración* no pretende conferir a los pueblos indígenas una serie de derechos nuevos o derechos especiales, sino, más bien constituye una versión de los principios y las normas generales de derechos humanos contextualizada, en relación a las circunstancias históricas, culturales y sociales de los pueblos indígenas. El contenido de la *Declaración* está vinculado a las obligaciones contraídas por los Estados miembros en virtud de otros tratados de derechos humanos. De modo que, como dice Martínez de Bringas, el articulado de la *Declaración* no constituye una exigencia jurídica inmediata al uso, una expresión de derecho positivo tal y como éste es entendido por códigos normativos occidentales. De este modo se reconoce el *pluralismo jurídico* y se abren espacios y cauces en el derecho internacional para su desarrollo. La tarea está ahora en las comunidades para que ejerzan en los hechos, su autonomía política y jurídica, frente a las tendencias autoritarias del Estado, con el referente del derecho internacional de los derechos humanos como aliado en el proceso (Berraondo, 2008: 96).

Tiene un valor disipado, mediato, flexible; el propio de quien adopta tácticamente un discurso ajeno para hacer reivindicaciones propias, por lo que no puede nunca olvidarse la dimensión estratégica de cada uno de los artículos: todos ellos encierran y anudan reivindicaciones históricas de los pueblos, memorias múltiples que dislocan la manera de entender el Derecho y trascienden las exigencias y contenidos del texto en sí mismo., lo que supone, jurídicamente, situarse en la lógica del *pluralismo jurídico* (Berraondo, 2008: 96-97).

Por ejemplo el artículo 27 contiene como obligación de los estados establecer y aplicar, conjuntamente con los pueblos indígenas, “un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Los pueblos indígenas tendrán derecho a participar en este proceso”. De modo que se pretende establecer las bases para un proceso de en conjunto entre Estado y pueblos indígenas para una nueva relación; para un diálogo intercultural/normativo sobre qué entiende por derechos territoriales.

En lo que concierne específicamente a justicia y sistemas normativos indígenas, la *Declaración* establece en su artículo 34 que “los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos”. Del mismo modo que en el *Convenio 169*, el límite del derecho indígena se establece la compatibilidad con las normas internacionales de derechos humanos. A su vez el artículo 35 establece el derecho de los pueblos “a determinar las responsabilidades de los individuos para con sus comunidades” y en su artículo 40 que “los pueblos indígenas tienen derecho a procedimientos equitativos y justos para el arreglo de conflictos y controversias con los Estados u otras partes, y a una pronta decisión sobre esas controversias, así como a una reparación efectiva de toda lesión de sus derechos individuales y colectivos”, y al igual que el *Convenio 169* establece que “en esas decisiones se tendrán debidamente en consideración las costumbres, las tradiciones, las normas y los

sistemas jurídicos de los pueblos indígenas interesados y las normas internacionales de derechos humanos”.

5.4.1.3. Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo.

Del 3 al 14 de junio de 1992 los gobiernos del mundo se reunieron en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, en donde se planteó la preocupación por la amenaza de pérdida de especies y de ecosistemas provocada por la acción humana y sus profundas repercusiones en el desarrollo económico y social de los países. De esta reunión internacional derivó la *Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*. En esta Declaración quedaron consensuados una serie de principios en materia ambiental. De entre los principios consagrados en la Declaración de Río es importante destacar el llamado “Principio de Precaución”, el cual determina la aplicación de medidas eficaces ante cualquier peligro o amenaza de daño grave o irreversible para el ambiente, con el fin de impedir estos peligros y garantizar la seguridad ambiental. Dicho principio se encuentra expuesto en el numeral 15 de dicha Declaración, que a la letra dice:

Principio 15 Con el fin de proteger el medio ambiente, los Estados deberán aplicar ampliamente el criterio de precaución conforme a sus capacidades. Cuando haya peligro de daño grave o irreversible, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas eficaces en función de los costos para impedir la degradación del medio ambiente.

Además de que el *Principio 14* establece que los Estados “deberían cooperar efectivamente para desalentar o evitar la reubicación y la transferencia a otros Estados de cualesquiera actividades y sustancias que causen degradación ambiental grave o se consideren nocivas para la salud humana.” A su vez la Declaración de Río también contempla en su *Principio 10* la participación ciudadana en torno a las cuestiones ambientales, lo que implica el derecho de los ciudadanos a tener acceso a la información necesaria para la oportunidad de participar en los procesos de adopción de decisiones.

Principio 10 El mejor modo de tratar las cuestiones ambientales es con la participación de todos los ciudadanos interesados, en el nivel que corresponda. En el plano nacional, toda persona deberá tener acceso adecuado a la información sobre el medio ambiente de que dispongan las autoridades públicas, incluida la información sobre los materiales y las actividades que encierran peligro en sus comunidades, así como la oportunidad de participar en los procesos de adopción de decisiones. Los Estados deberán facilitar y fomentar la sensibilización y la participación de la población poniendo la información a disposición de todos. Deberá proporcionarse acceso efectivo a los procedimientos judiciales y administrativos, entre éstos el resarcimiento de daños y los recursos pertinentes.

5.4.1.4. Convenio sobre Diversidad Biológica

Dentro de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo de 1992 quedó dispuesto a la firma de los Estados el primer acuerdo mundial enfocado a la conservación de la biodiversidad: el *Convenio sobre Diversidad Biológica* (CDB). Esta ley internacional, que es de observancia obligatoria para los Estados signatarios —entre ellos México—, reconoce que la conservación de la diversidad biológica es de “interés común de toda la humanidad” así como “el valor intrínseco de la diversidad biológica y de los valores ecológicos, genéticos, sociales, económicos, científicos, educativos, culturales, recreativos y estéticos de la diversidad biológica y sus componentes” y “la estrecha y tradicional dependencia de muchas comunidades locales y poblaciones indígenas que tienen sistemas de vida tradicionales basados en los recursos biológicos, y la conveniencia de compartir equitativamente los beneficios que se derivan de la utilización de los conocimientos tradicionales, las innovaciones y las prácticas pertinentes para la conservación de la diversidad biológica y la utilización sostenible de sus componentes” (preámbulo).

El CDB plantea la existencia de riesgos derivados del uso y de la liberación de transgénicos y probables repercusiones ambientales adversas que puedan afectar a la conservación, así como riesgos para la salud humana, observando para los Estados parte que es vital prever, prevenir y atacar, en su fuente, las causas de reducción o pérdida de la diversidad biológica y que no podrán alegar la falta de pruebas científicas inequívocas, como razón para aplazar medidas encaminadas a evitar o reducir al

mínimo la amenaza de reducción o pérdida sustancial de la diversidad biológica (Preámbulo, Art. 14) . Es decir que amplía el *Principio Precautorio* que había quedado establecido en la Declaración de Río.

Los estados parte quedaron obligados a respetar, preservar y mantener los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica (Art. 8). El CDB fue ratificado por el Estado Mexicano y publicado en el DOF el 7 de mayo de 1993. Asimismo en 2002, el Estado Mexicano ratificó el *Protocolo de Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología del Convenio sobre Diversidad Biológica* (Protocolo de Cartagena), el cual reconoce la importancia que tienen para la humanidad los centros de origen y diversidad genética así como las “necesidades especiales” de los países que lo son (Preámbulo y Artículo 20 b), a fin de protegerse de los efectos adversos derivados de la aplicación de la biotecnología moderna (base de la producción de transgénicos).

Con la firma y ratificación del CDB el Estado mexicano queda obligado —conforme al *Principio Precautorio*— a prever, prevenir y atacar, en su fuente, las causas de reducción o pérdida de la diversidad biológica, sin poder alegar la falta de pruebas científicas inequívocas, como razón para aplazar medidas encaminadas a evitar o reducir al mínimo la amenaza de reducción o pérdida sustancial de la diversidad biológica. Asimismo, es correspondiente con su obligación internacional – asumida con la firma del Protocolo de Cartagena– de desarrollar un sistema particular o *sui generis* para proteger a los cultivos originarios frente a la tecnología de los transgénicos.

5.4.2. Marco jurídico Nacional.

5.4.2.1. Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados (LBOGM).

La *Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados* (LBOGM) entró en vigor el 18 de marzo de 2005, con la cual se puso fin a la *moratoria de facto*⁷⁵ a la introducción de OGM's en territorio mexicano, al crear el marco legal dicha introducción. Ésta moratoria –derivada de un amplio consenso científico– fue establecida en 1998 tras advertencias científicas y posteriores corroboraciones del flujo génico que imposibilita la coexistencia del maíz transgénico con el maíz nativo o convencional.⁷⁶

De su *Artículo 1* se desprende que la LBOGM tiene por “objeto regular las actividades de utilización confinada, liberación experimental, liberación en programa piloto, liberación comercial, comercialización, importación y exportación de OGM's, con el fin de prevenir, evitar o reducir los posibles riesgos que estas actividades pudieran ocasionar a la salud humana o al medio ambiente y a la diversidad biológica o a la sanidad animal, vegetal y acuícola.” Esto quiere decir que es materia de esta ley la bioseguridad de todos los OGM's obtenidos o producidos a través de la aplicación de las técnicas de la biotecnología moderna con fines agrícolas, pecuarios, acuícolas, forestales, industriales, comerciales, de biorremediación y cualquier otro, con las excepciones que establece esta esta misma ley (Art. 4). Asimismo, también es materia de esta ley la autorización de los OGMs que se destinen a su uso o consumo humano o al procesamiento de alimentos para consumo humano, para poder realizar su comercialización e importación para su comercialización, así como la autorización de OGMs, distintos de los anteriores, que se destinen a una finalidad de salud pública o a la biorremediación (Art. 5). Por lo que las actividades, organismos y productos sujetos al ámbito de esta ley, no requerirán, en materia de

⁷⁵ En 1998, derivado de un consenso científico, el Comité Nacional de Bioseguridad Agrícola propuso al gobierno federal la moratoria a la liberación de maíces transgénicos. En respuesta, la Dirección General de Sanidad Vegetal (hoy Senasica) tomó la disposición burocrática en ese mismo año de cerrar la recepción de solicitudes de siembra de maíz transgénico, con lo cual se instauró una moratoria *de facto* a las siembras de maíz transgénico en México. Sin embargo, la moratoria no alcanzó a las importaciones de maíz provenientes de Estados Unidos, por lo que la introducción de maíces mezclados con transgénicos ha venido sucediendo hasta nuestros días y cada vez en mayores cantidades y con mayores riesgos.

⁷⁶ *Biotecnología moderna*: Se entiende la aplicación de técnicas *in vitro* de ácido nucleico, incluidos el ácido desoxirribonucleico (ADN y ARN) recombinante y la inyección directa de ácido nucleico en células u organelos, o la fusión de células más allá de la familia taxonómica, que supera las barreras fisiológicas naturales de la reproducción o de la recombinación y que no son técnicas utilizadas en la reproducción y selección tradicional, que se aplican para dar origen a organismos genéticamente modificados, que se determinen en las normas oficiales mexicanas que deriven de esta Ley. (Art. 3 fracc. VI)

bioseguridad e inocuidad, de otros permisos, autorizaciones, avisos y, en general, requisitos, trámites y restricciones que los establecidos en este ordenamiento (Art. 7). De esto se desprende que la ley que ahora nos ocupa constituye el marco jurídico federal en materia de bioseguridad.

Es importante mencionar que en el artículo 9 de la LBOGM se establecen una serie de principios a seguir en materia de bioseguridad, entre los que se reconoce: que la Nación Mexicana es poseedora de una biodiversidad de las más amplias en el mundo, y en su territorio se encuentran áreas que son centro de origen y de diversidad genética de especies y variedades que deben ser protegidas; la obligación del Estado mexicano de garantizar el derecho de toda persona a vivir en un medio ambiente adecuado para su alimentación, salud, desarrollo y bienestar; que la bioseguridad de los OGMs tiene como objetivo garantizar un nivel adecuado de protección en la esfera de la utilización confinada y la liberación de OGM's que puedan tener efectos adversos para la conservación y utilización sustentable del medio ambiente y de la diversidad biológica, así como de la salud humana y de la sanidad animal, vegetal y acuícola; el *enfoque de precaución* consagrado en el Acuerdo de Diversidad Biológica y el Protocolo de Cartagena; la evaluación de riesgos "caso por caso", sustentada en la mejor evidencia científica y técnica disponible; la liberación de OGM's al ambiente "paso a paso" que presupone que previamente a su liberación deben ser sometidos a pruebas satisfactorias conforme a los estudios de riesgo, la evaluación de riesgos y reportes de resultados; los procedimientos administrativos para otorgar permisos y autorizaciones para realizar actividades con OGMs, deben ser eficaces y transparentes; además de que el Estado Mexicano se compromete a cooperar en la esfera del intercambio de información e investigación sobre los efectos socioeconómicos de los OGMs, especialmente en las comunidades indígenas y locales.

La LBOGM establece los lineamientos que deben seguir los interesados a fin obtener permisos para la liberación de OGM's, en las tres distintas fases que la misma ley contempla, a saber:

1. Liberación experimental: Es la introducción, intencional y permitida en el medio ambiente, de un organismo o combinación de organismos genéticamente modificados, siempre que hayan sido adoptadas medidas de contención, tales como barreras físicas o

una combinación de éstas con barreras químicas o biológicas, para limitar su contacto con la población y el medio ambiente, exclusivamente para fines experimentales, en los términos y condiciones que contenga el permiso respectivo. (Art. 3, fracc. XVII);

2. Liberación en programa piloto: Es la introducción, intencional y permitida en el medio ambiente, de un organismo o combinación de organismos genéticamente modificados, con o sin medidas de contención, tales como barreras físicas o una combinación de éstas con barreras químicas o biológicas, para limitar su contacto con la población y el medio ambiente, que constituye la etapa previa a la liberación comercial de dicho organismo, dentro de las zonas autorizadas y en los términos y condiciones contenidos en el permiso respectivo. (Art. 3, fracc. XVIII) y;

3. liberación comercial: Es la introducción, intencional y permitida en el medio ambiente, de un organismo o combinación de organismos genéticamente modificados, sin que hayan sido adoptadas medidas de contención, tales como barreras físicas o una combinación de éstas con barreras químicas o biológicas, para limitar su contacto con la población y el medio ambiente, que se realiza con fines comerciales, de producción, de biorremediación, industriales y cualesquiera otros distintos de la liberación experimental y de la liberación en programa piloto, en los términos y condiciones que contenga el permiso respectivo. (Art. 3, fracc. XVI)

Asimismo la ley también establece las competencias (Art. 10) y atribuciones de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA), Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y la Secretaría de Salud (SSA) en materia de bioseguridad. En el caso de la liberación de semillas de maíz transgénicas, que es el caso que nos ocupa, corresponde a la SAGARPA resolver y expedir los permisos para la realización de actividades con OGMs, así como establecer y dar seguimiento a las condiciones y medidas a las que se deberán sujetar dichas actividades (Art. 13 fracc. III), así como analizar y evaluar caso por caso los posibles riesgos que las actividades con OGMs pudieran ocasionar a la sanidad animal, vegetal y acuícola, al medio ambiente y a la diversidad biológica, con base en los estudios de riesgo y los reportes de resultados que elaboren y presenten los interesados (Art. 13 fracc. IV).

Previo a la resolución de las solicitudes de permiso por parte de la SAGARPA, la SEMARNAT deberá emitir dictamen de bioseguridad, como resultado del análisis y evaluación de riesgos que realice con

base en el estudio que elaboren y presenten los interesados, sobre los posibles riesgos que la actividad con OGMs de que se trate pueda causar al medio ambiente y a la diversidad biológica, cuando se trate de solicitudes de permisos para liberación experimental de dichos organismos, o con base en los reportes de resultados y la información que adjunten los interesados a sus solicitudes de permisos para liberación en programa piloto y para liberación comercial (Art. 15 fracc. I). Este informe tendrá carácter vinculante, es decir que la SAGARPA expedirá el permiso de liberación de OGMs al ambiente que corresponda, siempre y cuando el dictamen que emita la SEMARNAT sea favorable (Art. 66). Asimismo en el caso del maíz, al tratarse de un grano destinado a uso y consumo humano, tiene que recibir la autorización de la SSA para su importación (Arts. 3 Fracc. III y 91)

Por otro lado para efectos de liberación de OGM's la LBOGM contempla y divide el territorio mexicano en dos categorías: las *zonas autorizadas* y *zonas restringidas*. Las primeras abarcan las áreas o regiones geográficas que se determinen caso por caso en la resolución de un permiso, en las cuales se pueden liberar al ambiente OGM's que se hubieren analizado (Art. 3 fracc XXXV); mientras que las segundas corresponde a los centros de origen, los centros de diversidad genética y las áreas naturales protegidas, dentro de los cuales se restrinja la realización de actividades con OGM's (Art. 3 fracc XXXVI).

No obstante, a pesar de que en apariencia la LBOGM establece un marco jurídico para regular las actividades de utilización de OGM's, con el fin de prevenir, evitar o reducir los posibles riesgos a la salud humana, animal, vegetal y acuícola, el medio ambiente y la diversidad biológica; la misma establece las bases para la introducción de OGM's de forma deficiente e irresponsable, especialmente en lo concerniente al caso del maíz dentro del contexto mexicano. Además de que ni siquiera contempla los peligros e impactos que encarna la introducción de esta nueva tecnología en ámbitos comunitarios campesinos e indígenas. La LBOGM –mejor conocida con el mote de Ley Monsanto– fue impuesta a pesar de las múltiples protestas y críticas desde amplios sectores académicos y sociales. Una de las principales críticas radica en que se considera que, más que una Ley de Bioseguridad, parece una ley de fomento a la biotecnología; incluso se puede decir que tendenciosamente beneficia a los grandes corporativos dedicados a la biotecnología o producción de OGM's, por lo que no puede

tratarse de una ley de interés general ni de orden público, ya que otorga un trato particular preferencial a las empresas agrobiotecnológicas interesadas en la liberación de OGM's. En palabras de Silvia Ribeiro, la LBOGM, es

Una aberración, ya que no crea un marco de seguridad para la diversidad biológica, la soberanía alimentaria, los cultivos y plantas de los que México es centro de origen o diversidad, base del sustento y las culturas de campesinos e indígenas que los crearon; pero le ofrece seguridad a las cinco empresas trasnacionales que controlan los transgénicos a escala global (Ribeiro, 2005).

El planteamiento de esta ley se hizo desde una visión empresarial y tecnocrática, soslayando las dimensiones socioeconómicas, culturales, además de las repercusiones en el medio ambiente y en la salud humana y animal, que encarna el concepto bioseguridad, el cual de ninguna manera se encuentra reflejado en esta ley.

En este apartado trataremos algunas cuestiones fundamentales en torno a la LBOGM, y porque se considera que es perjudicial no sólo para el medio ambiente, la salud humana y animal y la diversidad biológica sino también para los pueblos indígenas y campesinos mexicanos, al impedir la defensa de su patrimonio cultural expresado en sus cultivos tradicionales, fundamentalmente el maíz. La crítica la realizaremos desde lo que consideramos deficiencias en torno a dos principios medulares en materia de bioseguridad, orientados a sentar bases mínimas para una verdadera soberanía y seguridad alimentarias, a saber: participación y consulta pública, y el principio de precaución.

La LBOGM establece que los interesados en la liberación de OGM's pueden identificar claramente en su solicitud de permiso, aquella información que deba considerarse como confidencial (Art. 33 y 70), conforme al régimen de propiedad industrial o de derechos de autor. Es decir que dicha información no puede ser revelada al público en general. Lo anterior vulnera derechos ciudadanos, pues esto está íntimamente ligado a los mecanismos previstos en la misma ley para participación ciudadana y la consulta pública (Art. 33), ya que dispone que la Secretaría correspondiente (SAGARPA, SEMARNAT, SSA) al recibir una solicitud de permiso de liberación al ambiente de OGMs –y siempre y cuando cumpla con la información y los requisitos establecidos en la ley– pondrá a disposición del público

dicha solicitud, para su consulta pública, debiendo observar las previsiones sobre confidencialidad. Sin embargo, tal cual está previsto en la ley, si se pone a disposición del público la solicitud pero con previsiones de confidencialidad no se le da a los ciudadanos toda la información necesaria para hacer un juicio y emitir una opinión respecto al OGM en cuestión, a pesar de que dicha información es de suma importancia, ya que, sin ésta, consumidores, productores e investigadores no tienen elementos para identificar y saber el origen del OGM y sus posibles riesgos a la salud y la diversidad biológica.

El mismo artículo 33 establece que cualquier persona, incluyendo los gobiernos de las entidades federativas en las que se pretenda realizar la liberación respectiva, podrá emitir su “opinión”, la cual deberá estar sustentada técnica y científicamente, a fin de que sean consideradas por las Secretarías correspondientes para el establecimiento de medidas de bioseguridad adicionales, en caso de que proceda expedir el permiso de liberación. De este modo, no sólo la ley permite que haya información que no revelada al público, en base a la confidencialidad que se otorga a los solicitantes, sino que además atribuye la carga de la prueba a los interesados en la no liberación del OGM’s por sus posibles riesgos adversos. Si realmente se tuviera un enfoque de bioseguridad, la carga de la prueba debería corresponder a los solicitantes interesados en la liberación de OGM’s en beneficio y cuidado de la sociedad y la biodiversidad. No obstante, tal cual está establecido en la ley, pareciera que lo primordial es la liberación de OGMs —sin importar los riesgos— y no el cuidado de la salud y la biodiversidad. Asimismo, según el artículo 33 de la LBOGM, las opiniones solamente “serán consideradas por las Secretarías correspondientes para el establecimiento de medidas de bioseguridad adicionales, en caso de que proceda expedir el permiso de liberación de OGMs al ambiente que corresponda”, de lo que se desprende que lo primordial es la liberación de transgénicos.

Otra cuestión básica en materia de bioseguridad es lo referente al derecho a la información y el derecho a la libre elección del consumidor, derechos que van íntimamente ligados al etiquetado. En LBOGM se encuentra previsto el etiquetado (Art. 101) para los productos que contengan OGMs para consumo humano directo; sin embargo, el etiquetado se limita a aquellos casos en que sus características sean “significativamente” diferentes respecto de los productos convencionales, es decir que presenten

cambios significativos, basándose en el absurdo principio de *equivalencia sustancial*⁷⁷ impuesto por las empresas biotecnológicas. Y es que nociones vagas, como la de equivalencia sustancial, no ayudan a que se cumpla con un examen riguroso, un etiquetado preciso y un seguimiento post-comercialización de los OGM's. En cambio, cosa muy distinta ocurre en cuanto al etiquetado de las semillas transgénicas; ya que éstas si son etiquetadas, pues dicho etiquetado constituye una garantía para el cobro de regalías por ventas o contaminación.

Por lo anterior la LBOGM no establece un marco adecuado para salvaguardar el derecho a la información de los consumidores y productores, ni las bases jurídicas para la consulta pública y participación ciudadana para la toma de decisiones en materia de bioseguridad, ya que las resoluciones de autorizaciones (SSA) y permisos (SAGARPA y SEMARNAT) para liberación de OGM's al ambiente se harán en base a la información –estudios y evaluaciones de riesgo– aportada por las propias empresas interesadas, sin que exista un procedimiento adecuado de consulta pública y participación ciudadana, en virtud de las previsiones de confidencialidad contempladas en la ley, además de que la opinión de los particulares, según se establece en el Art. 33, solamente será considerada para establecer “medidas de bioseguridad adicionales”, sin que prevea la ley la negación del permiso en base a la información aportada por particulares; además de no permitir el acceso a la información necesaria para hacer una pertinente evaluación de los riesgos que implican la liberación de OGM's en virtud del derecho de confidencialidad otorgado a las empresas interesadas, y las salvedades implícitas en la regulación del etiquetado. Todo lo cual es abiertamente violatorio de derechos consagrados y obligaciones contraídas en convenios y tratados internacionales firmados y ratificados por el Estado mexicano, como el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de las Naciones Unidas sobre

⁷⁷ Establecer equivalencia sustancial implica una comparación genética entre el organismo genéticamente modificado y el similar convencional; la comparación agronómica del organismo genéticamente modificado con el similar convencional (diferentes locales, diversas generaciones, diferentes presiones); y la comparación química estadísticamente válida del organismo genéticamente modificado con el similar convencional (composición centesimal, nutrientes críticos, antinutrientes y componentes tóxicos, metabolitos relevantes). Dicho de manera más sencilla: equivalencia sustancial significa en la práctica que las propiedades generales de un vegetal genéticamente modificado son similares a las del vegetal tradicional, el cual no exhibe modificación alguna. Esta presunción de identidad remite (...) a ciertos aspectos bien delimitados, es decir a un número acotado de variables. No parece lícito, entonces, extender esa equivalencia más allá de sus límites iniciales, hasta abarcar otros aspectos no contemplados en la comparación primera. Es decir, comparaciones agronómicas y químicas no pueden responder respecto de la equivalencia de consumir durante un largo período de tiempo vegetales tradicionales en relación al consumo a largo plazo de vegetales genéticamente modificados. El biólogo molecular norteamericano John B. Fagan defendió idéntico argumento en el juicio que le siguió la Alianza para la Bio-Integridad a la Food and Drug Administration (FDA) en los Estados Unidos de Norteamérica durante 1998: las comparaciones entre organismos bajo parámetros exclusivamente químicos sólo puede detectar sustancias previstas, pero jamás determinar inocuidad. Según opina, los riesgos previsibles para la salud humana sólo pueden minimizarse si se echa mano a una experimentación toxicológica con voluntarios pagos que acepten llevar adelante pruebas extendidas en el tiempo. Y aun así, persistiría cierto riesgo residual (Cecchetto, 2011)

los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo y el Convenio sobre Diversidad Biológica, expuestos anteriormente.

Asimismo otra cuestión fundamental en materia de bioseguridad es lo concerniente al llamado *principio o enfoque de precaución*, contenido en el Convenio de Diversidad Biológica y el Protocolo de Cartagena. Este principio establece la aplicación de medidas eficaces ante cualquier peligro o amenaza de daño grave o irreversible para el ambiente, la salud humana y animal y la diversidad biológica, con el fin de impedir estos peligros y garantizar la seguridad ambiental. Es decir, que en caso de presunción de riesgos o efectos no deseados por uso de OGM's y ante insuficiencia de evidencias científicas sobre los posibles daños a la diversidad biológica y a los seres humanos, las decisiones que se tomen deberán seguir invariablemente este principio. No obstante, en la LBOGM los márgenes de incertidumbre están eliminados en la medida en que se propone actuar una vez que haya sido liberado el OGM, haciéndolo pasar por las distintas fases previas a la comercial —experimental y programa piloto— y sólo cuando sea obvio el peligro de daño grave o irreversible (Art 63, 64, 9, fracc. IV). Es decir que se pretende actuar una vez liberado el OGM, lo cual es una irresponsabilidad, pues el *principio de precaución* implica prevención. Según éste, cuando haya peligro de considerable reducción o pérdida de diversidad biológica, la falta de certeza científica absoluta no deberá utilizarse como razón para postergar la adopción de medidas que impidan o minimicen dicho peligro y más aun tratándose de esta clase de organismos, de los cuales aún no existe un conocimiento preciso de los posibles daños a largo plazo, mismos que pueden ser irreversibles.

Ahora bien, ligado al *Principio de Precaución*, como medidas de protección de la diversidad biológica la LBOGM establece que debe de ser prohibida la liberación de OGM's en los *centros de origen, zonas de diversidad, áreas naturales protegidas y zonas libres* de OGM's (artículos 86 a 90). Sin embargo, si bien existe en la LBOGM la posibilidad de prohibición de liberación de OGM's en estas *zonas restringidas*, la misma ley prevé muchísimas excepciones, restricciones y se imponen muchos requisitos a los campesinos y comunidades interesadas en que sean decretadas dichas *zonas restringidas*. Según la LBOGM en el caso de las especies de las que México sea centro de origen y de diversidad genética, así como las áreas geográficas en las que se localicen, serán determinadas

conjuntamente mediante acuerdos por la SEMARNAT y la SAGARPA, con base en la información con la que cuenten en sus archivos o en sus bases de datos, incluyendo la que proporcione, entre otros, el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI); el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP); el Instituto Nacional de Ecología (INE); la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO); y la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR), así como los acuerdos y tratados internacionales relativos a estas materias (art. 86). Para la determinación de los centros de origen y de diversidad genética se tomarán en cuenta los siguientes criterios:

- I. Que se consideren centros de diversidad genética, entendiendo por éstos las regiones que actualmente albergan poblaciones de los parientes silvestres del OGM de que se trate, incluyendo diferentes razas o variedades del mismo, las cuales constituyen una reserva genética del material, y
- II. En el caso de cultivos, las regiones geográficas en donde el organismo de que se trate fue domesticado, siempre y cuando estas regiones sean centros de diversidad genética (art. 87)

Y el artículo 3º define los dos conceptos de centro de origen y diversidad genética establecidos en los artículos 86 y 87 de la LBOGM.

- VII. Centro de origen: Es aquella área geográfica del territorio nacional en donde se llevó a cabo el proceso de domesticación de una especie determinada.
- IX. Centro de diversidad genética: Es aquella área geográfica del territorio nacional donde existe diversidad morfológica, genética o ambas de determinadas especies, que se caracteriza por albergar poblaciones de los parientes silvestres y que constituye una reserva genética.

La LBOGM establece que en los *centros de origen y de diversidad genética* de especies animales y vegetales, sólo se permitirá la realización de liberaciones de OGM's distintos a las especies nativas, siempre que su liberación no cause una afectación negativa a la salud humana o a la diversidad biológica. Sin embargo, José Antonio Serratos Hernández hace una crítica muy lúcida y acertada de los centros de origen y diversidad, tal cual están definidos en la LBOGM, ya que las definiciones y la letra

de los artículos de la ley inducen a reducir y a minimizar el concepto de centro de origen por lo que se produce un empobrecimiento de sus dimensiones.

En ese contexto, con las definiciones de centros de origen y diversidad en la legislación actual, se corre el riesgo de perder recursos genéticos valiosos. Por lo tanto, es indispensable comenzar por las definiciones de centros de origen y diversidad como una unidad en la que se consideren factores genéticos, biológicos, socioculturales, ecológicos arqueológicos y evolutivos, en un contexto geográfico. En consecuencia, las definiciones de centros de origen y diversidad deberán incorporar los aspectos sustanciales de los procesos de domesticación y diversificación (Kato Yamakake, *et. al.*, 2009: 88).

De este modo es evidente que tal cual están regulados en la LBOGM los centros de origen y diversidad, no se puede hacer una defensa plena de la biodiversidad y los maíces nativos mexicanos, al soslayar aspectos fundamentales para su conceptualización y determinación.

En cuanto a las *áreas naturales protegidas* creadas de conformidad con lo dispuesto en la legislación en la materia, la LBOGM establece que sólo se permitirán actividades con OGM's para fines de biorremediación, en los casos en que aparezcan plagas o contaminantes que pudieran poner en peligro la existencia de especies animales, vegetales o acuícolas, y los OGM's hayan sido creados para evitar o combatir dicha situación, siempre que se cuente con los elementos científicos y técnicos necesarios que soporten el beneficio ambiental que se pretende obtener, y dichas actividades sean permitidas por la SEMARNAT (Art. 89).

Asimismo se podrán establecer *zonas libres* de OGMs para la protección de productos agrícolas orgánicos y otros de interés de la comunidad solicitante, conforme a los siguientes lineamientos generales (Art. 90):

- 1.- Las zonas libres se establecerán cuando se trate de Organismos genéticamente

modificados de la misma especie a las que se produzcan mediante procesos de producción de productos agrícolas orgánicos, y se demuestre científica y técnicamente que no es viable su coexistencia o que no cumplirían con los requisitos normativos para su certificación;

2.- Dichas zonas serán determinadas por la SAGARPA mediante acuerdos que se publicarán en el Diario Oficial de la Federación, previo dictamen de la CIBIOGEM, con la opinión de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, tomando en cuenta lo establecido en las normas oficiales mexicanas relativas a los productos agrícolas orgánicos;

3.- La determinación de las zonas libres se realizará con base en los siguientes requisitos:

a) Se hará a solicitud escrita de las comunidades interesadas, por conducto de su representante legal;

b) Dicha solicitud deberá acompañarse de la opinión favorable de los gobiernos de las entidades federativas y los gobiernos municipales de los lugares o regiones que se determinarán como zonas libres;

c) Se realizarán las evaluaciones de los efectos que los Organismos genéticamente modificados pudieran ocasionar a los procesos de producción de productos agrícolas orgánicos o a la biodiversidad, mediante las cuales quede demostrado, científica y técnicamente, que no es viable su coexistencia o no cumplan con los requisitos normativos para su certificación, de acuerdo con las normas oficiales mexicanas que expida la SAGARPA. Las evaluaciones mencionadas se realizarán conforme lo establezca dicha Secretaría en normas oficiales mexicanas, y

4.- La SAGARPA establecerá en los acuerdos las medidas de seguridad que se podrán adoptar en las zonas libres de Organismos Genéticamente Modificados, a fin de garantizar la adecuada protección de los productos agrícolas orgánicos.

Como se ve, el procedimiento para declarar las *zonas libres* de OGM's es en demasía requisitoso, ya que los interesados tendrían que seguir un costoso proceso legal, conseguir el dictamen favorable de la

comunidad, los gobiernos municipales y estatales, la CIBIOGEM, la CONABIO y la SAGARPA; y que se demuestre científica y técnicamente que no es viable su coexistencia con transgénicos o que no cumpliría con los requisitos normativos para su certificación. Esto muestra además que el enfoque para declarar *zonas libres* de OGM's es para aquellos agricultores cuya producción sea certificada como orgánica, otro complicado y caro trámite, ajeno a quienes realmente necesitan las *zonas libres*, como son los campesinos de subsistencia, no empresarios agrícolas.

Si realmente se tratara de una ley de bioseguridad y se aplicara cabalmente el *enfoque de precaución*, la prohibición para la liberación de estos organismos debería estar contenida en la ley sin necesidad de ser solicitada, ya que todo México es centro de origen y diversificación continúa del maíz. Estas medidas legislativas –en el caso del maíz– ignoran las condiciones biológicas de esta planta de polinización abierta y que, particularmente en México –al igual que en otras latitudes–, los agricultores y los pueblos tradicionalmente intercambian sus semillas de maíz; tampoco toman en cuenta un cúmulo de evidencias científicas que muestran posibles impactos negativos para la agrobiodiversidad, la dispersión de los transgenes a lo largo del territorio nacional, así como su persistencia a través del tiempo y consecuente acumulación, y con esto, efectos inesperados para la agrobiodiversidad.

Asimismo la LBOGM establece en su artículo 2 fracción XI determinarán las bases para crear un *régimen especial de protección al maíz*, el cual debería quedar contemplado en el respectivo reglamento de la ley. En este punto en particular, el reglamento originalmente establecía que éste se conformaría por las “disposiciones jurídicas relativas a la bioseguridad que establezca la autoridad”. Sin embargo esta disposición quedó posteriormente reducida a su mínima expresión en una reforma reglamentaria publicada en el Diario Oficial de la Federación el 6 de marzo del 2009. Con esta reforma al Reglamento de la LBOGM no sólo se pretendía eliminar el régimen de protección especial para el maíz, sino también para los demás cultivos originarios de México. La reforma referida únicamente establece la prohibición de usar maíces transgénicos “que contenga características que impidan o limiten su uso o consumo humano o animal, o bien su uso en procesamiento de alimentos para consumo humano” (Art. 67 Reglamento LBOGM), lo cual es insuficiente para proteger al maíz mexicano, y que se trata de una medida ineficaz si no se establecen medidas restrictivas, tales como: la

prohibición del ingreso a México de maíz transgénico para consumo humano; la obligación de moler o transformar los maíces en grano que ingresan en las fronteras, mezclados con el maíz convencional, y el establecimiento de un control estricto en la venta de semillas híbridas provenientes de acervos susceptibles de ser contaminados con transgénicos.

Como ya se dijo para crear un verdadero régimen de protección especial para el maíz, el mismo debería tomar en cuenta las características biológicas, agronómicas y culturales del cultivo de maíz en México y, por lo tanto determinar a todo el territorio nacional como *centro de origen y diversificación continua* del maíz. Las medidas contenidas en el Reglamento de la LBOGM que establecen el régimen de protección especial para el maíz, no son más que un acto de simulación. Simulación necesaria para la industria de la biotecnología, pues sin ésta el gobierno mexicano no puede otorgar permisos para la liberación de OGM's.

Por todo lo anterior, y aun quedando pendientes cosas por ser ampliamente analizadas, considero que la LBOGM no constituye en forma alguna un instrumento que pueda ser usado por la ciudadanía en general y los pueblos indios y campesinos mexicanos para realizar la defensa de la salud, la biodiversidad y las semillas nativas, fundamentalmente el maíz. Todo lo contrario, esta ley es una herramienta hecha a modo para minar las bases de la soberanía alimentaria y autonomía de los pueblos indios y campesinos en nuestro país.

5.4.2.2. Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas.

Esta ley tiene por objeto regular actividades relacionadas con la planeación y organización de la producción agrícola, su industrialización y comercialización. Su aplicación le corresponde al Ejecutivo Federal, por conducto de la SAGARPA y tiene por objeto regular:

- a) La producción de semillas certificadas;
- b) La calificación de semillas; y
- c) La comercialización y puesta en circulación de semillas.

Son sujetos de esta Ley, los productores y comercializadores de semillas; los obtentores, fitomejoradores y mantenedores de semillas; los Comités Consultivos Regionales y Estatales de Semillas; asociaciones de agricultores consumidores de semillas; las instituciones de enseñanza superior; de investigación y extensión; y los organismos de certificación que realicen actividades relacionadas con las materias que regula esta ley. Esta ley de semillas constituye un complemento ideal de la LBOGM, pues su finalidad es otorgar “certidumbre” a las transnacionales semilleras, ya que al ser respaldados por esta ley, podrán perseguir legalmente a cualquier agricultor que ellas consideren que usa sus “invenciones” sin pagarles.

[...] ahora, gracias al Congreso y al gobierno mexicano, podrán continuar su biopiratería histórica con total impunidad y al mismo tiempo demandar a cualquier campesino o agricultor que no les pague (o se contamine, si son transgénicos). De paso, se hicieron de un lugar privilegiado para seguir influyendo en las políticas sobre semillas en nuestro país y, por si fuera poco, financiados con dinero público (Ribeiro, 2007).

Se crea un Sistema Nacional de Semillas (Arts. 7 al 11), como organismo coordinador del sector, del que invariablemente se deberá considerar su opinión en materia de planeación, diseño, operación, políticas y programas y sobre la reglamentación y normatividad derivada de la ley que se comenta, pero, sobre todo actúa, como “instrumento consultivo” para definir políticas relacionadas con las semillas. De sus 16 integrantes, nueve fueron asignados al sector empresarial (es decir a las empresas privadas productoras y comercializadoras de semillas), con lo que dicho sector tiene garantizada cualquier decisión al respecto. Este Sistema Nacional de Semillas quedó ligado a un instrumento financiero: el Fondo de Apoyos e Incentivos (Arts. 11, 12, 13), que sirve como instrumento financiero para promover programas, acciones y proyectos de conservación, investigación, producción, certificación, comercialización, fomento, abasto y uso de semillas, por lo que en este contexto será una vía más para sangrar recursos públicos y subsidiar a las transnacionales. A través de este fondo se pretende financiar a las empresas dedicadas a la investigación, producción, certificación y

comercialización de semillas, como la Monsanto, Syngenta, Dupont-Pionner, – monstruos monopólicos semilleros – pues tan sólo Monsanto “tiene el virtual monopolio global de las semillas transgénicas (casi 90 por ciento) y la mayoría del mercado global de otras semillas -junto con Syngenta y Dupont-Pioneer controlan 44 por ciento de las semillas patentadas a escala global” (Ribeiro, 2007).

Este fondo se integrara por: a) Las aportaciones que efectúen los gobiernos federal, estatales, del Distrito Federal y municipales; b) Créditos y apoyos de organismos nacionales e internacionales; c) Las aportaciones y donaciones de personas físicas o morales de carácter privado, mixto, nacionales e internacionales; d) Las aportaciones provenientes de los aranceles que se impongan a las semillas importadas. Se establece también la posibilidad de que la calificación y certificación de semillas la realicen empresas privadas (Arts. 30, 31 y 32), pudiendo conservar muestras de las semillas que califiquen. Lo cual constituye un gran peligro, ya que al poner en manos de empresas privadas –léase agrocorporaciones– la calificación y certificación de semillas, se les entrega la decisión de que semillas pueden ser comercializadas o puestas en circulación, y cuáles no. Esto constituye una grave irresponsabilidad, pues se trata sin duda, de un eslabón más de lo que Vandana Shiva (2003) llama totalitarismo alimentario, mediante el cual un puñado de grandes empresas controla toda la cadena alimentaria, destruyendo economías y sistemas de control de calidad locales, obligando a los ciudadanos a confiar en la calificación de calidad de empresas privadas.

Paralelamente, se da pie a algo gravísimo; esta ley abre la puerta para sancionar a quien no use semillas certificadas o registradas, compeliendo de esta forma a los campesinos a certificar sus semillas, criminalizando y sancionando cualquier intercambio “no certificado”; por ejemplo, si un agricultor produce su propia semilla y la intercambia o vende con otros agricultores. Con esto se destruyen prácticas comunitarias de libre intercambio de semillas –base del mantenimiento de la biodiversidad y seguridad alimentaria– entre campesinos y comunidades, transformando prácticas campesinas ancestrales en delitos; lo que constituye una criminalización del campesino y sus prácticas convivenciales de subsistencia.

Artículo 38.- Incurrir en infracción administrativa a las disposiciones de esta Ley, la persona que:

I. Comercialice o ponga en circulación cualquier categoría de semillas sin cumplir con

lo dispuesto en el artículo 33 de esta Ley;

IV. Comercialice o ponga en circulación semillas que no cumplen con el procedimiento de calificación establecido en esta Ley, en las Normas Mexicanas y en las Reglas correspondientes;

VIII. No conserve la documentación comprobatoria de la calificación y certificación de semillas en los términos de esta Ley;

Se crea un catálogo para variedades “comunes”, pretendiendo que los campesinos registren sus variedades, lo cual significará que en cierto plazo quien use cualquier semilla no registrada estará en infracción, así al no poder usar sus propias semillas si no están registradas se orilla a los campesinos pobres a depender de la industria de semillas. Además de abrir la puerta a la bioprospección y por lo tanto a la biopiratación de los cultivos tradicionales.

5.4.2.3. ADPIC Y UPOV.

Como describe Víctor Toledo, desde la década de los ochentas del siglo pasado bajo el impulso de los países desarrollados y las corporaciones transnacionales, se ha venido construyendo un sistema global de DPI como pieza fundamental del régimen internacional de comercio o *nuevo derecho internacional público de la liberalización de los mercados globales*. Éste régimen internacional se caracteriza por el incremento sucesivo de los niveles de protección de los DPI, la ampliación creciente de las materias que comprende, la tendencia a su globalización, su estrecho vínculo con las regulaciones de inversiones y la lógica multiescalar y simultánea de negociación y regulación en pos de un mismo programa: un sistema global de patentes (Berraondo, 2006: 509).

Hasta inicios de la década de los 90's casi ningún país del Tercer Mundo reconocía ningún tipo de DPI sobre las semillas, no obstante las presiones ejercidas por los Estados Unidos de América han logrado que varios países adopten en su legislación interna el régimen de protección de variedades vegetales. Por lo que en los últimos años los DPI han adquirido una inusitada centralidad en la nueva economía global, donde predomina el factor conocimiento, las dimensiones simbólicas, la información y las

biotecnologías (capitalismo cognitivo). Según Víctor Toledo esta mutación se tradujo en presiones políticas y comerciales de los corporativos transnacionales –principalmente de la industria farmacéutica, biotecnológica, informática y de industria cultural– en dos direcciones complementarias. En primer lugar establecer sistemas de protección mundial que blinden la seguridad jurídica de los titulares de *patentes, marcas, copyright*, etc. en los distintos territorios nacionales y regionales. Esto es lo que se conoce como régimen internacional de Propiedad Intelectual; y en segundo lugar, establecer regímenes internacionales que faciliten y legalicen la apropiación de recursos biológicos de los países del Sur, incluidos los recursos genéticos, bioquímicos de los territorios indígenas y sus conocimientos tradicionales asociados, esto es, el régimen de “acceso a recursos genéticos” y el mercado de “servicios ambientales” (Berraondo, 2006: 509).

Es necesario entender esta multiescalaridad, e incesante reconfiguración de instituciones, como una característica del proceso de globalización económica. Como indica Brenner, no estamos sólo ante la expansión físico-geográfica del capitalismo, sino frente a la transformación de los espacios sociales y políticos en los que se asienta, ante una contradictoria reconfiguración del espacio social que acaece simultáneamente en múltiples escalas geográficas, que no son ni autosuficientes, ni estancas, ni recíprocamente excluyentes. La multiescalaridad de la construcción de este sistema se expresa en tres niveles: el Acuerdo ADPIC de la OMC, los Tratados OMPI y UPOV; los Acuerdos Regionales de Comercio; los Tratados Bilaterales de Inversión. Tal sistema se expresa localmente en leyes nacionales, que son su corolario. En paralelo a este sistema de DPI forjado en el régimen internacional de comercio, se ha ido gestando en el régimen internacional ambiental, una regulación de acceso a los recursos genéticos y Conocimientos Tradicionales (Berraondo, 2006: 510).

Estos regímenes se ven materializados en una diversidad de tratados y convenciones promovidas bajo el liderazgo de los países del Norte, en los que la biodiversidad ha adquirido nuevo valor como mercancía susceptible de diversos modos de apropiación, ya sea como patentes, derechos de obtentor, marcas, derechos de autor. Estos nuevos regímenes ambientales crean nuevos mercados y regulaciones tales como los “servicios ambientales”, el acceso a recursos genéticos y bioquímicos, así como a los conocimientos asociados a la biodiversidad de los territorios indígenas, por lo que es de suma importancia, como nos dice Toledo (Berraondo, 2006: 510), “prestar atención a los escenarios y debates

del régimen de los DPI, acceso y comercio de la biodiversidad y servicios ambientales, no sólo para advertir los riesgos y contener la desposesión, sino también para reclamar y defender derechos colectivos, el control y protección del patrimonio cultural e intelectual y la soberanía sobre los territorios de los pueblos indígenas”.

El régimen internacional de Propiedad Intelectual se compone de tres grandes sistemas de derechos. Los *Derechos de Autor*, la denominada *Propiedad Industrial*, y los *Derechos de Obtentores de Variedades Vegetales*; estos últimos son los que nos interesan para los fines de este trabajo ya que se refieren a los derechos de propiedad que se otorgan a una persona –o empleador de dicha persona–, que haya creado, descubierto o desarrollado una variedad de planta, otorgando derechos exclusivos para controlar la reproducción (o copia) de su material protegido. Este sistema de derechos de los obtentores fue creado como alternativa a la propuesta de Estados Unidos para autorizar patentes vegetales; se trata de un régimen especialmente diseñado para proteger las variedades ornamentales y frutales reproducidas vegetativamente. No obstante, como señala Dutfield, es partir del Acuerdo sobre los ADPIC que todos los miembros de la OMC tienen que suministrar alguna forma de protección de DPI para las variedades vegetales, pero depende de cada Estado firmante la forma para hacerlo (Tansey y Rajotte, 2008: 53).

El Acuerdo ADPIC es un instrumento de la OMC por el que se rigen las patentes de los procesos biotecnológicos y ciertos productos derivados, a efecto de garantizar normas nacionales mínimas de protección a la propiedad intelectual. Sin embargo, sus críticos señalan que se basa en un concepto muy limitado de innovación, ya que por definición favorece a las corporaciones transnacionales en franco detrimento de los pueblos campesinos y sus formas culturales/contextuales de innovación; además de considerar que este Acuerdo es resultado de una imposición de los valores occidentales e intereses de las multinacionales del Norte a expensas de las diferentes sociedades y culturas del mundo. De hecho el cambio más significativo y controvertido que produjo el APDIC en los DPI fue la ampliación del campo de la materia que es patentable. Esto en función de que la eliminación de todo límite a la patentabilidad es una exigencia de las empresas multinacionales dedicadas a la biotecnología (Shiva,

2003: 96). Como señala Pedro Roffe, una de las disposiciones más polémicas del Acuerdo y de suma trascendencia para la agricultura, la biodiversidad y por tanto el futuro de la alimentación mundial se refiere a si los organismos vivos son patentables o no patentables (Tansey y Rajotte, 2008: 85). El artículo 27.3 (b) del Acuerdo establece lo siguiente:

Los Miembros podrán excluir asimismo de la patentabilidad las plantas y los animales excepto los microorganismos, y los procedimientos esencialmente biológicos para la producción de plantas o animales, que no sean procedimientos no biológicos o microbiológicos. Sin embargo, los Miembros otorgarán protección a todas las obtenciones vegetales mediante patentes, mediante un sistema eficaz *sui generis* o mediante una combinación de aquéllas y éste.

El ADPIC trata cuestiones referidas a la biotecnología y patentabilidad de materia viva, incluidos recursos biológicos y genéticos, con el propósito de ampliar el ámbito de la materia patentable y de elevar los niveles de protección de la propiedad intelectual. De modo que este artículo del ADPIC obliga a todos los estados partes a modificar las leyes de patentes con el fin de introducir las patentes sobre seres vivos y la respectiva legislación en materia de obtención vegetal. Como bien observa Shiva (2003: 96), de la primera parte del artículo 27.3 (b) del Acuerdo pudiera interpretarse que se trata de una exclusión de la patentabilidad de las plantas y animales. No obstante, las palabras “que no sean microorganismos” y plantas y animales fabricados mediante procesos “no biológicos” y “microbiológicos” obligan a patentar los microorganismos y las plantas modificadas genéticamente; “como los microorganismos son organismos vivos, obligar a patentarlos es el comienzo de un viaje de descenso por la pendiente resbaladiza que lleva a patentar todo en la vida”.

Por su parte el Convenio de la UPOV, tiene como objetivo proteger las obtenciones vegetales (variedades de plantas de reciente creación) mediante un derecho de propiedad intelectual, por lo que ha creado los Derechos de los Obtentores (persona que haya creado o descubierto y puesto a punto una variedad). Este Convenio prevé una forma *sui generis* de protección por propiedad intelectual adaptada específicamente al proceso de fitomejoramiento y elaborada con el fin de alentar a los obtentores a desarrollar obtenciones vegetales, ya que las innovaciones en otras esferas de la tecnología relativas a las plantas están protegidas por otras formas de derechos de propiedad intelectual, entre ellas y en

particular, las patentes. De modo que el Convenio de la UPOV se propone lograr un equilibrio entre la protección de los derechos de los agricultores a reproducir semillas en sus campos de cultivo, por un lado; y los derechos de los obtentores a utilizar y desarrollar recursos genéticos de plantas con fines comerciales, por el otro.

Este Convenio fue adoptado inicialmente en 1961, con base en los sistemas de protección de obtenciones vegetales de diversos países europeos, no obstante fue revisado en 1978 y nuevamente en 1991. La versión de 1978 protege el derecho de los agricultores al uso tradicional de variedades vegetales protegidas para actividades de propagación en sus propios campos de cultivo; en cambio la versión de 1991 amplía la protección de las opciones e incentivos de los obtentores para innovar, extendiendo sus DPI a los materiales cultivados (por ejemplo, semillas) y a la propagación de materiales de variedades protegidas, al tiempo que elimina los derechos de los agricultores a reproducir, intercambiar o replantar variedades de semillas protegidas. Por lo que la versión de 1991 favorece ampliamente a las empresas transnacionales y corporaciones que promueven los transgénicos. A decir de Shiva (2003: 98) el Convenio UPOV es rígido y exige a sus miembros la adopción de sus normas y ámbito de protección como legislación nacional, lo que se ha traducido en un elevado grado de estandarización normativa, en contra de la diversidad biológica, socioeconómica y cultural de los diferentes países miembros; razón por la que considera que es inadecuado como sistema *sui generis* para la protección de las plantas, las personas y la creatividad e innovación a partir de realidades distintas.

Asimismo es importante profundizar las distinciones entre versión de 1978 y la versión 1991, ya que los alcances de su protección son distintos, y por tanto también sus consecuencias jurídicas. Mientras el acta UPOV 1978 define el alcance de la protección como el derecho del obtentor a autorizar los siguientes actos: “la autorización con fines comerciales, la puesta en venta, la comercialización del material de reproducción o de multiplicación vegetativa en su calidad de tal, de la variedad”; en cambio la versión de 1991 amplía el alcance de los derechos de los obtentores de dos maneras. En primer lugar, aumenta el número de actos para los que se precisa una autorización previa del seleccionador. Estos

incluyen “la producción o la reproducción (multiplicación), la preparación de los fines de la reproducción o de la multiplicación, la oferta en venta, la venta o cualquier otra forma de comercialización, la exportación, la importación y la posesión para cualquiera de los fines mencionadas”; y en segundo lugar esos actos no sólo conciernen al material reproductivo o vegetativo de propagación, sino que también engloban al material recolectado obtenido a través del uso ilegítimo de material de propagación y de las denominadas variedades esencialmente derivadas. De modo que los países miembros del Convenio en su versión 1978 son libres de mantener el privilegio de los agricultores o eliminarlo, esto es, la posibilidad de poner en práctica una exención “para uso privado y no comercial” según el acta UPOV 1978; para incluir la resiembra, el intercambio y venta de semillas. En cambio el acta UPOV 1991 es más específica y limitativa. El alcance de los derechos de los obtentores, según el artículo 14, incluye la producción o reproducción y la preparación para la propagación. Esto quiere decir que los gobiernos pueden usar su discreción para decidir si protegen el privilegio de los agricultores, lo que sólo incluye el uso de semillas conservadas en la misma granja, excluyendo cualquier tipo de intercambio o venta de semillas, esto es con fines no comerciales según establece el artículo 15.

En síntesis, los derechos de obtentor están controlados por la UPOV. El acta UPOV 1978 confiere menos derechos a las empresas que el acta UPOV 1991, pues reconoce dos principios: a) el privilegio de los agricultores para guardar semillas para su propio uso; y b) la excepción de los fitomejoradores, es decir que ellos pueden usar semillas registradas para usarlas en programas de mejoramiento genético; en cambio el acta UPOV 1991 reconoce DPI sobre variedades esencialmente derivadas de aquellas registradas.

Es importante mencionar que actualmente existe una tentativa en curso –dirigida desde los lobbys pro transgénicos– para ubicar a México en el acta UPOV 91 a través de la aprobación de una nueva Ley Federal de Variedades Vegetales (LFVV). Escenario que sólo favorece –como hemos visto– a las empresas transnacionales y corporaciones que promueven los OGM’s, ya que esta nueva ley –en caso de ser aprobada– constituiría el marco legal adecuado para consumir el despojo de variedades nativas en caso de contaminación transgénica de maíces nativos, provocando graves y profundas afectaciones a prácticas campesinas milenarias, como el uso de semillas propias (que se vean contaminadas) y el libre

intercambio de semillas entre campesinos. El acta UPOV 91 favorece patentar genes y semillas afectando los derechos de los campesinos; ya que protege en exceso a los obtentores (empresas como Monsanto, Pioneer, Dupont, etc.) estableciendo un marco jurídico para la protección de los transgénicos posibilitando el apoderamiento de maíces nativos, en base a los DPI. De modo que la materialización acta UPOV 91 en la legislación mexicana, constituiría la situación legal ideal para despojar de las variedades de maíz nativas a los campesinos –sus creadores milenarios– en caso que estas variedades sufrieran contaminaciones con transgénicos, que estarían patentados con amparo de la nueva LFVV, lo que no podría ocurrir en el acta UPOV 78, ya que protege la propiedad de los maíces en forma “*sui generis*”, pero no patenta los eventos transgénicos (Espinosa-Calderón *et al.*, 2014: 295).

La presión corporativa transnacional para que se apruebe una nueva Ley Federal de Variedades Vegetales (LFVV) –y se derogue la vigente, para así ubicar a México en el acta UPOV 91, en lugar del acta UPOV 78–, entraña un gran peligro. Cabe recordar que a éstas pretensiones se le debe añadir la ya aprobada Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas de 2007, misma que –como hemos visto– prevé sancionar a quien no use semillas certificadas o registradas, obligando de esta forma a los campesinos a certificar sus semillas, criminalizando y sancionando cualquier intercambio “no certificado” (Art. 38 LDPPCS). A su vez que las empresas biotecnológicas presionan para la aprobación de las siembras comerciales de maíz transgénico en base la Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados, cuyo complemento ideal sería una nueva LFVV, en base al acta UPOV 1991, “para establecer un marco jurídico conveniente para las corporaciones de semillas, ante la eventual autorización para siembras comerciales de maíz transgénico y en ese caso, al ocurrir las contaminaciones de maíces nativos y mejorados nacionales con eventos patentados contaminantes de cualquier maíz normal, hacer valer sus derechos de patente y demandar pagos de regalías” (Espinosa-Calderón *et al.*, 2014: 295).

Ahora bien, también es importante recordar que los riesgos por el uso de estas nuevas tecnologías (OGM’s) no sólo implican el –sumamente grave– despojo de conocimiento y la creación de dependencia campesina a las corporaciones biotecnológicas. Además, la liberación de las variedades de maíz transgénico en campo mexicano, entraña el grave riesgo de que las variedades de maíz nativo –

tradicionalmente cultivadas en México— se vean irremediable contaminadas en su centro de origen y de diversificación constante mediante la *polinización abierta*,⁷⁸ lo que conlleva la devastación más brutal de las estrategias de supervivencia de la humanidad de que se tiene noticia, así como de la subsistencia, la seguridad y la soberanía alimentaria real de las poblaciones urbanas y rurales de nuestro país.

También es importante decir, que a pesar de los múltiples empeños políticos y legales en contra de la agricultura campesina en México, las empresas agrobiotecnológicas no han logrado salirse con la suya y aún subsiste la esperanza. A la fecha persiste la suspensión que obliga al Poder Ejecutivo a suspender cualquier permiso para cultivar maíz transgénico a cielo abierto en México a partir del 17 de septiembre de 2013, mientras se desahoga la demanda colectiva por el derecho humano a la biodiversidad del maíz nativo, interpuesta por 53 ciudadanos y 20 organizaciones campesinas y urbanas. Dicha suspensión fue decretada como medida precautoria por el juez Guillermo Campos Osorio, titular del Juzgado Federal Décimo Segundo de Distrito en materia civil con sede en el Distrito Federal. De modo que la justicia mexicana tiene en estos momentos en sus manos determinar si la siembra y comercialización de las semillas de maíz transgénico es legal o no en México: cuna del maíz.

⁷⁸ El maíz es un grano de polinización abierta o fertilización cruzada, por lo tanto, las distintas variedades de maíz locales y mejoradas (híbridos mejorados industrialmente y transgénicos) se pueden entrecruzar de manera natural entre sí y con sus parientes silvestres, los teosintles. En caso de crecer en cercanía, las variedades transgénicas podrían, de manera natural, polinizar y ser polinizadas por las variedades nativas y los maíces silvestres o teosintles.

8. Autonomía y territorio: derecho que nace del pueblo

6.1. Esquizofrenia gubernamental.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el contexto legal en México respecto a la defensa del maíz es abiertamente adverso, aun cuando el Estado mexicano ha firmado y ratificado tratados y convenios internacionales en los que se encuentran reconocidos derechos a los pueblos indígenas y campesinos; así como obligaciones positivas al Estado para salvaguardar bienes fundamentales como lo son las semillas nativas y los conocimientos, costumbres y prácticas culturales de pueblos indígenas y campesinos asociados a la biodiversidad (Convenio 169 de la OIT, Convenio de Diversidad Biológica, Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas).⁷⁹

Esta contradicción a la que hacemos referencia puede comprenderse, como explica Alejandro Medici (2011: 183), en virtud de que dentro del contexto de la globalización coexisten una pluralidad fuentes de órdenes normativos. Es decir, que se da una co-vigencia y co-presencia de formas de derecho de geometría variable y con distintos objetivos, racionalidades, velocidades y niveles de eficacia. Lo que significa que los sistemas universales y regionales de protección de los derechos humanos coexisten

⁷⁹ La reforma del artículo primero constitucional de 2011 reconoce que toda persona “goza” de los derechos y de los mecanismos de garantía reconocidos tanto por la Constitución así como por los Tratados Internacionales, abriendo el sistema jurídico mexicano de forma clara y contundente al derecho internacional de los derechos humanos. Asimismo en el mismo artículo primero constitucional se recoge la figura de la *interpretación conforme*, pues se señala que todas las normas relativas a derechos humanos, cualquiera que sea su rango jerárquico, deberán interpretarse a la luz de la propia Constitución y de los tratados internacionales. Esto implica la creación del llamado bloque de constitucionalidad (integrado no solamente por la Carta Magna, sino también por los tratados internacionales), a la luz del cual se debe interpretar el conjunto del ordenamiento jurídico mexicano. De modo que a la luz de esta reforma constitucional se hace obligación del Estado mexicano (en todos sus niveles de gobierno, sin excepción) el promover, respetar, proteger y garantizar los derechos humanos. De esta forma queda claro que todo derecho humano “reconocido” por la Constitución y los tratados internacionales genera obligaciones para las autoridades mexicanas, con independencia del nivel de gobierno que ocupen o de la modalidad administrativa bajo la que estén organizadas, y deberán cumplirse conforme a los principios de universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad de los derechos.

con otras formas de juridicidad, como la *nueva lex mercatoria* y el *nuevo derecho internacional público de la liberalización de los mercados globales*”.⁸⁰

Sin embargo, en los hechos no existe punto de comparación entre el poder de los corporativos transnacionales en relación a la capacidad de las personas de a pie –las *personas de la milpa*— para defender sus derechos, aunque reconocidos por el derecho internacional de los derechos humanos. Esta asimetría de derechos y subjetividades se hace patente al analizar la diferencia de efectividad y en la capacidad de influenciar u obligar a los estados las instituciones económico-financieras y comerciales internacionales. Como explica Tansey diferentes intereses han propulsado las diversas negociaciones respecto a las reglas en torno a la propiedad intelectual, las cuales han conducido a la creación de nuevas instituciones globales, como la Organización Mundial del Comercio (OMC), que surgió de la Ronda Uruguay de negociaciones comerciales, iniciadas en 1986 bajo el Acuerdo General de sobre Tarifas y Comercio (GATT), esto es, el sistema GATT /OMC, en relación a los avances y la efectividad en materia de protección internacional de los derechos humanos (Tansey y Rajotte, 2008: 30).

La diferencia fundamental entre la OMC y las organizaciones existentes de Naciones Unidas –agencias especializadas como la Organización Mundial de la Salud y la FAO, o la que se ocupa del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB), que administrativamente forma parte del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) – es que la OMC tiene un mecanismo vinculante de resolución de disputas respaldado con sanciones. Esto significa que los países que no pueden cumplir

⁸⁰ *Lex mercatoria*: prácticas de las corporaciones transnacionales, que establecen un derecho informal, consuetudinario a la vez que flexible para regir las relaciones con sus subcontratistas, con otras empresas transnacionales, e incluso entre sectores de su propio mercado intraempresario. Es una forma jurídica que adopta ese nombre por analogía el derecho construido en el pasaje de la edad media a la edad moderna por las prácticas comerciales de los mercaderes que trascendían la unidad económica de los feudos. La actual *lex mercatoria*, resulta funcional a los nuevos modelos de gestión y producción económica segmentados transnacionalmente y articulados en una red que trasciende las jurisdicciones estatales. Su objetivo es posibilitar una ingeniería jurídica financiera que maximice las ganancias y reduzca los costos transaccionales, sociales, ambientales y fiscales de la producción. De esta forma, la producción segmentaria se organiza teniendo en cuenta los costos de cada actividad, la posibilidad de externalización de los mismos, desplazando las actividades de acuerdo a esta lógica, y también la necesidad de flexibilidad e informalidad para las transacciones y eventuales litigios evitando el lento y oneroso ritualismo de las instancias jurisdiccionales de los estados nacionales. *Nuevo Derecho Internacional Público de la Liberalización de los Mercados Globales*: Constituye una herramienta jurídica internacional encaminada a brindar estabilidad y seguridad a la movilidad del capital, a través de instituciones y formas jurídicas (tratados internacionales multilaterales), que obliguen a los estados. Es decir, el uso de la forma jurídica y su capacidad de constreñir, para asegurar, consolidar y estabilizar la lógica de la globalización neoliberal (Medici, 2011: 183-184)

sus reglas se enfrentan a consecuencias reales, lo cual no es el caso en la mayoría de las otras agencias internacionales, excepto el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas (Tansey y Rajotte, 2008: 30).

Bajo esta lógica corporativa y mercantilista los ordenamientos jurídicos vigentes de los Estados nacionales se han venido subordinando a las directrices marcadas por la OMC (Organización Mundial de Comercio), a través del APDIC (Acuerdo sobre los Aspectos de los DPI relacionados con el Comercio), el UPOV (Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales) y el GATT (Acuerdo General de Tarifas y Comercio), los cuales exigen la configuración de sistema de leyes uniformes sobre patentes y derechos de propiedad intelectual, sin tomar en cuenta las diferencias éticas y culturales de los pueblos y comunidades tradicionales del Tercer Mundo y sus formas de relacionarse con la naturaleza. Cada estado signatario de estos acuerdos (como México), debe hacer su legislación interna compatible con los mismos. Estos mecanismos jurídicos tienen una gran fuerza operativa y acaban siendo cumplidos con mayor eficacia que las normas protectoras del medio ambiente y de Derechos Humanos. De este modo leyes, políticas públicas, programas gubernamentales y megaproyectos (públicos o privados) operan el despojo, escindiendo maíz, tierra, agua, biodiversidad, cultura comunitaria, trabajo y saber campesino acumulado –el territorio– con la consecuente destrucción de los vínculos socio-bio-culturales de los pueblos que viven *con* la naturaleza [en un territorio], a fin de facilitar la apropiación privada de todo aquello susceptible de generar ganancia, en un proceso actualizado de acumulación de capital.

Según explica Vercellone (Blondeau, *et. al.*, 2004: 67) existe una íntima vinculación entre el capitalismo cognitivo y la nueva división internacional del trabajo, ya que el proceso de globalización actual puede, en algunos de sus aspectos, interpretarse como la renovación de un vasto proceso de acumulación primitiva. Combina estrictamente los métodos tradicionales de la expropiación originaria y la tentativa de transformación en mercancías de la totalidad del mundo de la vida y del pensamiento. Se trata de una nueva dinámica de privatización, parasitaria, de lo común, que subsume del Norte al Sur de la economía mundo los saberes tradicionales como saberes nuevos de la economía del conocimiento, con independencia de que se trate de antiguos derechos colectivos sobre los espacios agrícolas o forestales o de los servicios colectivos del Estado del Bienestar” (Blondeau, *et. al.*, 2004: 67). Este proceso se viene realizando en México, no obstante la evidente importancia socio-bio-

cultural del maíz para los pueblos indios y campesinos mexicanos y su protección formal en el derecho internacional de los derechos humanos.

Es de este modo que mediante el uso del Derecho –en su versión positiva– el proceso de globalización neoliberal se viene imponiendo, incorporando a su lógica todos los ámbitos de la vida humana, en un proceso cada vez más amplio de homogenización, donde “lo ‘global’ no responde a un interés humano universal, si no que representa un interés y una cultura particular, que ha adquirido el rango global a través de su capacidad de dominio y control” (Shiva en Sánchez Rubio y Solórzano Alfaro, 2004: 27). Y es que como atinadamente explica Alejandro Medici (Medici, 2011: 198), se puede decir que la hegemonía del neoliberalismo y la fuerza estructural del capital, es capaz de activar diferencialmente porciones del dispositivo jurídico. Sólo así se entiende como pueden globalizarse los derechos que son retóricamente compatibles con la acumulación de capital a escala mundial y que suponen marcos de previsibilidad y seguridad jurídica para la libertad de inversión y el derecho de propiedad privada. Es decir, se globalizan los “derechos” que no suponen regulaciones jurídicas a los corporativos transnacionales y mucho menos transferencias de poder a grupos históricamente subalternizados –como comunidades tradicionales, pueblos indígenas y campesinos– que interfieran con el “orden natural” del mercado globalizado. Por tanto, es en virtud a la hegemonía del neoliberalismo y su capacidad de imponer, no sólo una lógica de actuación, sino también regulaciones jurídicas al interior de los estados nacionales, que se ven desactivados los Derechos Humanos de pueblos indígenas y campesinos así como su garantía de efectivización.

6.2. Apropiación crítica de la historia y el Derecho que nace del Pueblo.

La supervivencia de los pueblos indígenas y campesinos así como su identidad y sus formas de reproducción social han estado por largo tiempo amenazadas. En las últimas décadas en base a los ajustes estructurales se han venido creando y modificando leyes que territorializan un nuevo orden colonial en nuestro país, articulando toda una red de tramas sociales, políticas, económicas y jurídicas en torno a una lógica de dominación, explotación, exclusión y marginación de amplios sectores sociales, cuyas consecuencias son palpables en la acelerada transformación de dinámicas sociales,

culturales, políticas y estéticas, así como de lugares y representaciones simbólicas que son base y fundamento de formas de la convivencia y subsistencia (territorios campesino/indígenas). Estos ordenamientos jurídicos impuestos desde un horizonte de sentido neoliberal han venido construyendo hacia el interior de nuestro país un orden jurídico adverso, que no sólo no responde a las necesidades reales de los pueblos a las que van dirigidas, sino que constituyen un gran obstáculo para la efectivización de sus derechos y la posibilidad de una vida digna.

Sin embargo, en este contexto los saberes campesinos –los *saberes de subsistencia*– son y han sido fundamentales para la resistencia y la supervivencia de los pueblos. Estos saberes comunitarios, muchos de ellos ancestrales, constituyen la base para imaginar y pensar un mundo diferente en tanto camino para cambiar éste; se trata, como señaló el Obispo Raúl Vera en una plática con estudiantes y académicos de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, del “camino mismo como gestación de un escenario diferente”; o como lo expresa Don Pablo González Casanova, haciendo alusión a la experiencia indígena chiapaneca:

En la práctica combinan las experiencias de la historia –“el saber” de los pueblos- con la creación histórica, con la imaginación y la razón realizadas entre vericuetos imprevistos. Enriquecen de variadas maneras su pensamiento, sus conocimientos y sus “saberes”, y hacen de su movimiento uno de los más creadores del mundo alternativo. La creación está lejos de ser un acto meramente intelectual y moral. Requiere también de un admirable sentido de la resistencia y de una sorprendente fortaleza de ánimo frente a los recursos escasos con que se cuenta y a los asedios constantes que se sufren y enfrentan (González Casanova, 2009: 72).

Es sabido que el proceso de colonización, a través de la ya arcaica estrategia del despojo de la tierra, ocasionó la pérdida de variedades y formas nativas de diferentes cultivos, lo cual no fue resultado de un accidente o de una casualidad, sino el resultado de un proceso en el que la tierra y las semillas fueron transformadas en mercancías. En México, durante el siglo XVI, la muerte por el holocausto colonial significó la disminución de una población de 25 millones de indígenas a una de alrededor de un millón. No obstante con ese millón de personas, con esos pueblos supervivientes también sobrevivieron saberes, rebeliones y culturas, y dentro de éstos, cientos de variedades y formas de cultivos y formas de

consumirlos (Jardón, 2010: 67). Precisamente mediante el cuidado, preservación y transmisión de estos saberes, es que las culturas campesinas mexicanas existen hoy día; es también gracias a estos que han logrado y mantenido cierto grado de autonomía, que les ha permitido recordar y valorar el pasado, vivir el presente acorde a su identidad y cultura propia, e imaginar el futuro al margen y como contrapunto del pensamiento hegemónico.

Es importante decir también que estos saberes no son, ni han sido estáticos, ya que han estado expuestos a muchos intercambios culturales, y su pertinencia y actualidad también ha sido posible gracias a su puesta en peligro; y al constatar su vigencia e importancia actual para la permanencia de la forma de vida campesina y los valores que ésta encarna como praxis liberadora. De modo que el conflicto generado con el proceso de la colonización, mediante la imposición de una epistemología excluyente –colonialidad del saber–, el despojo de la tierra y la imposición de una forma de producción ajena y desastrosa para las comunidades indígenas no sólo puede plantearse en términos de una victimización pasiva, sino que también estos conflictos constituyen una experiencia histórica y cognoscitiva de liberación para los pueblos,⁸¹ es decir, un elemento decisivo para la conformación de los saberes de los pobres del campo, mayoritariamente indígenas.

Como afirma el historiador taxqueño Francisco Pineda (2015) –haciendo referencia al zapatismo revolucionario–, el proceso civilizatorio del maíz, sus códigos de la tierra, autoorganización y autodeterminación de hombres libres (*sin capataz y sin amo*, sin humillaciones ni miserias) es una experiencia histórica de la resistencia indígena y campesina al colonialismo y la dominación extranjera, y fueron vertientes fundamentales en la revolución del sur (1912-1914).

El conflicto nuclear de la revolución del sur, entre las haciendas y los pueblos, puede considerarse, también, como la confrontación violenta entre la economía del azúcar, con sus formas de sometimiento, y la economía del maíz con sus formas de autoorganización y libertad. En ese núcleo, son decisivos los saberes y emociones de

⁸¹ En la literatura latinoamericana existen obras que han mostrado magistralmente el conflicto por la tierra y a la experiencia histórica de liberación de los pueblos campesinos. Véanse las obras de Juan Rulfo, Manuel Scorza, Juan José Arreola, José María Arguedas, Ciro Alegría.

los campesinos revolucionarios. [...] Los saberes del zapatismo representan uno de los aspectos más negados por la historiografía dominante. “No tenían proyecto de nación”, dijo uno y, en seguida, muchos más recitaron a coro: “no tenían proyecto de nación y no sabían qué hacer”. Otro, más profundo, arguyó: “sólo eran maiceros y chileros”. La negación de los saberes zapatistas opera no con información sino con racismo y desprecio por la gente del campo, dos constituyentes de la colonialidad del poder actual (Pineda, 2015).

Y como dice Armando Bartra:

El desprecio racial a los pueblos originarios ha sido una constante de la derecha mexicana, tanto la criolla, como después la afrancesada y hoy la agringada. Desprecio que se complementa con la subestimación de las lenguas, culturas y alimentos vernáculos. Pero además de discriminatoria, la derecha es socialmente insensible y le tiene sin cuidado el hambre del pueblo, salvo cuando se alborota, de modo que ni por razones culturales ni sociales le preocupa mayormente la falta de maíz (Bartra, 2007).

Estas citas muestran las agudas contradicciones que reflejan las distorsiones estructurales arraigadas desde la conquista y colonización europea, sus prácticas biopolíticas de normalización y control de las poblaciones, así como los procesos de aculturación etnocida y ocultamiento de las memorias populares. De modo que cuando hablamos de los saberes [campesinos] de subsistencia se hace prácticamente inevitable confrontarlos a los saberes “científicos”, pues se trata de poner en juego y afirmar unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados para oponerlos al paradigma hegemónico del conocimiento que pretende ocultarlos, anularlos u omitirlos en nombre de el “conocimiento verdadero” o en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseen. De modo que la recuperación y revaloración de los saberes [campesinos] de subsistencia constituye una *insurrección de los saberes sometidos* (Foucault, 2006: 21-22). Esto se pone de manifiesto en el estudio realizado por más de 200 investigadores pertenecientes a 70 instituciones mexicanas, del cual se desprende que en la actualidad existen alrededor de sesenta razas de maíz; todas fruto de un milenario, amplio y generoso proceso de selección y compartimiento de material genético realizado –y que sigue realizándose– por campesinos mexicanos en el sistema milpa (Alvarez-Buylla y Piñeyro Nelson, 2013: 11). Proceso que

en términos “modernos” puede ser calificado como un paciente proceso biotecnológico a escala humana.⁸²

Atrás de los conflictos en torno a la repartición desigual de lo que aún se llama “riqueza”, hay una pugna despiadada entre dos tipos de saberes. Los primeros son empíricos, generalmente transmitidos oralmente, locales y concretos. Los segundos son formalizados o hasta matematizados, conservados por escrito, desterritorializados, desmaterializados, de pretensión universal, y abstractos. En la sociedad contemporánea, los primeros dan prestigio, hacen parecer inteligentes a los que los detienen y dan prestigio y poder. Los segundos han sido tildados de “arcaicos”, “despreciables”, “provincianos”. Los primeros se catalogan como “científicos” y los otros como retrógrados y obsoletos, o se catalogaban así antes de la crisis de 2008. Los primeros son saberes de subsistencia que permiten vivir a partir de lo que nos dan el suelo, el cielo y las aguas. Los segundos son saberes económicos que permiten obtener de otros, frecuentemente muy lejanos, de hecho, lo más lejanos posible, los elementos de nuestra subsistencia. Los primeros presuponen capacidades concretas, únicas, apropiadas a un lugar, una cultura, un clima: autonomía. Los segundos prosperan cuando el mundo parece haberse transformado en un desierto cultural, un espacio “sin fuegos ni lugares”, abstracto, falsamente universal, desarraigado de todo suelo, toda materia, toda carne. Los primeros saberes son los que se enseñan en las universidades –las “transgénicas” de los ricos, como dijo el Comandante Tacho– y los que abren al éxito profesional, político, científico y social que buscan las élites. El segundo tipo de saberes son los de la gente humilde que no ha roto del todo con su anclaje en una tradición local (Robert, 2009b: 59).

En este contexto epistémico-conflictivo se ve plasmada la estructura dominante y la institucionalización global de la dicotomía superior-inferior que implica la colonialidad del poder, del saber y del ser. Dicha

⁸² Al respecto dice Sarukhán, “el maíz es –probablemente– el ejemplo que ilustra de mejor manera el proceso de evolución bajo la domesticación y que sigue vigente, aunque en algunos casos de manera muy vulnerable, en el presente. En términos “modernos” un podría describir ese proceso de domesticación como una investigación meticulosamente monitoreada por las personas que atendían las zonas de cultivo, evaluando las diferentes características de las plantas de maíz, desde su capacidad de crecimiento y rendimiento en las condiciones ambientales de que se trataba, el tiempo de maduración de las mazorcas, hasta las características organolépticas de los granos, esto se complementa con una selección de las mazorcas que resultaban interesantes para los propósitos, entrecruzando sus materiales con los de otras regiones (sí, sí estaban haciendo biotecnología!), guardando semilla para futuras cruces, intercambiando parte de ellas con sus vecinos o con otros grupos étnicos en otras regiones, lo que resultaba en la distribución espacial de genotipos y la ampliación de variabilidad genética del “pool” global de genes de maíz en nuestro territorio” (Alvarez-Buylla y Piñeyro Nelson, 2013: 11)

colonialidad, explica la actual organización del mundo en su conjunto; producto de la complicidad existente entre la ciencia occidental moderna y el modelo de desarrollo dominante, entendido éste como la ideología de la superioridad del modelo civilizatorio occidental capitalista, basado en un paradigma científico-tecnológico ligado al colonialismo y la imposición violenta de una epistemología excluyente, que priva a los pueblos de culturas diferentes la oportunidad de definir sus propias formas de su vida social (Fornet-Betancourt, 2012).

Sin embargo, es preciso decir, que si bien la modernidad colonial ha sido en gran medida ocultadora y esclavizante para los pueblos indígenas de América, ha sido simultáneamente escenario de resistencias y conflictos; una serie continua de levantamientos y despertares, proyectos y propuestas contrahegemónicas fruto de la memoria y una praxis social liberadora generadora de conocimiento. Con esto no queremos afirmar que todo conocimiento humano es únicamente fruto de la lucha, la confrontación o el conflicto. Sí se trata, sin embargo, de traer a colación la formación de ciertos dominios de saber a partir de las relaciones de poder y relaciones políticas en México, producto precisamente de los procesos de colonización/despojo y las luchas de resistencia propositiva a los mismos. Así se explica la formación de conocimiento como reacción a ciertas situaciones y relaciones de fuerza y dominio, es decir el conocimiento como una relación estratégica en la que el sujeto está situado. En este sentido se puede hablar del carácter perspectívico del conocimiento porque hay batalla, porque el conocimiento es efecto de la batalla; y podemos afirmar que los saberes [campesinos] de subsistencia –como fundamento de un proceso civilizatorio– constituyen un verdadero *saber histórico de las luchas* (Foucault, 2006b: 30-31), generado en el seno de los pueblos y comunidades campesinas mexicanas, mediante una *recuperación crítica de la historia* (Fals Borda, 1985: 81) y de experiencias conflictivas.

Acertadamente advierte Orlando Fals Borda que “saber también es organizarse para la acción” (Fals Borda, 1985: 88), pues en verdad —como afirma el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt (2008) — “comunitariamente estamos pensando, ahí precisamente donde pensamos que no estamos pensando”;⁸³ en las luchas; en las relaciones; las reivindicaciones políticas y sociales; en la forma de intervenir en el mundo. Se trata de una praxis liberadora generadora de conocimientos y reconocimientos que sientan

⁸³ Clase en el Doctorado de Pensamiento Político. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. 5 de febrero de 2008.

las condiciones materiales e inmateriales para una vida digna de ser vivida. Esto es así, porque el ser humano no puede ser comprendido fuera de sus relaciones con el mundo, puesto que es un “ser-en-situación”, es también un ser de trabajo y de transformación del mundo; un ser de la “praxis”, de la acción y de la reflexión (Freire, 1975: 29).

Las luchas campesinas históricas y contemporáneas constituyen prácticas de saber, refinadas en el conflicto, en la confrontación y la resistencia, y en la defensa de la diversidad y la riqueza humana. Saberes y conocimientos generados en el centro de las dinámicas de explotación y dominio y desde las prácticas de autoorganización y creación constante de la autonomía en los hechos, como herramientas de futuras prácticas de libertad. De modo que la reivindicación de la milpa —la defensa de la producción campesina de maíz— y los saberes que ésta encarna, es una lucha contra el hambre y el éxodo, un combate por la soberanía alimentaria y por la soberanía laboral. Pero es también una batalla, aún más profunda y decisiva, por preservar la pluralidad cultural y la diversidad biológica, la riqueza de la experiencia humana de las que depende no sólo el futuro del México, sino también el futuro de la humanidad.

Es pues ante este panorama, que pueblos indígenas y campesinos —que ven afectados sus intereses y formas de reproducir la vida— cuestionan la relación saber-poder impuesta desde una concepción autoritaria de la ciencia moderna y la legitimidad del poder estatal como único productor válido de derecho; por lo que ven obligados a actuar al margen o abiertamente en contra de la ley, estableciendo amplios y diversos procesos de lucha encaminados a reivindicar espacios para abrir a debate la utilidad y el sentido de la aplicación de la ciencia y el derecho estatal subsumidos a la lógica neoliberal. Se apela a la constitución un modelo civilizatorio capaz de reconocer y comprender la complejidad de las relaciones sociales y del ser humano con su entorno, como un mundo natural próximo, fuente de sustento, cosmovisión y saber. De tal modo que el ejercicio de la autonomía en los hechos por parte de pueblos indios y campesinos, muestra como éstos afirman y demuestran desde su praxis cotidiana que

el fenómeno de lo jurídico no se limita al derecho positivo estatal vigente, sino que hay que comprender la existencia de una brecha entre las estructuras formales y reales en la sociedad mexicana, que implica la coexistencia de jurisdicciones que entran en conflicto en el ámbito nacional, a saber, entre un derecho que nace del Estado y otro *derecho que nace del pueblo* (De la Torre Rangel, [1986] 2006) –como pluralismo jurídico y epistemológico contrahegemónico–.

Esta disputa inscrita en nuestra realidad abigarrada revela la distancia entre las estructuras coloniales que se han impuesto a contrapelo de la condición cultural y las que se han mantenido vivas, contra todo y contra todos, como expresión de formas propias de pensamiento y comportamiento (Esteva y Marielle, 2003 :17 y 18). Es por esto que es importante resaltar el carácter dinámico del derecho indígena y su capacidad para dialogar –aunque conflictivamente– con el derecho estatal; rescatarlo de la visión errónea, prejuiciosa y negativa que lo define como un derecho arcaico (junto con su cultura). Y es que, es precisamente en este ámbito de resistencia e insubordinación que se entabla la defensa del maíz, encontrando de manera comunitaria y colectiva los caminos para protegerse y defenderse del despojo impune de las políticas neoliberales. En este contexto sembrar maíz, como explica Álvaro Salgado (2010), es un acto de protesta y de resistencia política activa; significa moverse en los márgenes del sistema capitalista y su lógica sacrificial, ejerciendo su autonomía en los hechos, como praxis y discurso disidente, que afirma otro lugar de enunciación diverso al de la modernidad capitalista y descubre el engaño implícito del *bluff biotecnológico* del capitalismo transnacional.

6.3. La Autonomía [en los hechos] como respuesta a la pluralidad.

Para aquellos que quieran comprender los procesos del mundo indígena y las culturas populares de Nuestra América, la obra de Guillermo Bonfil Batalla es crucial. Así que, siguiendo sus planteamientos, vertidos en *México Profundo*, podemos decir que, desde la invención de México existen dos proyectos civilizatorios en pugna. Según la terminología utilizada por Guillermo Bonfil Batalla ([1984] 2006) se trata de una disputa entre el México *imaginario* o *ficticio* y el *México Profundo*; el primero corresponde al México de las élites políticas e intelectuales, es decir los mexicanos que impulsan el proyecto dominante, buscando construir una nación en base a la civilización occidental capitalista y que han adquirido hegemonía entre los grupos dominantes de la sociedad mexicana; y el segundo corresponde al México de quienes se encuentran arraigados a las formas y modos de vida de estirpe mesoamericana,

que no comparten el proyecto occidental o lo asumen desde una perspectiva cultural diferente. Por su parte, Gustavo Esteva (1999: 61) señala que según la distinción hecha por el mismo Bonfil Batalla, esta contraposición entre mexicanos no se reduce al ámbito económico, ni de filiación ideológica, religiosa o partidaria, ni siquiera al modelo político-económico por adoptar, sino que, para entender y resolver estas contradicciones es necesario enmarcarlas en “el desafío que plantea la presencia de dos civilizaciones, de dos diferentes horizontes de inteligibilidad, en la misma sociedad”.

[...] de proyectos diferentes que descansan en formas distintas de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y el hombre; que postulan diferentes jerarquías de valores; que no tienen las mismas aspiraciones ni entienden de la misma manera lo que significa la realización plena del ser humano; son proyectos que expresan dos sentidos de trascendencia que son únicos y, por lo tanto, diferentes. Por todo ello, los proyectos de unificación cultural nunca han propuesto la unidad a partir de la creación de una nueva civilización que sea síntesis de las dos anteriores, sino a partir de la eliminación de una de las existentes (la mesoamericana, por supuesto) y la generalización de la otra (Bonfil Batalla, 2006: 102).

Las formas de negación de la realidad sociocultural mexicana contemporánea tienen varios motivos y razones, algunos estrictamente ideológicos como la creencia de las élites, políticas e intelectuales, de que todos los mexicanos nos encontramos inscritos en una misma matriz de corte occidental, contribuyendo a crear el prejuicio que niega la diversa matriz cultural y civilizatoria de la mayoría de los mexicanos; creencia apuntalada por la afirmación del mestizaje como condición fundamental del ser nacional. Sin duda alguna el mestizaje es una realidad palpable en México, pero este hecho no determina que todos los mexicanos piensen y se comporten de la misma manera o conforme a la misma matriz civilizatoria y tengan el mismo sistema mítico e ideológico. Otro motivo que, ha pesado aún más que el ideológico, es la configuración de este olvido o negación que separa a los mexicanos, es decir, que esta contraposición entre dos proyectos civilizatorios no es una vivencia sentida y común (Esteva, 1999: 61).

[...] el México profundo no ha existido como tal. Ocupado continuamente en una lucha de resistencia, generalmente dispersa y mal articulada, el *México profundo* ha carecido de un proyecto explícito que oponer al dominante. Por ello, entre otros factores, ha quedado siempre en posición subordinada. El debate público de un proyecto nacional ha estado siempre ocupado por las propuestas emanadas del *México ficticio*, que pueden ser distintas y opuestas entre sí, pero corresponden siempre a la visión dominante (Esteve, 1999: 61).

No obstante, esto se ha venido transformando en los últimos años en México, pues va tomando forma un proyecto del *México profundo*, como alternativa al dominante, fruto de la conciencia creciente de las mayorías sociales ante la urgencia de oponerse a la versión actual del proyecto dominante, excluyente, opresor, explotador y negador de la vida y la diversidad sociocultural de México. Y es que, si bien es cierto que el México profundo ha carecido de un proyecto explícito que oponer al dominante, ocupado continuamente en una lucha de resistencia, que ha impedido la realización plena del proyecto del México ficticio, poco a poco se han ido ampliando los consensos y enriqueciendo propuestas cada vez más articuladas, explícitamente opuestas al proyecto dominante y encaminadas a dar pie a otro proyecto de matriz popular y de socioculturalidad diversa. Es así que ante la nueva fase neoliberal de desarrollo del capitalismo, fomentada por el *México ficticio*, presenciamos el despertar del *México profundo*.

Este proceso de transición en México en particular, y en América Latina en general, está marcado por el ascenso de las luchas de los pueblos indios y campesinos al ámbito nacional, están surgiendo luchas nacionales de los grupos étnicos y sus modalidades de participación son variadas según los países, y sus contextos, pero su “rasgo común radica en la gradual nacionalización de los movimientos indígenas de Latinoamérica, considerando en ello un mayor vínculo con las fuerzas sociopolíticas del país, una incidencia más en los procesos globales y, además, la ampliación y enriquecimiento de sus metas socioculturales, políticas y económicas” (Díaz Polanco, 1991: 116). Este cambio cualitativo, representa para los pueblos indios un avance de vital y extraordinaria importancia, pues implica el rompimiento de ataduras ideológicas impuestas por el indigenismo, naturalmente interesado en aislar e invisibilizar las luchas y resistencias de las comunidades étnicas, imponiéndoles un cerco político y aislándolas de

los grandes procesos nacionales, reservándose el Estado, el papel de único interlocutor válido frente a los grupos étnicos.

Por su parte, los pueblos indios están descubriendo las ventajas de una relación estrecha –directa y sin intermediar los aparatos indigenistas– con las fuerzas de la sociedad civil. Respecto a su actitud política, las organizaciones indias se están liberando de los temores (inducidos por el integracionismo y el etnicismo) a vincularse con otras organizaciones no indias (partidos, movimientos, frentes y otras entidades) con las que hay comunión de propósitos en el ámbito nacional (Díaz Polanco, 1991: 117).

Éste avance radica en el reconocimiento del carácter efectivo de sujeto social que asumen los pueblos indios, superando la perspectiva imperante que postula como sujeto social privilegiado en los procesos sociopolíticos únicamente a la clase obrera, minimizando el papel de otros sectores como el campesinado y los sectores populares urbanos. Y es que, como afirma Díaz Polanco (1991: 116) “los procesos sociopolíticos recientes están enseñando contundentemente que los indígenas pueden actuar en la arena política no solo como individuos y miembros de una clase, si no como entes colectivos: como sujetos sociales; y que como tales, se constituyen en una fuerza política”. Como lo señala el Teniente Coronel Insurgente Moisés del EZLN: “pensamos y creemos que uniéndonos con los trabajadores del campo y la ciudad y organizándonos bajo una idea, de que el pueblo es quien manda y tomar de la mano todos los medios de producción ésa es la salida que nos queda, ante este capitalismo salvaje que hoy reina” (2007: 12). De modo que el análisis hecho por Bonfil Batalla, esto es, la clasificación de la sociedad mexicana en el *México ficticio* (o *imaginario*) y el *México profundo*, no excluye el análisis de clases convencional de corte marxista, sino que va más allá, lo desborda.

Si bien puede plantearse que el México imaginario está en general asociado a los intereses del capital y el México profundo en el de los trabajadores, no se definen por la oposición de intereses económicos sino por la determinación cultural, por la matriz civilizatoria en que se inscriben e inspiran esos dos grupos de mexicanos. Dentro de

ambos sectores se reproduce una estructura de clases. [...] en el seno del México imaginario los trabajadores militan contra su propia causa, al asumir como propio el proyecto occidental, en que sus intereses tienden a quedar continuamente subordinados a los del capital. En el seno del México profundo ocurriría lo contrario, por lo que el triunfo de su proyecto sería también el de los trabajadores. En este caso, sin embargo, por su procedencia cultural distinta, no conduciría al “paraíso obrero” que los socialistas ofrecieron en Occidente a los trabajadores y se convirtió en la Unión Soviética y los países del socialismo real, sino a una forma de sociedad diferente que podría retomar y reinterpretar diversos elementos del pensamiento socialista surgido en Europa pero le daría nuevas formas y contenidos (Esteva, 1999: 62).

Como explica Antonio Carlos Wolkmer (2006: 125), “el paradigma de corte económico que reduce todo análisis de los agentes sociales a relaciones de producción y a contradicciones de clase, ya no consigue captar la complejidad de los conflictos de la sociedad de masas y la pluralidad de nuevos espacios político-sociales”, por lo que resulta un error reducir las agrupaciones sociales que conforman las formaciones sociales contemporáneas a las clases sociales, ignorando otras disposiciones que, aunque firmemente enraizadas a las clases sociales, tienen su propia naturaleza y una dinámica particular. Tal es el caso de los pueblos indios mexicanos, que luchan por derechos históricos que corresponden a reivindicaciones socioculturales propias y legítimas, como configuraciones socioculturales contemporáneas. De modo que lo étnico, no debe concebirse como un fenómeno independiente o ajeno a la estructura de clases, ni las clases deben abordarse sin considerar la dimensión sociocultural, especialmente cuando tal dimensión da lugar a sólidos sistemas de identidad (Díaz Polanco, 1991: 146).

Así en el ámbito de la cuestión nacional y la democracia, situándonos en el contexto mexicano –como sociedad abigarrada o con una honda heterogeneidad sociocultural– nos encontramos a México como un país en donde las dimensiones socioculturales trascienden las líneas estrictas de las divisiones económicas entre clases sociales, en donde aparecen entrelazados dos géneros de desigualdades en el marco de la formación nacional: la socioeconómica y la sociocultural. Es decir que la cuestión nacional no se reduce a la desigualdad entre clases sociales, sino que involucra también desigualdades gestadas con la colonialidad –colonialismo interno– entre sectores de la población que han mantenido, lenguas,

costumbres, tradiciones, formas de reproducción y organización social propias: una identidad propia. Son precisamente estas identidades, que mediante la recuperación de experiencias compartidas como sujetos colectivos, crean procesos de ruptura que permiten que estas colectividades se tornen sujetos de su propia historia como subjetividades liberadas. “La lucha para afirmar su identidad implica contraponerse a todas las formas de alienación que tienden a transformar al ser humano de sujeto en objeto” (Wolkmer, 2006: 121)

Es por esto que la lucha de los pueblos indios mexicanos, no solamente va encaminada a la satisfacción de necesidades materiales de subsistencia, sino que paralelamente se busca asegurar una adecuada integración de la sociedad nacional y la transformación de las relaciones de explotación y exclusión imperantes en el país. Como bien dice Héctor Díaz Polanco, “el punto es que si bien la justicia implica la redistribución, ésta carece totalmente de significado si no se encara la opresión que, a su vez, involucra redefinir o ‘redistribuir’ el poder” (Díaz Polanco, 2007: 202), lo que conlleva la necesidad imperante de construir una democracia nacional, un proyecto de nación que implique dos géneros de transformaciones a) las dirigidas a las relaciones socioeconómicas y; b) las que debían enfocarse en la dimensión sociocultural; la justicia hoy en día precisa de dos dimensiones: redistribución y reconocimiento (Díaz Polanco, 2007: 203). Por lo anterior resulta urgente crear un proyecto de democracia nacional que resuelva ambas desigualdades, un proyecto democrático en el que se creen condiciones para que los diversos grupos socioculturales establezcan relaciones de igualdad –en la diferencia– en un marco de respeto mutuo. Proceso de ruptura que permitirá a los diversos grupos socioculturales se tornen sujetos de su propia historia, en su lucha para afirmar su identidad contraponiéndose a todas las formas de alienación que tienden a transformar al ser humano de sujeto en objeto.

Siguiendo a Héctor Díaz Polanco (1991: 152) entendemos por autonomía un régimen especial que configura un gobierno propio –autogobierno– para ciertas comunidades integrantes, las cuales escogen sus autoridades entre la gente de la misma comunidad, ejercen competencias legalmente atribuidas y tienen facultades para legislar acerca de su vida interna y para la administración de sus asuntos. Además es importante hacer hincapié en que es importante hablar de autonomías en plural, ya que

los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá, en tanto ésta será el sujeto social que, con su acción, a fin de cuentas la convertirá en la realidad histórica y le dará vida cotidiana; y, de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional en que cobrara existencia institucional y práctica, por cuanto la profundidad de las conquistas, las facultades asignadas y, en suma, el grado de autogobierno reconocido, en su despliegue concreto dependerán en gran medida de la orientación política y el sistema democrático vigentes (Díaz Polanco, 1991: 152).

De modo que entendemos las autonomías indígenas como procesos sujetos a avances y retrocesos y envueltos en la responsabilidad por una praxis cotidiana. Se trata de algo a ser conquistado, manifestándose en la constitución de nuevas formas de acción, organización y conciencia (Wolkmer, 2006: 121), por ello, cada sistema autonómico debe ser evaluado en términos de aquellas condiciones históricas de las que resulta, y a las que, al mismo tiempo quiere dar respuestas, pues la construcción de la autonomía se da en la lucha y resistencia de los movimientos sociales, se da en los hechos.

Sin embargo, como bien precisa Francisco López Bárcenas, la autonomía de ninguna manera puede quedar condicionada a la naturaleza histórica de la colectividad que ejercerá la autonomía ni al carácter sociopolítico del régimen estatal es la forma en que se garantizará este derecho, ya que se trata de reconocer la personalidad jurídica de los pueblos indígenas y la consecuente capacidad para ejercer determinadas facultades, lo cual obliga a modificar el pacto social y político –la Constitución– en que se funda la organización de los Estados modernos; esto es que los principios globales que rigen la vida de la nación se adecuen para dejar espacios a los derechos de las comunidades integrantes, en este caso los pueblos indígenas. Esto quiere decir que las autonomías no pueden ser reconocidas en cualquier ley, sino que debe quedar plasmadas en la ley fundante del Estado: su Constitución Política.

Para que esto se concrete existen dos posibilidades de derecho. La primera se producirá cuando, admitida la autodeterminación por el poder constituyente originario se procediera a la consulta plebiscitaria sobre la misma, aceptándose popularmente la permanencia del Estado. La segunda sería consecuencia de la refundación del Estado,

en el que la constitución resultante fuera aceptada tanto por los ciudadanos como por los pueblos interesados (López Barcenás, 2015: 49)

El régimen de autonomía se establece dentro del marco de los estados nacionales, esto es, la autonomía no debe ser entendida como independencia y la búsqueda de la constitución de nuevos estados, sino como un sistema por medio del cual los grupos socioculturales ejercen su derecho a la autodeterminación. Cabe señalar que esta forma de ejercicio de la autodeterminación y de mantener y desarrollar sus propias formas de vida sociocultural [su modo] en el marco de las respectivas estructuras nacionales, va aparejado de la transformación de las relaciones de explotación y opresión de las que son objeto, esto precisamente a través del ejercicio y construcción de su autodeterminación como pueblos. Se puede decir en términos sintéticos que los pueblos indios mexicanos no están interesados en la separación, sino que su interés está en garantizar el ejercicio de sus derechos como colectividades diferenciadas, dentro del ámbito del Estado.

De este modo, la democracia nacional y la autonomía aparecen íntimamente entrelazadas. El régimen de autonomía se manifiesta destinado a crear las condiciones particulares (en especial el autogobierno) que hacen la realización plena de los derechos (lingüísticos, económicos, sociales, etc.) de las etnias, y a anular las relaciones de opresión y discriminación, resanando o solventando los rezagos acumulados en el disfrute de prerrogativas socioculturales. En pocas palabras, los imperativos de la democracia nacional hacen insoslayable el sistema autonómico. Así, en el desideratum democrático los grupos étnicos encuentran fundamento para la demanda de autonomía (Díaz Polanco, 1991: 147).

Entonces, la construcción de la autonomía de los pueblos indios va de la mano de su aporte a la construcción de una sociedad más democrática, en la cual los pueblos indios puedan ejercer sus derechos como grupos socioculturales diversos, mediante el ejercicio de la autodeterminación; al tiempo que proponen la transformación las relaciones de explotación y opresión de las que son objeto, no sólo ellos, sino la mayoría de los mexicanos, incluso planteándose el hecho de que la autonomía real

de los pueblos indios –esa que se ha forjado en su caminar y a contrapelo de las políticas neoliberales– está en peligro si no se llega una verdadera transformación de la lógica bajo la cual se rige el mundo moderno, como lo señaló el Sub Comandante Insurgente Marcos a su paso por la comunidad de Cañada Honda, en el estado de Aguascalientes, durante los trabajos de *La Otra Campaña*:

No es posible construir la autonomía de los pueblos indios más allá de donde se ha llegado si no se transforma radicalmente el sistema. No sólo no es posible, tiene el tiempo medido. Si dejamos que las cosas sigan allá arriba como están vamos a ser destruidos todos, individualmente o como grupo, mientras nos mantengamos separados (Sub Marcos, 2006)⁸⁴

Por tanto es indispensable un régimen de autonomía para los pueblos indios, más allá y dada la insuficiencia del simple reconocimiento de los derechos individuales, pues aun siendo éstos derechos esenciales para la persona humana –fruto de luchas y conquistas sociales– éstos no coinciden ni reflejan toda la gran gama de necesidades vitales de los pueblos indios, sobre todo en lo que respecta a sus derechos como entes colectivos. De manera que como enseña el jurista granadino Nicolás López Calera (2000: 106), los derechos colectivos presuponen la existencia de los llamados sujetos colectivos de derecho (naciones, pueblos, comunidades, universidades, familias, partidos políticos, minorías etc.); todos aquellos “grupos de individuos, donde los fines e intereses en juego son ya algo más que los de cada individuo y donde una voluntad individual no vale por sí sola”.

La titularidad de estos derechos no se encuentra individualizada, ya que estos derechos se ejercen en forma colectiva porque se trata de bienes, necesidades, fines o intereses colectivos, que, como dice Carlos Marés, “no son fruto de una relación jurídica precisa, sino apenas de una garantía genérica que debe ser cumplida y que, en su cumplimiento, acaba por condicionar el ejercicio de los derechos individuales tradicionales” (en De la Torre Rangel, 2002: 79). Los derechos colectivos no están distanciados de ninguna manera de los derechos individuales; al sujeto colectivo de derecho lo constituyen personas humanas concretas, titulares de derechos individuales, que tienen un interés común, una necesidad o una identidad cultural propia. Por lo que resulta ilógico contraponer los

⁸⁴ Palabras del Sub Comandante Insurgente Marcos en reunión con adherentes a la Sexta Declaración a la Selva Lacandona en la comunidad de Cañada Honda, Aguascalientes, 17 de marzo de 2006.

derechos colectivos con los derechos individuales; ya que la justificación de los derechos colectivos es la persona humana concreta. “Por consiguiente cuando se habla de derechos colectivos al final se está hablando de los individuos” (López Calera, 2000: 107), y la negación de estos trae graves consecuencias para la persona humana en lo individual, ya que existe:

un sentido de la vida colectiva, de vivencias comunes, de proyectos comunes en determinados grupos, cuya negación es no solo la negación de una realidad objetiva valiosa, la realidad de un grupo concreto, sino también la negación de derechos individuales fundamentales. Hay condiciones necesarias, fundamentales y *sine qua non* para la existencia y el desarrollo de una comunidad humana, cuya negación puede ser entendida como la muerte, el asesinato no ya del propio ente colectivo, sino de los mismos individuos [...] hay comunidades, grupos que reclaman derechos análogos a los derechos individuales fundamentales, como el derecho a la sobrevivencia, a la propiedad, a los recursos naturales de su propio suelo, a la libertad o a la autodeterminación, a expresarse en una lengua propia, etc. Esa experiencia histórica y política muestra que hay intereses colectivos que pueden valorarse como fundamentales para la dignidad y la identidad de los individuos que integran un grupo social (López Calera, 2000: 113).

El reconocimiento de la pluralidad de la conformación nacional, implica forzosamente el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios, es decir el reconocimiento de las comunidades étnicas integrantes y que como tales les corresponden un conjunto de derechos colectivos que deben cobrar vida en el marco del Estado. Esto significa que “los principios globales que rigen la vida de la nación se adecuen para dejar espacio a los derechos de las comunidades integrantes. Por tanto, no puede establecerse un régimen de autonomía si los intereses y la visión de la mayoría –ya sea en consideración de su número, ya de su poder político– se imponen como una limitación que asfixia la pluralidad, especialmente al equipararse tales intereses y perspectiva con los estatales,” y peor aún si éstos son confundidos o equiparados de los intereses y perspectivas del gran capital (Díaz Polanco, 1991: 155); que es exactamente lo que está sucediendo actualmente en México. De modo que en nuestras abigarradas sociedades latinoamericanas es fundamental comprender y reconocer este sentido

de la vida colectiva, en virtud de que la supervivencia, la dignidad, la identidad y pleno desarrollo de las personas humanas concretas, dependen muchas veces del reconocimiento y ejercicio de estos derechos colectivos ejercidos por el grupo social, la comunidad o la sociedad a la que se pertenece; “entre el ser humano y la sociedad existe una complementariedad dialéctica” (De la Torre Rangel, 2005: 82).

No obstante, en la realidad el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el Estado manifiesta respeto o “indiferencia” frente a la diversidad, o incluso mientras “exalta” los valores indígenas (Díaz Polanco, 2007: 161), revelando la cada vez más grande brecha entre las estructuras formales y las estructuras reales de la sociedad mexicana. En este orden de cosas el régimen dominante debe recurrir a la fuerza y la simulación para mantenerse, en abierta contradicción con las formas habituales de comportamiento de la mayoría de los mexicanos, lo cual se denuncia por los grupos dominantes, como la ausencia de un “estado de derecho”, o la falta de una “cultura de la legalidad” (Esteva y Marielle, 2003: 27). Esto es así en virtud de que las personas y grupos sociales “insertos” dentro de un sistema formal vigente, en los hechos se ven excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema, mismo que deja de ser legítimo para estos grupos, al cobrar conciencia de que no han participado en el acuerdo originario del sistema. Pero no sólo porque no han participado en el acuerdo originario, sino porque viven insertos dentro de un sistema político, social y económico que no permite vivir, ni desarrollarse como personas plenas con una identidad cultural propia. Sucede, como explica Díaz Polanco (2007: 157) que “el sistema ataca con todas sus fuerzas las bases comunitarias de las identidades, al tiempo que promueve todo género de “identificaciones” (como las ha denominado Bauman) que son una especie de “identidades” individualizadas, sin sustento colectivo”.

[...] impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter “pluricultural” de la sociedad, y por otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios. Es lo que puede llamarse la estrategia del *indigenismo etnófago*. Esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad. La idea era que ningún reconocimiento afectara el orden político (poder) o el modelo económico (neoliberal) que ‘imponía’ la globalización como una necesidad (Díaz Polanco, 2007: 162)

Por lo anterior, como explica Jesús Antonio de la Torre Rangel (1998: 45), “la demanda de los pueblos indios de plena autonomía en los marcos nacionales, requiere, para posibilitarse, de la superación de la juridicidad de la modernidad de nuestros propios Estados; dicho de otro modo, es menester un marco de derecho objetivo que rompa con la lógica del Derecho moderno”, propia del *México Ficticio*, que se funda en una visión individualista, positivista y formalista y por lo tanto simplificadora y mutiladora de la realidad sociocultural mexicana, adaptada como instrumento de un sistema político y social que sobrevalora al individuo –egoísta y descontextualizado–, y cuyo contenido favorece al desarrollo del capitalismo, con todas sus consecuencias alienantes.

En este sentido, De la Torre Rangel (2011: 60), utilizando una categoría del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, “la legalidad de la injusticia”, hace visible y denuncia este conflicto jurídico que surge cuando la *justicia conservadora de la legalidad vigente* no es sino “la habilidad de dar al poderoso lo arrebatado al débil bajo apariencia legal”; lo que revela descarnadamente la injusticia de fondo de todo el aparato jurídico. Este criterio de justicia –como relación recíproca entre los seres humanos de darse lo suyo– deja de ser histórica y cae en una “justicia conservadora” o de “derechos adquiridos” mediante el ordenamiento legal vigente. Esto significa, como explica el jurista aguascalentense, que el criterio de lo justo sólo tiene como objetivo el resguardo de aquello que se ha adquirido conforme al derecho positivo. Se acepta como ya no revisable la distribución de derechos económicos políticos y sociales –distribución de la riqueza y el poder– en un momento histórico determinado; así los derechos –subjetivos– “no son expresión de los suyo de cada quien en todos, sino de un derecho positivo de causalidad compleja en la que se entretajan para producirlo cuestiones económicas, políticas, históricas e ideológicas” (De la Torre Rangel, 2006: 29-30). De este modo el fenómeno de lo jurídico queda atrapado en la ideología dominante y en la totalidad del modo de producción imperante, cancelando la horizontalidad democrática en nombre del encumbramiento de una clase tecnocrática cuya ficción ideológica –encarnada en las llamadas “reformas estructurales”– es el derecho de gobernar a contrapelo del pueblo soberano para imponer una decisión soberana de minorías privilegiadas (Sánchez Prado, 2015); esto es la contradicción entre el “constituyente popular” y el “constituyente oligárquico”.

La concepción positivista del Derecho, reduce éste a la ley, y por tanto a la voluntad del legislador, como único productor válido de Derecho. Esta forzosa colocación del Derecho a la sombra del Estado provoca una simplificación y reducción del universo jurídico. Reducción y simplificación que en nuestro país se vio cristalizada en la entronización de una tradición cultural y jurídica monista, liberal-individualista y autoritario-positivista, cuyo efecto es, no la universalización del Derecho, sino la entronización del propio universo jurídico –de matriz moderna/colonial– como expulsión radical de cualquier otras manifestaciones jurídicas; lo que se traduce en la imposición de un derecho individualista y patrimonialista– canon liberal de producción normativa–, cuyo contenido favorece el desarrollo del capitalismo, con todas sus consecuencias alienantes.

La reproducción de necesidades se define como respuesta al desarrollo de un capitalismo dependiente, asociado y excluyente, estrechamente vinculado con una tradición cultural monista, liberal-individualista y autoritario-positivista. Si es así, se comprende más fácilmente que, en tal sociedad, los intentos de las fuerzas productivas no son la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, sino pura y simplemente la valorización de los patrones de acumulación de capital [...] la implementación de las necesidades humanas fundamentales, afirmadas a través de derechos y reivindicadas por esos agentes históricos, se constituye en factor posible que transforma las condiciones deshumanizadoras de una sociedad de tipo capitalista (Wolkmer, 2006: 119).

Así pues, el inicio de la superación de la juridicidad de la modernidad, está en considerar desigual a los desiguales, considerar esta desigualdad como algo real existente, no para consagrarla, sino el inicio consciente para superarla, pues “en las sociedades actuales la desigualdad que padecen las etnias se expresa como un asimetría negativa. La autonomía vendría, no a instituir una simetría ficticia o una igualdad meramente formal, sino a poner en operación un conjunto de nuevas relaciones para configurar una asimetría positiva que precisamente por sus efectos compensadores, establece los requisitos para el logro de la igualdad” (Díaz Polanco, 1991: 156).

Las luchas reivindicatorias de los indios anteponen para defensa de sus derechos su ser distinto, su ser otro, frente al dominador y su juridicidad. El apelar a un derecho ancestral y aun derecho que rompa con la lógica de la juridicidad de la modernidad, no es por considerar esos derechos con un valor intrínseco inmanente, sino solo en cuanto representan un inicio de distinción a favor de ellos como otro [...] el derecho perderá así su generalidad, su abstracción y su impersonalidad. El rostro del otro como clase alienada que provoca a la justicia, romperá la generalidad al manifestarse como distinto, desplazará la abstracción por la justicia concreta que reclama y superará la impersonalidad porque su manifestación es revelación del hombre con toda su dignidad personal que le otorga ser precisamente el otro (De la Torre Rangel, 1998: 47).

De lo anterior se desprende que el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indios implica el reconocimiento del pluralismo jurídico, que “nace de un rompimiento epistemológico, que implica una filosofía del conocimiento desde otros fundamentos”. Se comienza por negar que el Estado sea, a través de su normatividad y complejidad institucional, el centro único del poder político y la fuente de origen y exclusiva de la producción del Derecho; para así radicar la juridicidad en otra parte, precisamente en aquellos grupos que reclaman la vigencia real de sus derechos, como nuevos sujetos sociales. Ese es “el lugar donde nace la juridicidad alternativa, como pluralismo jurídico” (De la Torre Rangel, 1998: 72). Esta ruptura epistemológica da cuenta de que el Estado no es el único productor y aplicador del Derecho, sino que pueblos indios, en su caminar y desenvolverse, como nuevos sujetos sociales producen y aplican Derecho ante el reduccionismo jurídico de la modernidad.

La forzosa colocación del derecho a la sombra del Estado –ente unitario criatura monocrática esencialmente llamada al control de la pluralidad social y a la contracción de la pluralidad en unidad– provoca una simplificación del universo jurídico. Hoy se impone la recuperación de toda la complejidad de la experiencia jurídica, de todos los estratos de lo jurídico. No nos podemos rendir a la superficie plana de la validez a la cual el formalismo legalístico moderno nos ha vinculado y condenado, y se debe recuperar el estrato hasta ahora subterráneo de la efectividad. La consecuencia será la

recuperación de un sustancial pluralismo jurídico, será el descubrimiento de una riqueza perdida o por lo menos olvidada (Grossi, 2004: 69-70).

Y es que lleva razón Norberto Bobbio –en la misma línea de Paolo Grossi– cuando afirma que el modelo de Estado democrático basado en la soberanía popular, que fue ideado al imagen y semejanza de la soberanía del príncipe, fue el modelo de una sociedad monista; en cambio la sociedad real que subyace en los gobiernos democráticos es pluralista (Norberto Bobbio citado por Díaz Polanco, 2007: 88). Por esto, ante la crisis de hegemonía del modelo jurídico tradicional, monista, estatal e individualista –del Leviatán etnófago (Díaz Polanco, 1991)–, resulta necesario un nuevo criterio de racionalidad que permita explicar la complejidad de la realidad cultural y social latinoamericana, mediante la creación de un nuevo paradigma societario de producción normativa; un pluralismo jurídico como gradual y progresiva respuesta al modelo jurídico tradicional, para su transformación en paradigma alternativo, fundamentado en propuestas jurídico-políticas basadas en las condiciones y prácticas cotidianas, procesadas en instituidas por nuevos agentes históricos, o históricamente subalternizados (Wolkmer, 2006: 307).

En las estructuras del capitalismo periférico en general y en particular en América Latina, el fenómeno de lo jurídico no puede reducirse a las instituciones y los órganos representativos del monopolio estatal. Es necesario el reconocimiento de otras fuentes informales de producción jurídica, generadas en el seno de la propia sociedad, por ella y hacia ella. En particular, hablando de pueblos indígenas y campesinos, el derecho y las instituciones creadas en el proceso de construcción de la autonomía, pues ante la insuficiencia de las fuentes formales clásicas del modelo jurídico estatal, los nuevos movimientos sociales se hacen portadores privilegiados del nuevo pluralismo político y jurídico, que nace de las luchas y de las reivindicaciones alrededor de las carencias, aspiraciones y necesidades humanas fundamentales (Wolkmer, 2006: 307-308).

A pesar de la imposición de un orden social y de un sistema jurídico –como lo es el Derecho capitalista moderno del Leviatán etnófago– existe una juridicidad alternativa basada en un concepto histórico de justicia; se trata de un *Derecho que nace del pueblo* (De la Torre Rangel, [1984] 2006) a partir de sus vivencias y necesidades comunitarias, que no es infalible, pero que ha mostrado su flexibilidad y coherencia, además de su capacidad para coexistir con el sistema normativo que emana del Estado. Es a

través de este *Derecho que nace del pueblo*, de esta juridicidad alternativa, que distintos grupos sociales –como los pueblos indios de México– apelan a una juridicidad que cuestiona y pone en crisis las bases de un orden social basado en la explotación y el despojo, utilizando normas y principios jurídicos diferentes a la lógica jurídica e ideológica del derecho moderno. Como hemos dicho, esta producción jurídica no nace del Estado, sino que se trata de un derecho “donde es la misma sociedad civil quien espontáneamente, desde abajo, desde los pliegues mismos de la experiencia cotidiana, establece y forja relaciones e instituciones jurídicas y donde los mismos sujetos privados constituyen la primera fuente de producción” (Grossi, 2004: 22-23)

Es importante precisar, que la lucha de los pueblos indios por la autonomía y el pluralismo jurídico no implica un rechazo total de la legalidad. Se trata de una lucha jurídico-política que no rechaza de manera absoluta la juridicidad vigente, ni tampoco la acepta acríticamente, sino que busca entenderla dentro de la estructura y en el momento coyuntural, y procurar darle un sentido que les beneficie (De la Torre, [1984] 2006: 22), así la lucha por la autonomía constituye la reapropiación del poder normativo, pues “los pobres organizados en movimientos sociales, como nuevos sujetos históricos, no sólo hacen uso del Derecho objetivo que establece el Estado para defensa de sus derechos y para organizarse. También crean sus propias normas, elaboran su Derecho objetivo. Esto constituye reapropiarse del poder normativo; significa quitarle al Estado el monopolio de la creación del Derecho” (De la Torre, [1984] 2006: 74).

Es así que entendemos la lucha de los pueblos indios por la autonomía, como “el proceso madre para la conformación de un nuevo pacto federal, y como la estrategia de los pueblos indios en la conformación de una nueva nación democrática y pluralista” (David Fernández en De la Torre Rangel, 1998: 68), como el proyecto del *México Profundo*, mediante el cual se manifiesta, se hace visible y reivindica su lugar a través de su lucha de resistencia en el proceso de construcción y reconocimiento de la autonomía y el pluralismo jurídico. Proceso que, como ya señalamos anterioridad, no implica independencia ni la conformación de nuevos estados nacionales, sino la firme pretensión de los pueblos indios en desarrollar sus propias formas de vida sociocultural, dentro del marco de las propias

estructuras nacionales, como vía y al tiempo que transforman las relaciones de explotación y opresión imperantes.

A través de sus luchas históricas, los pueblos indios mexicanos han venido construyendo su autonomía por la vía de los hechos, a la vez que buscan el reconocimiento de esa autonomía en el orden constitucional, lo que implica como señala Francisco López Bárcenas (2015: 52), “una refundación del Estado para que se les incluya en él y puedan existir [jurídicamente] y vivir autónomamente”. Su pretensión es que las facultades autonómicas estén constitucionalmente establecidas, requisito fundamental, ya que la Constitución es la ley sustantiva en la que se define el carácter, la organización así como los poderes constituidos y el funcionamiento del Estado en su conjunto. Esto hace que a través del reconocimiento de la autonomía, los entes autónomos adquieran rango constitucional, lo que hace posible que la autonomía se convierta en una entidad territorial –jurisdiccional, política y administrativa– del Estado mismo, y además en parte integrante –junto con el propio Estado central– un sistema vertical de poderes. Es por esto que una reforma constitucional hecha desde “arriba” no basta ni da alcance a las pretensiones de autonomía planteadas por los pueblos indios, pues “en rigor, la garantía de los derechos autonómicos alcanzados no deriva de su formalización jurídica, sino más bien la forma jurídica y el grado real de las conquistas resultan de la efectividad de la fuerza política que encarnan las colectividades demandantes” (Díaz Polanco, 1991: 231), por lo que es fundamental la participación de las colectividades y los grupos interesados, pues en ausencia de su participación en las reformas y transformaciones jurídicas la autonomía quedaría como una mera concesión y no como conquista y reconocimiento de derechos. Por sí mismo el esquema de autonomía en términos formales no cambia nada, él debe ser la expresión de transformaciones fundamentales en la sociedad (Díaz Polanco, 1991: 321).

[...] para que el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, expresada en autonomía pueda ser una realidad, se requiere de un nuevo pacto social entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas, como parte de su población, con el fin de reconocer nuevos sujetos y nuevos derechos. Esto porque no pueden existir derechos sin titulares de ellos, pero tampoco existen titulares sin derechos. De ahí que no sea posible sostener que para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sea suficiente aplicar de manera efectiva a los pueblos indígenas la legislación que se

ha creado para los individuos, pues en principio en ella no se reconoce a estos como sujetos de derecho, como tampoco se hace referencia a los derechos colectivos. En pocas palabras, los titulares de los derechos y los derechos tutelados son de diversa naturaleza por lo que aun cuando se aplicaran correctamente no podrán alcanzar los fines de estos últimos (López Bárcenas, 2015: 52).

No obstante, si bien es cierto que se busca la constitución de un nuevo pacto político y social, los pueblos indios no limitan su actuar a esta reivindicación, sino que en la práctica vienen ejerciendo la autonomía por la vía de los hechos. Se trata de una práctica jurídico-política que muestra como diversos pueblos indígenas y campesinos en México afirman y demuestran desde su praxis cotidiana que el fenómeno de lo jurídico no se limita al derecho positivo estatal vigente, sino que es necesario hacer visible la brecha –cada vez más grande– entre las estructuras formales y las estructuras reales en la sociedad mexicana, así como la coexistencia de juridicidades que entran en conflicto en el ámbito nacional, entre un derecho que nace del Estado y otro *derecho que nace del pueblo* —como pluralismo jurídico y epistemológico contrahegemónico—. Esta disputa inscrita en nuestra realidad abigarrada revela la distancia entre las estructuras coloniales que se han impuesto a contrapelo de nuestra condición cultural y las estructuras de las diversas culturas vernáculas que se despliegan a lo largo y ancho del territorio nacional.

Este conflicto jurídico tiene sus bases en una contienda histórica, producto del orden colonial que aún subsiste, pero que a pesar del despojo y la desigualdad [histórica] imperante, el descontento, la creatividad y la acción popular ha sido capaz de crear prácticas colectivas, para la reapropiación de sus contextos y sus mundos de vida. Es por esto que es importante resaltar el carácter dinámico del derecho indígena y su capacidad para dialogar –aunque conflictivamente– con el derecho estatal y procesos sociales hacia dentro de los pueblos. Es fundamental rescatar el derecho indígena de la visión errónea, prejuiciosa y negativa que lo define como un derecho arcaico (junto con su cultura) y violatorio de derechos humanos. En este sentido, también la reflexión en torno a la territorialidad y las autonomías indígenas en México debe hacerse desde realidades concretas en las cuales se manifiestan ciertas prácticas autonómicas y de dominio territorial, conservadas a pesar, y aun en contra del Estado-nación,

o algunas otras veces sustentadas en un derecho avalado por el Estado. Aquí es donde se hacen visibles los espacios de conflicto, intersección e interpenetración de órdenes normativos y la posibilidad o imposibilidad de diálogo intercultural.

Por esto afirmamos que es necesario el pleno reconocimiento de la(s) autonomía(s) de los pueblos indios, lo que implica forzosamente también el reconocimiento del pluralismo jurídico y el dominio territorial. Así se comienza por negar que el Estado sea, a través de su normatividad y complejidad institucional, el centro único del poder político y la fuente de origen exclusiva de la creación del Derecho, ya que es precisamente en aquellos grupos que reclaman la vigencia real de sus derechos (culturales, políticos y territoriales), como sujetos sociales diversos, que está el lugar donde nace la juridicidad alternativa, como pluralismo jurídico (De la Torre Rangel, 2006).

En sus procesos de reconstitución los pueblos crean y recuperan instrumentos jurídicos propios, además de utilizar normas jurídicas estatales e internacionales para poder defender su territorio frente a las estrategias de despojo empresariales y gubernamentales. Esto implica un complejo juego de tensiones, síntesis, solapamientos y negociaciones entre los sistemas normativos indígenas, desde una lógica consuetudinaria, y los sistemas normativos estatales, desde una lógica positiva y escriturística (Martínez de Bringas, 2007: 662). De este modo es que “la tradición” puede cuestionarse y modificarse, al considerarse –no como algo estático, inamovible y tiránico– como un fenómeno histórico de larga duración; un proceso, que vive sólo si es capaz de cambiar y dialogar. Como explica Esteva (2003: 50) “los ámbitos de comunidad no son estáticos. [...] Una de sus mejores tradiciones es la de cambiar la tradición de manera tradicional. Por eso han podido resistir hasta en las condiciones más adversas, dando continuidad histórica y cultural a su existencia”. Toda tradición es un proceso, vive sólo si es capaz de cambiar, en diálogo con otras cosmovisiones y tradiciones históricas; y los pueblos indígenas nos muestran como la tradición se cambia tradicionalmente en diálogo con el derecho estatal y la cultura dominante.⁸⁵

⁸⁵ En este sentido es importante “analizar las praxis y narraciones de las mujeres indígenas y sus demandas respecto a sus derechos humanos, que ejemplifican exigencia y cambios al interior de su propia tradición y cosmovisión. Esta práctica intercultural es una necesidad desde la perspectiva *inter* como *intra* cultural. Los derechos humanos pueden ser el puente de conexión entre las diferentes culturas, y al mismo tiempo el instrumento para resolver los conflictos intraculturales entre tradición y modernidad, siempre y cuando se escuchen recíprocamente los pluriversos culturales” (Cubells, 2011: 106).

Entonces, la articulación de modernidad y tradición por la que pugnan los pueblos indios implica redefinir el Estado, o como dice Rivera Cusicanqui (2008: 6), “transitar de un Estado colonizado/colonizante a un estado intercultural”. En otras palabras, se trata de redefinir la cosa pública –la *res pública*– que marca la condición moderna de las sociedades latinoamericanas, a partir de la comprensión y reconocimiento de su versión comunal, esto es, la socibialidad, vigente y reconstruida, de los pueblos indígenas, sus formas de autogobierno y gestión comunal de recursos (Rivera Cusicanqui, 2008: 6-7). Por ello el objeto de discusión no es sólo que se reconozcan derechos territoriales a los pueblos indígenas, sino que se abra un debate intercultural/normativo sobre qué entiende cada pueblo por derechos territoriales, y cómo dialoga desde el antagonismo con el derecho estatal. Es decir, ubicar cuál es el *locus* jurídico del que se parte: si este es originario o derivado; si negociamos desde un *corpus* jurídico propio y constitutivo, o arrastrado y derivado de otro; si se considera los sistemas normativos indígenas como constituyentes, originarios y autónomos, o no (Martínez de Bringas, 2007: 652).

Sin embargo, un verdadero diálogo intercultural sólo es posible si superamos la noción colonial de la autonomía, entendida como parte del reconocimiento que un Estado colonizado/colonizante concede a los pueblos indios, y dar el gran paso y analizar la autonomía como un producto cultural propio de un contexto determinado, que genera una práctica y un discurso emancipador contra-hegemónico (Cubells, 2011: 100). Y es que persistir en la consideración de la autonomía y los sistemas normativos indígenas como una concesión estatal y por tanto derivados del Estado, naturaliza la relación de sujeción y coerción que ejerce la violencia simbólica, al instituirse una relación de dominación anclada en categorías jurídicas y de conocimiento coloniales, que definen los conceptos de autonomía y territorio indígena a partir de una consideración occidental y positiva, produciéndose un reconocimiento meramente formal, pero no material ni de contenidos desde el imaginarios y las prácticas indígenas y sus dinámicas internas, esto es, una inclusión excluyente en vez de un verdadero reconocimiento constituyente. Como bien dice Medici (2012: 103) la subjetividad jurídica del derecho moderno/colonial se constituyó a partir de la no correspondencia entre su abstracción y generalidad plasmada en la igualdad jurídica formal de todos los sujetos y la realidad social de desigualdad fáctica económica, social y cultural.

[...] si desde la mirada eurocéntrica esto significó la superación por parte de la modernidad jurídica emancipatoria de las desigualdades institucionalizadas propias de las situaciones premodernas estamentales, en la mirada y el discurso enunciados desde la diferencia colonial se trató de un acto de ocultamiento de la desigualdad fáctica y de la persistencia de patrones de colonialidad en las relaciones sociales que forzaron la homogeneización subjetiva. En el constitucionalismo poscolonial latinoamericano esa elusión/alusión de la igualdad jurídica formal impidió que la constitución cumpliera una de sus funciones, que es expresar el conflicto social en general, y en especial el planteado por la diferencia colonial “*la ocultación jurídica de la diferencia impide que esa diferencia (y, por tanto, que ese conflicto) pase al orden jurídico*” (Medici, 2012:103).

De modo que, lleva razón Díaz Polanco cuando dice que la única alternativa al viejo indigenismo –con su carga de evolucionismo, culturalismo y funcionalismo– y al nuevo multiculturalismo –henchido de valores y principios liberales–, “es el autonomismo que reconoce en el Otro la potencia del vivir *bien* en el mundo” (Díaz Polanco, 2007: 183). A final de cuentas el proceso de globalización neoliberal o liberalismo reelaborado, si se prefiere, construye una estrategia de “‘inclusión’ de la diferencia (la faceta ‘magnánima’ del imperio) compatible con el capitalismo globalizado que busca ocultar la etnofagia y, al mismo tiempo, posibilitarla mediante un aparato conceptual que da fundamentación al Estado neutral y ‘procedimental’” (Díaz Polanco, 2006: 188); en otras palabras, el liberalismo fomenta inclusiones abstractas, pero sobre la base trágica y recelosa de exclusiones concretas, y se ocupa de la diversidad en tanto que diferencia *cultural*, mientras repudia o deja de lado las diferencias *económicas* y *sociopolíticas* que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto del liberalismo que está en su base (Díaz Polanco, 2006: 173).

Frente a este discurso de la alteridad despolitizado y cómodo que promueve el neoliberalismo, Rivera Cusicanqui (2010: 71) afirma –con suma lucidez– que en realidad, muy lejos de las inclusiones abstractas del *multiculturalismo light* o de *aparador*, la apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia; un proyecto con vocación hegemónica, que busca traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el Estado, lo que

supone la capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen y semejanza [de sociedad abigarrada] y, de armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas para todos; como un espacio de mediación pensado y vivido desde una sintaxis propia.

De este modo cobra sentido la defensa del maíz ligada a la defensa de la identidad y la autonomía, ya que constituye la resistencia a un sistema económico y político basado en la etnofagia, el despojo y la creación de necesidades artificiales. Entonces la defensa del sagrado maíz frente a la invasión transgénica, está atada a la lucha por la autonomía de y desde las comunidades locales y se apoya en una concepción indígena y campesina de la vida –como forma de vida–, que demuestra la vigencia de otra manera de concebir sus sociedades, basadas en sus culturas materiales y arraigos profundos; su propia definición de la buena vida. Todo lo cual busca traducirse en las esferas de la política y el Estado, como un espacio de mediación intercultural pensado y vivido desde una multiplicidad de sintaxis propias –imagen y semejanza de lo que somos como sociedad nacional–. Así, la autodeterminación indígena se expresa como la aptitud de enunciar la propia palabra y la capacidad jurídica de decidir el tipo de desarrollo que se quiere para sus comunidades, en base a su propia definición de buena vida, la integralidad de su cultura y su cosmovisión, como lo dice Gustavo Esteva:

Si hablamos de necesidad sólo cuando no podemos tener acceso a lo que nos hace falta, podemos crear condiciones para vivir sin necesidades. Nada necesito, si tengo cuanto me hace falta para vivir en términos de mi propia definición de buena vida, al realizar las actividades útiles en que se expresa. Tal como no necesito aire –estoy respirando– es posible no necesitar todo lo demás. Es lo que ahora estamos llamando autonomía. Y es algo enteramente viable, aunque no siempre fácil (Esteva, 2003: 53)

La defensa de la autonomía implica la defensa del maíz, de un modo de vida, de una forma de ser y concebir el mundo, si entendemos la autonomía como la base para crear las condiciones particulares, que hacen posible la realización plena de los derechos (lingüísticos, económicos, sociales, culturales, etc.) de los pueblos indios, anulando las relaciones de opresión/discriminación, y resanando o solventando los rezagos acumulados en el disfrute de prerrogativas socioculturales. En esta misma línea

planteamos la defensa del maíz y la cultura que éste sustenta, como elemento indispensable para la realización de una autonomía plena. Esta definición de autonomía, se basa en la concepción convivencial de los pueblos indios y comunidades campesinas, en las que, como ya dijimos, el maíz no solo constituye la principal fuente alimenticia, sino que también encarna el fundamento de su cultura.

Ante este escenario, los pueblos comenzaron a organizar su autonomía en los hechos y comenzó un periodo de resistencia activa en muchos rincones del país, que sigue vigente y fuerte. En una situación así, los rechazos planteados por los pueblos, la moratoria, son acciones de facto y no graciosas peticiones a un gobierno ciego y sordo a las demandas reales, legítimas, de una población de más de 20 millones de personas. Obviamente, lo privilegiado desde entonces fue la acción real, acompañada de reflexión continúa en todos los rincones indígenas. Es muy sintomático que las reuniones mencionadas –y otras muchas que ni es posible anotar pues son tantas– ocurrieron, y siguen ocurriendo en comunidades alejadas, o en comunidades con un caro proyecto de resistencia, autogobierno y mandato claro de la asamblea (*el maíz no es una cosa*, 2012: 83)

El reconocimiento de la autonomía es entender que existen “modos de subsistencia reales fundados en percepciones compartidas de la buena vida y concebir los escudos políticos y legales capaces de protegerlos de las fluctuaciones cataclísmicas de la economía global” (Robert, 1999: 80). El cultivo del maíz –sus códigos de la tierra, autoorganización y autodeterminación– permite la construcción de la autonomía, en base a las necesidades reales y la propia definición de la buena vida, evitando las “necesidades” que crea artificialmente la sociedad económica. La reconstitución del derecho a la libre determinación expresado como autonomía en el marco del Estado mexicano implicaría según Aldo González (2004) en que “son nuestras comunidades las que tienen el derecho a decidir el tipo de desarrollo –si es que podemos llamarlo de esa manera– que nuestras comunidades quieran realizar y que no necesariamente tienen que ser las empresas transnacionales o las iniciativas gubernamentales las que nos digan qué recursos necesitan de nuestras comunidades”.

Como ya hemos visto, históricamente el cultivo del maíz ha operado como eje de la autoorganización en la comunidad campesina de Mesoamérica además de ser el soporte de uno de los más vastos

procesos civilizatorios de la humanidad. Desde ese punto de vista, es posible considerar que la *diversidad* —tanto en la producción como en el aprovechamiento del maíz— y la *autoorganización*, constituyen el sustento para la *autodeterminación* de la común-unidad (comunidad) campesina; la economía del maíz es el soporte de la vida y, a la vez, la base material de su libertad (Pineda, 2015); base material que incluye semillas-saberes y tierra-territorio. Lleva razón Armando Bartra (1999) cuando afirma que la histórica lucha campesino-indígena que encierra el apotegma libertario *Tierra y Libertad*, constituye un reclamo por autonomía y la base material —tierra-semillas— para que ésta pueda realizarse. De modo que la tierra no sólo es concebida como medio de trabajo, sino también como hábitat y territorio histórico, como medio ambiente, como paisaje, para su gestión económica y autogobierno.

Como dice Aldo González, “durante mucho tiempo nuestras comunidades sembraron el maíz como una tradición, como una costumbre y no se vio, no se problematizó, o no se politizó el que sembráramos maíz. Hoy sembrar maíz es un asunto político, y sobre todo sembrar nuestras semillas”, ya que, como ya hemos visto en la actualidad los saberes campesinos —semillas— son objeto de apropiación apropiación privada. Así pues, la reflexión y la praxis en torno la reivindicación por *tierra y libertad* —*autonomía y territorio*— enarbolada por los pueblos indios y campesinos busca poner límites a la voracidad del mercado capitalista, por esto es una lucha eminentemente política, si recordamos que, como dice Porto Gonçalves (Ceceña y Sader, 2002: 240), los límites son la esencia de la política. Se trata de librarse de las fauces de quienes pretenden hacer de los alimentos una mercancía y arma de dominación, para revalorar prácticas y saberes propios, que cuestionan la propiedad privada incondicional y absoluta que busca imponer el capitalismo en todos los ámbitos y resquicios de la vida, y así crear las condiciones materiales y espirituales donde es posible *una vida digna de ser vivida*, acorde a sus culturas materiales.

Esto se hace posible en un proceso de autoafirmación, autoconciencia y reivindicación de la identidad campesina e indígena, vivida en la autonomía y la auto-organización. Estos procesos político-sociales, en sus territorios llevan a cabo la construcción de la autonomía en los hechos como derecho madre —derecho que hace posible que nazcan los demás de derechos de los pueblos indígenas—, y desde ahí,

hacen un cuestionamiento profundo de nuestra socialidad excluyente (colonial) y las condiciones de violencia estructural en las que se sustenta, apostando por relacionalidades fundadas en el reconocimiento y la reciprocidad. Es por lo anterior, que es importante recordar que la autonomía que se construye desde pueblos indígenas y campesinos, no debe ser reducida a arreglos administrativos o a una simple y llana distribución legal de competencias. Las autonomías en los hechos deben comprenderse como procesos de concientización, de afirmación de identidades étnicas y de resistencia anticapitalista a partir de una vieja tradición de autogobierno de los indígenas, de justicia propia y de formas de organización colectiva (López y Rivas, 2014); y es que como dice Bartra (2013) “lo que viene son las autonomías y los fueros ordinarios, que es lo que se está haciendo abajo y que no es el gran proyecto nacional”.

Es importante hablar de estos procesos –no en términos idílicos y esencialistas–, de estos lugares *otros*, donde se construye la autonomía en los hechos, mediante la territorialización de prácticas descolonizadoras, como propuesta y acción cotidiana.

6.4. La defensa del territorio como práctica descolonizadora.

Íntimamente ligada a la construcción de la autonomía, la defensa del territorio cobra especial importancia en estos comienzos de nuevo milenio, ya que constituye una lucha en la que los pueblos indios y campesinos se juegan la vida, ante la destrucción desatada por el capitalismo neoliberal en su *guerra contra la subsistencia*. Consideramos que es mediante la defensa del territorio que pueblos indios y campesinos mexicanos se oponen radicalmente a la destrucción de sus formas de vida vernácula, sus sentidos locales de buena vida, en la re-apropiación de sus contextos y la regeneración de sus mundos de vida. Las luchas por la tierra mutadas en la defensa del territorio constituyen luchas sumamente actuales, aunque configuradas a lo largo de nuestro devenir histórico; desde los inicios de la colonización europea hasta el actual dominio de la tecnocracia neoliberal.

Los pueblos indios y campesinos, a pesar de las múltiples estrategias de aculturación etnocida y las tentativas de despojo, siguen produciendo su subsistencia a través de sus capacidades vernáculas, recreando una cultura material histórica que preserva “un modo de ser y de vivir que se define por la capacidad autónoma de definir la propia vida y allegarse los medios para vivirla” (Esteva, 2003: 48). Se

trata de experiencias de afirmación y construcción de nuevos territorios, en los que se reinventan los modos de hacer colectivo; territorios que conjugan de otra manera las formas comunitarias y la organización política autónoma en prácticas descolonizadoras y contra hegemónicas; territorios en resistencia que son a la vez espacios en los que va naciendo lo nuevo, haciendo uso de la capacidad cultural de creatividad y postulación de alternativas ante lo existente, en un plano de inmanencia humana, esto es, un “contexto en el que lo que se prima es la producción continua de diferencias, distinciones y disyunciones creativas y positivas con respecto al mundo que, desde planos trascendentales nos quieren imponer como si fueran la única verdad posible y la única racionalidad real” (Herrera Flores, 2005: 44-45).

No es una cuestión teórica y por lo tanto sólo se puede “mostrar”. Se conoce y se practica, o no se entiende. Resistir hoy es proteger la vida y construir vida en territorios controlados colectivamente [...] Lo que diferencia esos territorios es que allí existen los modos de vida heterogéneos sobre los cuales es posible crear algo distinto a lo hegemónico (Zibechi, 2013).

Como hemos visto, la territorialidad indígena constituye un espacio culturalmente construido, en el cual se inscribe su identidad colectiva como pueblos. Es así que desde la visión de los indígenas, el territorio constituye el espacio natural de vida, concebido éste, como una unidad ecológica fundamental donde se desarrolla la vida en sus múltiples expresiones y formas; es convivencia, saberes, cultura, identidad, tradiciones y derechos. En este lugar esencial se desarrolla su vida como pueblos, su reproducción permanente como sociedades diferenciadas en lo social, económico, político y cultural de generación en generación (Viteri, 2004); “la relación con la tierra y con todo ser viviente es fundamental para las sociedades indígenas y en la mayoría de los casos tiene una base espiritual de espacio sagrado” (López Bárcenas, 2004: 233).

[...] los indígenas también tienen sus propias ideas de territorio. Es el caso de los *ñuuí savi*, más conocidos como mixtecos. Recordar que los denominados mixtecos en realidad somos *ñuuí savi* es importante por la relación existente entre el *ñuuí* y el *ñuhu*.

Está aceptado de manera general, tanto por los estudiosos de la cultura mixteca como por los mixtecos mismos, que con el primer vocablo se denomina al pueblo en sentido étnico. Lo mismo sucede con el *ñuhu*, vocablo que se usa para referirse a la tierra, pero tierra con vida y relaciones humanas, pues cuando no existe vida humana en ella se la denomina *yucu*, cerro o monte, que también puede tener vida, pero no relaciones humanas, lo que puede llevar también a usarlo para denominar lo salvaje, por oposición a lo civilizado, lo humano [...] El *ñuuí* tiene sentido por el *ñuhu*, pero éste a su vez condiciona la existencia del primero López Bárcenas, 2004: 233).

Así se entiende perfectamente que las nociones indígenas del territorio implican relaciones humanas, es decir, el territorio como tierra humanizada.

No obstante, a la concepción de territorialidad indígena se le opone la centralidad colonial/moderna con la que se impone el concepto de propiedad occidental. Así por un lado tenemos la territorialidad indígena que encierra una dimensión trans-propietaria, y por otro, la propiedad privada, en su concepción lockeana. Según Martínez de Bringas (2007: 651), el derecho de propiedad occidental se fundamenta en dos ideas claves que lo sustentan.

Por un lado, la libertad de acceso a la propiedad; por otro lado, la individualización del trabajo en la tierra en que arraiga esta institución jurídica. Estas dos ideas marco coloran el sentido y contenido de la propiedad, por lo que, cualquier interposición en la libre proyección de sus fundamentos, incurre en vulneración de este derecho. A su vez, los basamentos de esta institución jurídica permiten desgranar analítica y prácticamente una serie de efectos, como son: la divisibilidad de la tierra; la alienabilidad; la circulación mercantil y la seguridad crediticia (Martínez de Bringas, 2007: 651).

En esta concepción, la propiedad se nos presenta como absoluta, exclusiva y perpetua (o permanente), mientras que la concepción de territorialidad indígena tiene otros atributos. Como bien señala Martínez de Bringas (2007: 660) “el carácter hermético, positivo y totalizante que denotan términos como ‘absoluto y exclusivos’, resultan poco útiles para dar medida de la perspectiva y dimensión de los derechos territoriales indígenas”. En cuanto al término “permanente”, el iusfilósofo vasco nos dice que éste debe ser entendido desde una perspectiva histórica y socio-cultural, para poder trascender la

consideración temporal de los derechos como son comprendidos por el Derecho occidental; y por lo tanto, no vinculados a la duración de la vida humana o del portador del derecho en cuestión. Entonces es aquí donde la territorialidad indígena muestra su doble aspecto, como propiedad individual y colectiva (comunitaria); así como su doble dimensión, trans-temporal (más allá de la temporalidad de la vida humana) y trans-espacial (más allá de la geografía occidental). “De esta manera, la territorialidad indígena tiene una dimensión trans-generacional (generaciones pasadas, presentes y futuras); trans-fronteriza, más allá de los estrechos marcos con los que se entienden los derechos de la ciudadanía en el ámbito del Estado-nación delimitado por fronteras; y trans-personal, implicando la dimensión pública del Derecho en la manera de fundamentar titularidades y ofertar garantías. En definitiva, deriva las consecuencias de la territorialidad indígena a partir del hemistiquio inescindible de pueblo-territorio” (Martínez de Bringas, 2007: 661); el etnoterritorio del que nos habla Alicia Barabas (2003: 23) esto es, el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo cultural reconoce como propio, donde se encuentra no sólo su habitación, sustento y reproducción como grupo, sino también la oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo.

Tierra, terreno, terruño y territorio (banamil, osil, y la secuencia lum, jteklum, lumaltik de los tzotziles y tzeltales) y lo que contienen no se venden ni se compran ni se confiscan porque son de los muchos que le deben su existencia colectiva, histórica, cultural, un bien colectivo transgeneracional, la garantía de la existencia futura de quienes los marcaron y los siguen marcando de su sello *per secula seculorum*. Juntos son una herencia cósmica, un llamado histórico, una memoria activa (Aubry, 2007).

Entonces, como explica Martínez de Bringas (2007: 661-662), el reconocimiento de la territorialidad indígena implica que los pueblos indios puedan ejercer plenamente toda forma y modalidad de control, propiedad, uso y usufructo que define la relación socio-económica del binomio pueblo-hábitat. Es decir que la territorialidad implica reconocer y garantizar la regulación de toda forma de control territorial indígena, abarcando en dicho control jurisdiccional la totalidad del hábitat: superficie, subsuelo, aguas, los recursos forestales y recursos genéticos, lo cual es imposible sin el reconocimiento de su

autodeterminación como pueblos, en su versión de autonomía que permitan un ejercicio real de la territorialidad y de la jurisdicción. La autonomía, en cuanto derecho político público, incluye: control político y jurisdiccional de la territorialidad; autonomía de uso y explotación; control social y espiritual del territorio y sus recursos; libertad interna para una distribución de derechos intra-territorial; control económico del territorio; seguridad jurídica en el territorio.

De lo anterior se desprende que la concepción indígena del territorio está íntimamente ligada al ejercicio de derechos colectivos, ya que el espacio rural –tierra y territorio– es consustancial para la reproducción de su existencia como individuos y pueblos, no solo en el ámbito económico –subsistencia–, sino también para la organización socio-espacial como pueblos. Es por esto que la tierra-territorio constituye un eje central de sus demandas; y es objeto de una añeja disputa socio-espacial reflejada en distintos escenarios de resistencia indígena en México, mediante los cuales se reivindica la espacialización del derecho de autodeterminación a través de la autonomía territorial históricamente negada por el Estado, la exclusiva visión económica del territorio, y el rechazo a la perspectiva socio-bio-cultural de territorio indígena (Martínez de Bringas, 2007: 662-663).

Los pueblos indios reivindican su derecho a ser reconocidos como sujetos políticos y epistemológicos diversos, es decir como pueblos con su propia historia, religión, cultura, educación y lengua (elementos intrínsecos al ser de los pueblos), arraigados a un territorio en el que han mantenido su propio sistema de vida, que se traduce en sus estructuras políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales que los hace sujetos de reconocimiento y respeto por parte de los Estados-nación, aunque en la realidad prácticamente han negado sus existencia.

Si bien las reformas constitucionales en materia indígena de 2001, pueden considerarse un avance jurídico-formal en materia de derechos de los pueblos indígenas en México, en verdad sus alcances son

muy limitados, y con férreos candados en lo concerniente a los derechos políticos y territoriales.⁸⁶ No obstante, a pesar del rechazo generalizado a la reforma, la misma puede y es en los hechos es utilizada por los pueblos indígenas en sus procesos de lucha en ámbito jurídico. Esto supone –desde los procesos indígenas– asumir un postura y práctica de *positivismo de combate* o *uso alternativo del Derecho*, que supone superar el rechazo de la juridicidad vigente (derecho estatal), así como tampoco aceptarla acríticamente, sino entenderla estructural y coyunturalmente para usarla en beneficio de los pueblos buscando hacer efectivos derechos reconocidos constitucionalmente (De la Torre Rangel, 2006).

Lo cual no obsta, realizar su crítica, buscando llegar a escenarios más amplios de reconocimiento y –principalmente– de efectivización de derechos. Consideramos las reformas al artículo 2º (2001) de la Constitución constituyen un reconocimiento condicionado y a regañadientes de los derechos de los pueblos indios, y en la realidad expresan un *multiculturalismo light* y despolitizado, que teatraliza la condición “originaria” mediante el reconocimiento sesgado de la autodeterminación indígena; le niega coetaneidad a las diversos proyectos indios, encasillándolos en estereotipos indigenistas y del “buen salvaje” guardián de la naturaleza, neutralizando “sus visiones propias de futuro, sus prácticas organizativas y sus definiciones de política y buen gobierno”; los despoja se su condición de sujetos políticos/epistemológicos y desarma la etnicidad como estrategia política (Rivera Cusicanqui, 2008: 59; 2010: 56).

El multiculturalismo oficial [...] ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las elites adoptan una estrategia de travestismo y

⁸⁶ Se considera que aunque se establece formalmente el reconocimiento y garantía de los pueblos y comunidades a la libre determinación y autonomía, está de tal modo normado que se trata de una contrarreforma, en donde lo que se ofrece a los pueblos es “indigenismo” por autonomía, tutela por capacidad de decisión y programas sociales y asistencia, en lugar de libre determinación, en contravención de los Acuerdos de San Andrés: 1) A las comunidades se les designa como “entidades de interés público”, en lugar de reconocerlas como “entidades de derecho público”, quedando así limitadas en sus acciones y haciéndoles más difícil la reconstrucción de los pueblos; 2) La sustitución de las nociones de *tierra* y *territorios* por el de “los lugares que habitan y ocupan”, *desterritorializa* a pueblos y comunidades y les quita su base material de vida y desarrollo; 3) Se considera que la libre determinación y autonomía queda subordinada a las decisiones y leyes unilaterales de los congresos locales (caciquismos y poderes locales), de cada entidad federativa, por la remisión de la reforma constitucional, a su reglamentación por leyes estatales; 4) Se limita el derecho de las comunidades asociarse; Se limita la posibilidad de que los pueblos indígenas adquieran sus propios medios de comunicación. *Cfr.* Jesús Antonio de la Torre Rangel, “Los Acuerdos de San Andrés: el derecho de decir el derecho”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, n° 30, México, 2006.

articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una “inclusión condicionada”, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad (Rivera Cusicanqui, 2010: 60).

El histórico reclamo autonomista indígena en México nunca ha sido por políticas asistencialistas, indianistas o indigenistas, ni programas sociales que en la realidad se traducen en limosnas gubernamentales. Las reivindicaciones y prácticas políticas indígenas van encaminadas al cumplimiento a cabalidad de los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en, esto es, el reconocimiento pleno de la autodeterminación de los pueblos indígenas en su versión de autonomía y el control del territorio que ésta implica. Se aspira a defender, la tierra, el maíz, el agua, los bosques, la biodiversidad y la vida –el territorio–, y reclamar los derechos a la autonomía de sus comunidades al tiempo que se organiza en éstas el poder de decisión. Para los pueblos los programas asistencialistas e indigenistas, no sólo han demostrado su incapacidad frente al reto de reducir la pobreza y acabar con el hambre, sino que han sido utilizados como herramienta contrainsurgente y para el control político clientelar de la población. Se trata de una estrategia para aniquilar a los sujetos nacidos y arraigados en la resistencia territorial, desorganizando, diluyendo, cooptando y aniquilando por la fuerza (todo junto, no una u otra acción) a través de la combinación de fuerza bruta (militar y policial) con políticas sociales para “combatir la pobreza” (Zibechi, 2013).

La razón de Estado neoliberal a través de sus políticas gubernamentales y las reformas estructurales dirigidas al agro mexicano llevan implícita una doble descalificación: por un lado persiste el ninguneo neocolonial respecto a los frutos logrados por diversos procesos político-sociales campesinos e indígenas que vienen construyendo desde hace años la autonomía por la vía de los hechos; y por el otro reproduce el desprecio por las formas de vida vernáculas y la milenaria agricultura campesina/indígena, que tiene su base en la comunidad y los valores y saberes que ésta encarna. La apuesta del capitalismo mediante la imposición de las reformas estructurales en el mundo rural –*guerra contra subsistencia*– es desmantelar –desvalorizar– las estructuras productivas del agro, allí donde hombres y mujeres indígenas crean el tejido vivo y el mundo comunitario ritual ligado a sus saberes de subsistencia y cultura material, como expresión plena de su modernidad y su ser diverso. Por esto lleva razón Rivera

Cusicanqui (2010: 40 y 62) cuando afirma que “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora”.

Para una mirada atenta, las estructuras productivas del agro dan cuenta de la coetaneidad y modernidad de los pueblos indios, que en su praxis cotidiana, recuperan sus *saberes de subsistencia* ligados a la lucha por el territorio y la autonomía, como condiciones necesarias para la existencia/resistencia de la forma de vida campesina e indígena. Como explica Rivera Cusicanqui, el ser indio, retomar la conducción del destino propio, equivale a reproducir la biodiversidad a través del manejo milenario del paisaje, del desarrollo de las tecnologías apropiadas a las peculiaridades del ecosistema, y las formas simbólicas y rituales manifiestas en lugares sagrados, procesiones, peregrinaciones y santuarios. Entonces, la descolonización implica reconstruir formas de ser, formas de vivir, es decir, reconstruir y vivir la identidad entendida en un sentido mucho más profundo que una simple forma de vestir, o una forma de bailar. Ser indio es una epistemología, una forma de concebir y relacionarse con el mundo. De modo que frente a la modernidad excluyente y explotadora se alza la lucha por *la modernidad india*, una ciudadanía indígena y campesina, que se ve obligada a construirse por fuera y en contra del Estado, ante la el ninguneo y la ausencia de reconocimiento pleno, y las históricas estrategias de aniquilación (Rivera Cusicanqui, 2008: 41-45).

Como ya hemos explicado, los pueblos han optado por construir la autonomía por la vía de los hechos y luchan por construir formas de vida alejada del poder estatal y de todos los partidos políticos; sólo así, el ejercicio de su derecho a la autonomía representa la posibilidad de superar el sometimiento político y económico, de tal manera que puedan participar de la vida política, económica y social del país sin perder su especificidad sociocultural. Consideramos que el ejercicio –en los hechos– de las autonomías ligadas a la territorialización de este derecho, es expresión de la modernidad de estos proyectos, cristalizada en diversas experiencias de autodeterminación económica, política y religiosa, mediante las cuales se retoma la historicidad propia y se practica la descolonización de los imaginarios y las formas de representación. De modo tal, que la apuesta india por la modernidad, cuestiona el reconocimiento estatal condicionado y sesgado de los derechos culturales y territoriales, y pugna por

tener acceso a los derechos y servicios del Estado moderno pero desde su propia perspectiva de desarrollo. Entendido así, el reconocimiento de la autodeterminación indígena y el control del territorio, no constituyen una mejora económica en los términos de la idea colonial de “desarrollo”, sino que implica una restauración –social y epistémica– para emprender el desarrollo desde la autonomía.

Y es que llevan razón Rodolfo Stavenhagen cuando afirma que no ha sido fácil lograr que el discurso de los derechos humanos –tan orientado hacia las libertades individuales fundamentales– incorpore el concepto de derechos colectivos. Esto es así porque como él mismo explica, para los pueblos indígenas, el reconocimiento de sus derechos colectivos tiene diversas vertientes: territoriales, jurídicas, culturales, sociales, económicas y políticas. Es sabido que los pueblos indios han sido víctimas de seculares despojos de sus territorios ancestrales y tradicionales, por lo que la recuperación y la protección de sus tierras y de su hábitat constituyen la condición *sine qua non* de su supervivencia como colectividades identificables. Esto es, constituyen un bien fundamental para una vida digna de ser vivida (Berraondo, 2006: 26).

Un viejo dicho en América reza: “un indio sin tierra es un indio muerto.” Si bien al paso del tiempo muchos indígenas se desterritorializaron y se fueron urbanizando, para los núcleos remanentes la tierra sigue siendo el referente primordial de la identidad colectiva. El territorio indígena es también el punto de partida para la recomposición de los pueblos indígenas como actores colectivos en el mundo contemporáneo (Berraondo, 2006: 26).

Los pueblos indios y campesinos defienden su derecho a la tierra-territorio, creando procesos de organización social para la reapropiación de sus territorios y sus *saberes de subsistencia*, además de la construcción de espacios para practicar nuevas formas de interacción política y social frente a ésta nueva guerra de conquista neoliberal. Su lucha principal e irrenunciable es el reconocimiento de su *derecho madre* la autonomía⁸⁷ –autodeterminación– como pueblos, ligada indefectiblemente a la

⁸⁷ La autonomía entendida como *derecho madre*, expresa la concepción de la autonomía como el principal objetivo jurídico-político de las luchas campesino-indígenas en México, pues la autonomía constituye “el derecho del cual nacen todos los demás derechos de los pueblos indios”. Esta idea fue expresada por el padre Anastasio Hidalgo Miramón (“padre Tacho”), durante la XXI Encuentro de “Enlace de Pastoral Indígena” (EAPI), Tema: “Proyecto Indígena: Memoria, Resistencia, Compromiso y Esperanza” celebrado en Tlahuelipan, Hidalgo, territorio hñahñu, del 7 al 10 de febrero de 2011.

defensa de sus territorios ancestrales. Estas luchas históricas de los pueblos indios constituyen una reivindicación que llevada a sus últimas consecuencias cuestiona la viabilidad del orden social, político y económico existente, pues su objetivo no es el simple usufructo de la tierra, sino que incluye el derecho a su gestión autónoma —control material y espiritual— como espacio reapropiado, lugar habitado, tierra humanizada: la *tierra, terruño, territorio* de la que nos habló Andrés Aubry (2007).

De modo que las luchas por la defensa del maíz y los *saberes de subsistencia* van íntimamente ligadas a la defensa y reapropiación del territorio y la autonomía, como condiciones necesarias e irrenunciables para la existencia de la forma de vida indígena y campesina, misma que sólo podrá realizarse a través de la revalorización y reactivación de la memoria histórica de los pueblos indios y campesinos. En este sentido se trata también de una lucha para poner límites a la voracidad del mercado capitalista, mediante la afirmación de la modernidad india y la pertinencia y puesta en juego de racionalidades/epistemologías/tecnologías diversas a la occidental/capitalista. Se trata de la construcción —hablando en términos jurídicos— de un modelo constitucional que devuelva y garantice el dominio territorial y las decisiones de sus destinos como pueblos, esto es, una esfera pública intercultural asentada en la noción de igualdad en el plano humano y pluralidad en el plano cultural-civilizatorio (Rivera Cusicanqui, 2008: 35), lo que significa que el pleno desarrollo de los pueblos indígenas y campesinos, depende en gran medida de un régimen constitucional que —usando la analogía de Andrés Aubry— desamarre las cuerdas que impiden que el corcel de la autonomía indígena corra (Hernández Navarro, 2007).⁸⁸

Sin embargo, ante la reiterada negativa gubernamental los pueblos indios no se han quedado esperando a que las amarras sean desatadas, sino que han emprendido la labor de desatarlas por la vía de los

⁸⁸ Como recuerda Luis Hernández Navarro (La jornada, 2007) en alguna ocasión, para explicar la importancia de los acuerdos de San Andrés y la autonomía para los pueblos indios Andrés Aubry recurrió a la imagen de un corcel. “Según su relato, un espléndido caballo tenía un único y embarazoso problema: no podía correr. Su dueño gastó fortunas en consultar a especialistas. Nada logró: seguía sin correr. Pero el mozo que lo cuidaba los miraba a todos con una sonrisa de media burla. Desesperado, el amo le preguntó:

—Si creés que sabés, ¿por qué no hablás? ¿Qué decís que tiene?

—¿De veras querés saber? —le respondió el mozo.

—¡Pos sí, ándale!

—Pero es que no me vas a hacer caso —insistió el cuidador.

—Decímelo de una vez. Órale, es la vencida, decímelo —respingó el patrón.

—¿No ves, patrón? —dijo el mozo—. Lo que tiene este caballo es que está amarrado. ¿Por qué no lo soltamos?...

“Al igual que el mozo del cuento, Andrés Aubry pasará a la historia como el hombre que dedicó su vida a ayudar a desamarrar las cuerdas que impiden que el corcel de la autonomía indígena corra, reactivando la memoria histórica de los pueblos originarios.”

hechos, dirigiendo obstinadamente su esfuerzos a hacerlo silenciosamente por sus propios medios; una verdadera revolución en marcha.

Como explica Raúl Zibechi (2011) las “revoluciones en marcha” son estuarios donde desembocan y confluyen ríos y arroyos de rebeldías que han recorrido largos caminos. Puede decirse que son el momento visible –importante pero no fundante– de un largo camino subterráneo. Se trata de procesos que vienen de larga data, nacidos en la fragua de un *saber histórico de las luchas* (Foucault, 2006) y la *apropiación crítica de la historia* (Fals Borda, 1985) en la búsqueda de la liberación y la construcción de poder popular, donde “poder hacer es hacer poder” –decía Augusto Roa Bastos (1974) –, mediante la reapropiación de sus contextos y la afirmación de sus identidades. Esto es así porque, como bien dice Clavero (1992; 2007), si las culturas indígenas siguen existiendo y resistiendo por América, pese a la incompreensión y presión de la cultura dominante ha de ser por su relevancia para unas comunidades que se identifican con ellas y, sobre todo, para unos individuos que se identifican mediante ellas. De modo que los movimientos indígenas y campesinos contemporáneos tienen su origen hace más de 500 años; son fruto de la reacción al orden colonial aún vigente viajando en forma subterránea hasta nuestros días.

La lucha por la tierra y la identidad en México son una práctica y un discurso descolonizador, una insurrección en marcha, arraigada en corazón de los actuales movimientos indígenas y campesinos, que buscan la re-apropiación de sus contextos en firme oposición a la destrucción de sus formas de vida vernáculas, los sentidos locales de la buena vida, costumbres y tejidos sociales comunitarios, así como la afirmación/recuperación de identidades, epistemologías, espiritualidades, formas de ser y de existir que han sido ninguneadas, inferiorizadas, ocultadas y destruidas por la colonialidad.

6.5. Profanar/Desalambrar.

Si la sociedad moderna se caracteriza –siguiendo a Jacques Ellul–, no por el sometimiento tecnológico, sino por la transferencia de lo sagrado a la tecnología, entonces lleva razón Armando Bartra (2008: 95) cuando dice que –así como la mayor astucia de Satanás radica en hacernos creer que no existe– el gran engaño del capital consiste en persuadirnos de que no está en la tecnología, en convencernos de que la ciencia y sus aplicaciones son asépticas y neutrales.

Hoy más que nunca, somos testigos del desastre medio-ambiental desatado por la tecnología al servicio del capitalismo y de cómo los seres humanos se hacen esclavos de las cosas y de otras personas. Lo que sucede, como explican José María Sbert y Humberto Schwarzbeck (2002: 5-7), es que en el mundo moderno la técnica se ha convertido en una nueva variedad de lo sagrado; las actitudes religiosas hacia la técnica se revelan en la esperanza que la humanidad ha puesto en el desarrollo científico-tecnológico, viendo en éste una suerte de poder redentor, de tal modo que en las sociedades secularizadas lo sagrado persiste por medio de la técnica, cuya idolatría está muy lejos alcanzar el futuro utópico prometido.

Las instituciones de la sociedad tecnológica se expanden hasta abarcar cada vez más terreno, adquiriendo una significación espiritual. Así es como logran impedirnos ejercer la facultad crítica y hacer que la tecnología sirva realmente al desarrollo humano. Tal cómo los ídolos acechan y seducen más efectivamente porque no se declaran abiertamente como dioses, la técnica nos engaña con su apariencia meramente práctica. Si la sociedad tecnológica parece ser un fenómeno totalitario gobernado por la necesidad, si la técnica se presenta como una especie de destino que priva de alternativas a los seres humanos, esto sucede, en opinión de Ellul, sólo porque las personas contemporáneas han sucumbido ante un temor religioso. Con todo y su sofisticación científica y racional, o como compensación de ella, se encuentran en realidad en el corazón sagrado de un universo técnico (Sbert, 2002: 165-166).

El conocimiento se ha puesto al servicio de la producción capitalista en tanto que conocimiento determinista, cuya tarea es la de controlar a los hombres a través de la jerarquía, y a la naturaleza a través de la técnica. Esto a través de la aplicación de la llamada *racionalidad instrumental*,⁸⁹ impuesta como criterio para todas las formas y dominios del conocimiento, y aplicada a la economía y al concepto de desarrollo. Se afirma un sentido del mundo y de la vida cimentado en la idea de producción a gran escala, a partir de principios normativos de eficiencia, competitividad y la obtención

⁸⁹ Jean Robert nos explica siguiendo a Iván Illich que “según él, algo en el siglo XII abrió la posibilidad de existencia a lo que llamamos hoy la tecnología. Este algo es el surgimiento de la *causa instrumentalis* en la filosofía escolástica temprana: el concepto de que ciertas cosas, exteriores a la persona, pueden ser medios para alcanzar fines de la misma, idea que, a partir de Roger Bacon, desemboca en la fantasía de que la naturaleza es una mina de recursos que gritan para ser explotados con los instrumentos adecuados (Robert, 2001: 27)

de los máximos beneficios. Estos principios, se ven absolutizados y convertidos en los únicos parámetros de dotación de sentido de la realidad, provocando efectos aniquiladores y perversos sobre las condiciones de existencia humana y la base de su sustento: la naturaleza y el conocimiento ligado a ella.

De este modo, explica Rullani, opera un reduccionismo del conocimiento a un simple modo de cálculo y de control técnico, reprimiendo la variedad, la variabilidad y la indeterminación del mundo, para conformarlo a las exigencias de la producción capitalista. En otros términos: “la modernidad ha reducido de manera forzosa la complejidad –variedad, variabilidad, indeterminación– del entorno natural, del organismo biológico, del espíritu pensante y de la cultura social, a las dimensiones toleradas por la fábrica industrial.” El capital ya no sólo debe subsumir –hablando en términos marxistas– el “trabajo vivo”, sino también el “conocimiento”, lo que da sentido a la idea de capitalismo cognitivo (Blondeau *et. al.*, 2004: 100); en aras de la culminación de la subsunción material, de la naturaleza y la vida al capital. Lo que supone que las relaciones laborales, económicas, políticas, afectivas y culturales, deben comportarse acordes a la producción de plusvalor, de ganancia; quedando subsumidas a un fundamentalismo de mercado: “la anhelada transformación de la agricultura en una rama más de la industria con lo que —¡por fin!— el terrateniente, el campesino, el burócrata y otras perversiones rurales saldrían sobrando” (Bartra, 2008: 135).

Toda la historia del capitalismo industrial, durante sus dos siglos de existencia, es la historia de la extensión progresiva de las capacidades de previsión, de programación y de cálculo sobre los comportamientos económicos y sociales a través de la utilización del conocimiento. El «motor» de acumulación del capital ha sido puesto a punto por el positivismo científico, que ha recogido, en el último siglo, la herencia de las Luces, y que ha inscrito el saber en la reproductibilidad (Blondeau *et. al.*, 2004: 99).

Entonces, la alienación de la ciencia por el capitalismo radica –parafraseando a Bartra y Robert– en que a diferencia de los *saberes de subsistencia* del campesino –aquellos conocimientos precisos, apropiados al lugar, adecuados a su clima, y en armonía con su cultura material–, la ciencia del capitalismo está impresa en la tecnología y no inscrita en la mente del labriego, de modo que al usarla éste en realidad está siendo usado por ella. Es necesario comprender, como enseña Orlando Fals Borda (1985: 136-137),

que la ciencia no posee valor absoluto y neutral, como si fuera un fetiche con vida propia, sino que es un conocimiento válido y útil para determinados fines y que funciona con verdades relativas. Toda ciencia, como producto cultural, busca un propósito humano determinado y, por lo mismo, lleva implícitos los sesgos valorativos de quienes la producen y controlan. Sólo a partir de esta comprensión será posible remover las relaciones de producción del conocimiento que sostienen ideológicamente estructuras injustas y destructivas, que invisibilizan y descalifican formas de producción de conocimiento ajenas a la jerarquización científica y sus efectos de poder.

Lo cierto es que la ciencia, quienes la hacen y las instituciones en que se desarrolla no son entidades esotéricas sino terrenales, que responden a políticas públicas, financiamientos privados, criterios de rentabilidad e incluso enfoques “ideológicos” (que no son incompatibles con el proverbial rigor metodológico de la profesión). La ciencia tiene la huella de su tiempo: lleva la marca de las relaciones económicas y sociales donde se desarrolla, y la lleva no sólo en sus aplicaciones sino también en sus valores, estructura y objetivos (Bartra, 2008: 73).

Ahora bien, la reflexión de Walter Benjamin en torno al capitalismo como religión nos sirve como pista a seguir en este análisis, ya que para el filósofo judío alemán el capitalismo es una religión. Es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones. De modo que es posible comprender al capitalismo como fenómeno esencialmente religioso (Agamben, 2009: 105). Por su parte Giorgio Agamben –en esta línea– explica que es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada; “no sólo no hay

religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso.”⁹⁰

El dispositivo que realiza y regula la separación es el sacrificio –a través de una serie de rituales minuciosos dependiendo la cultura– que sanciona el pasaje de algo que pertenece al ámbito de lo profano al ámbito de lo sagrado; de la esfera humana a la divina. En este pasaje es esencial la cesura que divide las dos esferas, el umbral que separa lo profano de lo sagrado. No obstante, es importante precisar, que lo que ha sido ritualmente separado (consagrado), puede ser restituido por el rito a la esfera profana (Agamben, 2009: 97).

El término religio no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de religare (lo que liga y une lo humano y lo divino), sino de relegere, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas –las fórmulas– que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. Religio no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros. A la religión no se oponen, por lo tanto, la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la “negligencia”, es decir una actitud libre y “distraída” –esto es, desligada de la religio de las normas– frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular (Agamben, 2009: 99).

En este sentido el capitalismo como fenómeno religioso se constituye como un gran dispositivo de captura de bienes –materiales e inmateriales–; dispositivo que sustrae los bienes comunes y las

⁹⁰ “Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrflego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes (y entonces eran llamadas propiamente "sagradas") o infernales (en este caso, se las llamaba simplemente "religiosas"). Y si consagrar (sacrare) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres. "Profano,-escribe el gran jurista Trebacio- se dice en sentido propio de aquello que, habiendo sido sagrado o religioso, es restituido al uso y a la propiedad de los hombres". Y "puro" era el lugar que había sido desligado de su destinación a los dioses de los muertos, y por lo tanto ya no era más "ni sagrado, ni santo, ni religioso, liberado de todos los nombres de este género" (D. 11, 7,2). Pura, profana, libre de los nombres sagrados es la cosa restituida al uso común de los hombres. Pero el uso no aparece aquí como algo natural: a él se accede solamente a través de una profanación. Entre "usar" y "profanar" parece haber una relación particular, que es preciso poner en claro. El pasaje de lo sagrado a lo profano puede, de hecho, darse también a través de un uso (o, más bien, un reuso) completamente incongruente de lo sagrado” (Agamben, 2009: 97).

prácticas del libre uso para transferirlos a una esfera separada, indisponible, acorde a una concepción absoluta de propiedad privada avariciosa y concentrada. Esta *religio* opera –en el caso que nos ocupa– mediante un férreo engarce entre los derechos de propiedad intelectual y la biotecnología moderna, lo que se traduce en el ámbito de la agricultura en la capacidad que tienen los corporativos agrobiotecnológicos de limitar la libre difusión, uso y disfrute de bienes –anteriormente comunes y gratuitos– mediante medios jurídicos, sustentando su actuar en el discurso “humanitario” según el cual la biotecnología –neutra y aséptica– acabará con el hambre en el mundo.

Es por lo anterior que se hace preciso desacralizar la ciencia y el derecho moderno, en tanto instrumentos de naturalización y legitimación del orden social capitalista, para pensarlos como lo que son: productos culturales forjados en sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia. Así frente el proceso de subsunción material de la naturaleza y la vida al capital, la apuesta es por un diálogo intercultural y de saberes mediante la actualización de un *pluriversalismo de confluencia*, –como lo llama Sánchez Rubio. Esto es un orden social, jurídico, político y epistémico en el que sea posible “la fecundación mutua entre las culturas y las diversas modalidades de saber y conocer, considerando que todas las culturas –que son incompletas– se construyen a través de procesos de lucha de signos, saberes y significaciones, donde permanentemente se transforman las relaciones sociales, culturales e institucionales, y en esas relaciones es donde se edifican los significados. De modo que para este tipo de interculturalismo toda cultura está contaminada por muchas culturas y racionalidades, y lo que debe defender el orden jurídico es una igualdad en la diferencia, que sepa combinar ambos principios frente a toda situación que produce desigualdad” (Sánchez Rubio, 2010: 12) en aras de la dignificación de pueblos acallados por la colonialidad.

Esto radica en el convencimiento, como explica Fonet-Betancourt (2009), de que la diversidad cultural, aunque marginada y amenazada por el modelo de desarrollo tecnológico hegemónico (capitalista), sigue representando una fuerza de realidad alternativa que no debe ser reducida a un simple adorno (mero folclor de identidades despolitizadas) de la realidad que realmente vivimos ni a un momento de entretenimiento para paliar el curso de la aburrida vida cotidiana en la sociedad dominante. “O sea que reclamamos la *dignificación* de la diversidad cultural como fuerza real que

ofrece ejes alternativos para que el mundo y la humanidad puedan encontrar un nuevo quicio o, si se prefiere, otros centros de gravitación para su desarrollo”.

Si bien esta es la apuesta y el horizonte, no podemos obviar la realidad de nuestro país y ser conscientes de que si pueblos indígenas y campesinos –sus culturas y saberes– han sobrevivido, es en base a una obstinada existencia-resistencia. Una *voluntad de vivir* (Dussel, 2006), mediante la cual constituyen un discurso crítico y afirman un lugar de enunciación distinto al de la modernidad capitalista. Desde los pueblos indígenas y campesinos se plantean alternativas al cultivo de la uniformidad y la acumulación por despojo promovidos por el capitalismo, y mediante su praxis de liberación/descolonización y la inmanencia de las relaciones que construyen en su asediados ámbitos de comunalidad⁹¹ llevan a cabo una labor profanatoria y desalambratoria⁹² –si se me permite el neologismo– del orden de relaciones impuesto por el capital.

Hablo de una labor profanatoria en virtud de que a partir de su praxis –traducida en acciones concretas de construcción de la autonomía y la defensa/recuperación de sus contextos de vida– restituyen al libre uso los bienes capturados por el capitalismo –territorios, saberes y semillas–. Labor profanatoria⁹³ en el sentido de que consiste en una “actitud libre y desligada de la *religio* de las normas frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido” (Agamben, 2009: 99). Así en sus procesos de reconstitución, los pueblos no sólo crean y recuperan –re-elaboran– instrumentos jurídicos propios,

⁹¹ “Los *nuevos ámbitos de comunalidad* son modos de vida y regímenes políticos de diversos grupos humanos, principalmente indígenas, que han recuperado sus antiguos ámbitos de comunalidad y los están regenerando, dándoles una forma contemporánea. La comunalidad define un modo de ser y experimentar la realidad desde la condición comunitaria, en que las personas no han sido aún individualizadas” (Esteva, 2006).

⁹² Tomamos la idea de la canción “A desalambrar” del músico y activista político uruguayo Daniel Viglietti: “*Yo pregunto a los presentes / si no se han puesto a pensar / que esta tierra es de nosotros / y no del que tenga más. / Yo pregunto si en la tierra / nunca habrá pensado usted / que si las manos son nuestras es nuestro lo que nos den. / A desalambrar, a desalambrar! / que la tierra es nuestra, / es tuya y de aquel, / de Pedro y María, de Juan y José. / Si molesto con mi canto / a alguien que no quiera oír / le aseguro que es un gringo / o un dueño de este país. / A desalambrar, a desalambrar! / que la tierra es nuestra, / es tuya y de aquel, / de Pedro y María, de Juan y José.*”

⁹³ Recordemos que “profana”, es la cosa restituida al uso común de los hombres– Es preciso distinguir, en este sentido, entre secularización y profanación. “La secularización es una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro. Así, la secularización política de conceptos teológicos (la trascendencia de Dios como paradigma del poder soberano) no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder. La profanación implica, en cambio, una neutralización de aquello que profana. Una vez profanado, lo que era indisponible y separado pierde su aura y es restituido al uso. Ambas son operaciones políticas: pero la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado” (Agamben, 2009: 97)

además de utilizar otros del derecho estatal e internacional para poder defender su territorio y el maíz frente a las estrategias de despojo [de separación] empresariales y gubernamentales; sino que además se niegan a acatar un orden jurídico impuesto, haciéndolo inoperante en sus ámbitos de comunalidad. De este modo desactivan la norma jurídica como dispositivo de poder que permite el despojo [la captura], salvaguardando y restituyendo al uso común de los seres humanos los espacios y bienes que habían sido separados. Desactivan el derecho positivo en tanto que no sirve a bien de los pueblos.

A su vez, la labor es desalambratoria consiste precisamente en desalambrar, no sólo las alambradas que cercan la tierra (tierra/territorio), sino también las *alambradas del saber* [propiedad intelectual], mediante la afirmación de la modernidad india [episteme india] y la pertinencia y puesta en juego de racionalidades y tecnologías diversas a la occidental/capitalista, negando de este modo que la producción de conocimiento y bienes inmateriales estén sujetos a la lógica de la escasez que subyace al capitalismo cognitivo. Se trata de establecer una suerte de estatuto común como garantía de respeto y expansión de la diversidad epistemológica del mundo, que reconozca las *recreaciones, entornos y espacios comunes de la humanidad*; esto es, los cuidados, obras y las recreaciones que los pueblos indígenas y campesinos han desarrollado localmente desde tiempos inmemoriales, en sus relaciones con la naturaleza, todo lo cual nos beneficia a todos los seres humanos, a nivel global (Sánchez Rubio, 2008), lo que conlleva a su vez rescatar de sus entrañas las posibilidades de las cosmovisiones, saberes, instituciones y derecho indígena y las posibilidades y respuestas que estos encarnan.

En la alborada de este nuevo milenio pueblos indígenas y campesinos oponen su vida, como seres humanos concretos/situados frente a un orden jurídico –nacional e internacional– que no permite vivir. Este posicionamiento permite desacralizar el desarrollo científico/tecnológico y el orden de relaciones capitalista y plantear que la vida, libertad y la dignidad del sujeto humano no descansa en la ley, sino que el ser humano concreto es el límite para el funcionamiento de la legalidad (*el sabbat se hizo para el hombre, y no el hombre para el sabbat*). En este sentido sostenemos que el Derecho y los derechos humanos deben imponer un cerco al desarrollo de una lógica que mata al ser humano, esto es, poner los límites al desarrollo tecnológico e industrial, sin los cuales la dignidad y la libertad humanas seguirán

siendo avasalladas y destruidas por la lógica de la eficiencia y la productividad a gran escala pregonada y materializada por el fundamentalismo de mercado.

Así también creemos que la apuesta india y campesina por la modernidad, nos ayuda a comprender la otra etimología de la palabra religión –*religare*– de generar y mantener vínculos; lo que religa, lo que vincula a los hombres entre sí mediante su memoria y la preservación de sus formas autóctonas de vida” (Sicilia, 2009: 128), y lo que une lo humano con lo divino; lo profano con lo sagrado. Caer de una buena vez en la cuenta, de que la importancia crucial del maíz –y el territorio– para los pueblos indígenas y campesinos mexicanos, se debe a que es el principio y sustento de todas las cosas (lo que da la vida y el sustento), precisamente esto es lo que le valió su ingreso al ámbito de lo sagrado, no obstante ser un elemento enteramente profano. Se trata de una específica relación entre ser humano y naturaleza que produjo una determinada identidad —diversa a la occidental— sobre la que se edificó toda una cultura material integrada a un sistema cósmico perfectamente sagrado y perfectamente profano (Merton, 1979: 104).

6.6. Territorio: Lugar de la mirada y la palabra.

Como ya hemos visto en el capítulo II, Iván Illich (2008: 92-98) explica que el término “vernáculo” proviene de una raíz indogermánica que implica la idea de “arraigo”, “morada”; y que en latín, *vernaculum* designaba todo lo que era noble, tejido, cultivado, confeccionado en casa, en oposición a lo que se procuraba por intercambio. Como también vimos, Illich recurre a este concepto para hablar de la subsistencia nacida de estructuras de reciprocidad inscritas en cada aspecto de la existencia, en contraposición a las subsistencias que provenían del intercambio monetario o de la distribución vertical. Fue en este sentido general que se empleó el término vernáculo desde la época preclásica hasta las formulaciones técnicas del código teodosiano. Posteriormente –explica Illich– Varrón recurrió a este término para introducir la misma distinción a propósito de la lengua: el *habla vernacula*, misma que –explica– está “hecha de palabras y giros cultivados en el dominio propio del que se expresa, en oposición de lo que se cultiva y se trae de otra parte.”

De este modo el incisivo y polifacético pensador vienés, busca en el término vernáculo una palabra que califique las acciones autónomas, fuera del mercado, por medio de las cuales la gente satisface sus

necesidades diarias; acciones que escapan por su misma naturaleza al control burocrático y empresarial, satisfaciendo necesidades, que por ese mismo proceso, obtienen su forma específica. De este modo Illich (2008: 98) opone el término *lingua vernácula* al de *lingua materna*, ésta última entendida como una lengua que nace como instrumento al servicio de los procesos de colonización; la lengua que el Estado –moderno/colonial– decidió que debería ser la primera lengua del ciudadano, considerando a la gente una criatura que tiene necesidad de que se le enseñe a hablar correctamente para “comunicarse” con el mundo moderno y sus instituciones.

La idea de una misma lengua nacional, de un mismo sistema de pesos y medidas, y de una misma religión oficial da cuenta del proyecto de homogeneización en curso en la constitución del Estado territorial moderno que, así, se muestra también colonial en sus fronteras internas. El colonialismo no fue simplemente una configuración geopolítica por medio de lo cual el mundo se mundializó. Además de eso, el colonialismo constituyó los estados territoriales moderno-coloniales en todos los lugares, incluso, en Europa. La colonialidad es constitutiva de las relaciones sociales y de poder del sistema-mundo en sus más diferentes escalas (Porto Gonçalves, 2009: 126).

Los procesos de colonización –externa e interna– constituyeron una relación desnivelada basada en la violencia –física y simbólica–, cuyos resortes fundamentales están dirigidos a derruir las bases de la subsistencia y el dominio vernáculo de los pueblos colonizados, mediante la construcción de un entramado estructural y simbólico dirigido a menoscabar su identidad, sus formas de conocimiento y sus instituciones políticas y jurídicas. Y es que, desde la perspectiva colonial hegemónica se afirma que es la palabra, el verbo, el lugar lingüístico –del colonizador– desde el que se nombra, lo que constituye, la realidad y no viceversa –las palabras y giros cultivados en el dominio propio–. De este modo se inferiorizan los procesos culturales colonizados y, consecuentemente, sus lenguas [y miradas] quedan relegadas al ámbito de lo privado y de lo oral, y es la palabra [y mirada] del colonizador lo que crea toda la realidad (Herrera, 2005: 107).

De ahí que el desprecio por las otras lenguas y otras culturas haya sido el “*leitmotiv*” de la misión colonizadora e imperialista con la que occidente se ha investido con

especial intensidad. La lengua y la cultura –o , en otros términos: la civilización– ha sido instrumento a partir del cual diseminar por todo el orbe la verdad, la palabra, revelada místéricamente por la hipotética e improbable voluntad de nuestro Dios, de nuestra Razón, de nuestra Lógica, de nuestra forma de organizar el mundo. Olvidando, u ocultando, la naturaleza básica del lenguaje: facilitar la traducción y la interacción intercultural (Herrera, 2005: 109).

Según explica Paolo Grossi (2003: 81), es mediante el rechazo de “las escorias deformantes de la historicidad” que la juridicidad moderna cree descubrir al “individuo originario en toda su genuina desnudez”. El derecho moderno –engendro del Estado– “tiene como protagonistas sujetos abstractos y ordena un haz de relaciones igualmente abstractas. Son modelos dibujados sobre calcos ahistóricos, modelos todos iguales, que carecen del pesado equipaje de la humana materialidad que la historia inevitablemente pone en las espaldas de quién actúa en su seno.” De modo que la materialidad de la vida, para bien y para mal, se considera propia del antiguo régimen, donde cada uno es diferente al otro gracias a su inalienable historicidad.

Para el jurista florentino son precisamente la abstracción e igualdad formal “las mejores armas de la gran batalla burguesa, armas desinteresadas sólo en apariencia, para beneficio y protección de todos sólo en apariencia” (Grossi, 2003: 82); el resultado es una monopolización de la producción jurídica por parte del poder político, como instrumento de un Estado monoclase y centralista –el Estado moderno/colonial– que se expresa en una lengua nacional, culta, literaria, voluntariamente ajena de los mil dialectos [lenguas] locales, los únicos verdaderamente gratos y comprensibles para la masa popular (Grossi, 2003: 83). Esto se comprende, como señala Marisa Belausteguigoitia (2001: 230-231), porque una nación definida en términos de discursos y lenguajes de la modernidad; con todo y sus promesas de ingreso a un sistema –jurídico y social– que garantiza permanencia en igualdad para toda la ciudadanía, en la realidad reduce el cumplimiento de éstas promesas a aquellos que hablan su lenguaje, excluyendo a los “otros” considerados no modernos, los sujetos básicamente orales que no tienen la “propiedad” del lenguaje o la legitimidad de narrar la/su historia. Son los “otros” que demandan desde fuera, un afuera que es marcado por el adentro moderno como inaccesible, como ominoso, aquello que de ser familiar deviene extraño: el indígena.

Sin embargo, aún hoy los pueblos indios y campesinos de estas tierras *vienen a contradecir*. A pesar de la permanencia de la colonialidad, en los hechos los pueblos indígenas han adaptado a su idiosincrasia, estrategias modernas para sus reivindicaciones milenarias y reactualizadas en su vivir cotidiano, mismas que no necesitan ser institucionalizadas normativamente, porque pueden existir interna y endógenamente una práctica comunal que consolida espacios propios de dignidad (Sánchez Rubio, 2010: 40).

Como dice Rivera Cusicanqui (2010: 54) “los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos”; y es en esa dimensión que “se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad”. Esto es así, porque la modernidad realmente existente, es ella misma un acontecimiento múltiple, en el sentido de que no es una, sino que son varias las maneras en que las sociedades reaccionan ante el hecho fundamental en torno al cual ella se constituye (Echeverría, 2005); la capacidad humana genérica de reaccionar frente a su entornos relacionales: de hacer y destruir mundos –diría Herrera Flores–, ante el hecho del capitalismo. Esto significa que no es sólo uno, sino que son varios los tipos de ser humano que ellas construyen para que se desenvuelva en un modo de vida y en un mundo, dominados por el capitalismo.

Entonces, podemos afirmar –siguiendo a Bolívar Echeverría– que la apuesta india por la modernidad, se manifiesta en la capacidad de inspirar y afirmar una alternativa radical a la modernidad capitalista, gestada en el plano profundo de la vida cultural, y dispuesta no sólo para mostrar la incongruencia de esta modernidad, sino la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. Consiste en una estrategia encaminada a crear las condiciones –materiales e inmateriales– para una vida digna de ser vivida; “la buena vida”, dentro de un contexto que la niega en “la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad” (Echeverría, [1998] 2011: 15). En este sentido, la puesta india por la modernidad se constituye, al igual que el *ethos barroco* (Echeverría, [1998] 2011) como una estrategia de resistencia radical, que enfrenta “los proyectos hegemónicos del norte con la renovada fuerza de nuestras convicciones ancestrales” (Rivera Cusicanqui, 2010: 73). Estrategia descolonizadora

que implica la descolonización de nuestras mentes, dejar de ser los hombrecitos empequeñecidos⁹⁴ por la colonización incesante. Sólo así la alteridad indígena –en su *práctica de la otredad* diría Juan Gelman (2014: 3) – puede verse como una nueva universalidad que se opone al caos y la destrucción colonial del mundo y de la vida.

La actualidad de lo barroco no está, sin duda, en la capacidad de inspirar una alternativa radical de orden político a la modernidad capitalista que se debate actualmente en una crisis profunda; ella reside en cambio en la fuerza con que manifiesta, en el plano profundo de la vida cultural, la incongruencia de esta modernidad, la posibilidad y la urgencia de una modernidad alternativa. El éthos barroco, como los otros éthos modernos, consiste en una estrategia para hacer “vivable” algo que básicamente no lo es: la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad. Si hay algo que lo distingue y lo vuelve fascinante en nuestros días, cuando la caducidad de esa actualización es cada vez más inocultable, es su negativa a consentir el sacrificio de la “forma natural” de la vida y su mundo o a idealizarlo como lo contrario, su afirmación de la posibilidad de restaurarla incluso como “forma natural” de la vida reprimida, explotada, derrotada. Estrategia de resistencia radical, el éthos barroco no es sin embargo, por sí mismo, un éthos revolucionario: su utopía no está en el “más allá” de una transformación económica y social, en un futuro posible, sino en el “más allá” imaginario de un *hic et nunc* insoportable transfigurado por su teatralización (Echeverría, [1998] 2011: 15).

Los pueblos indios y campesinos mexicanos aún hoy conservan sus autoridades y sus instituciones jurídicas, sus asambleas comunitarias y la relación con la tierra –ligada inexorablemente al cultivo del maíz– sigue siendo parte del mundo comunitario ritual; todo lo cual es expresión plena de su

⁹⁴ Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 27) explica que “el “trabajo” devino esclavitud, cuando antes no lo era. En las lenguas andinas no existen palabras como opresión o explotación, sino que se resumen en la expresión aymara de *jisk’achasiña* o *jisk’achaña*: “empequeñecimiento”, la cual se asocia a la condición humillante de la servidumbre. Así interpreta la reiterada representación por Waman Puma de Ayala de los indígenas como hombrecitos, en comparación con la estatura de curas, encomenderos y conquistadores. Dice Rivera Cusicanqui “la humillación y el desorden van de la mano: el mundo al revés trastoca las jerarquías, pone a los serviles en condición de mandones, y traza rutas ilegítimas de ascenso social”. En el mismo sentido –y si se quiere como complemento– Andrés Aubry en su libro *Chiapas a contrapelo*, hace una aclaración; “la historia oral es aleccionadora. El vocablo de las lenguas indígenas no tiene la palabra ‘revolución’, ni en su sentido físico de rotación o vuelta, ni en su acepción social de revolver la historia política y sus actores. Pero la memoria indígena inventó una locución que define el alcance regional de la Revolución del 1910: *k’alal ich’ay mosoal* que me permití – dice don Andrés– traducir de manera algo optimista como “cuando dejamos de ser aplastados (literalmente ‘cuando se acabó el Mozo’)”. De modo que podemos decir que para terminar con el *jisk’achasiña* aymara es necesario *k’alal ich’ay mosoal* maya. Para dejar de ser empequeñecidos se hace necesario acabar con la servidumbre que nos aplasta.

modernidad frente a la infinidad de actos de imposición civilizatoria, en los cuales la forma de comprender y relacionarse con la tierra –con el territorio– no ha estado exenta, sino que –aún hoy– es escenario de encarnizada disputa. Es por esto que, a pesar de la negativa histórica de los poderes constituidos, los pueblos indios siguen reivindicando sus ámbitos de comunidad, regenerándolos, y afirmándose con dignidad en su autonomía por la vía de los hechos (Esteva, 2003: 51); la reflexión crítica desde abajo sobre *el hoy y el aquí*, para regenerar las relaciones en el propio territorio. Como dice Robert (2010: 26) “A un lado, afuera del sistema capitalista es la mejor manera de luchar contra él y de frenar su despiadada guerra contra la subsistencia”.

Se trata, diría Echeverría (2005: 18), un comportamiento típicamente *barroco*, “inventarse una vida *dentro* de la muerte”; los pueblos indios han sido condenados a morir –por sucesivos proyectos económicos/políticos/sociales a lo largo de nuestra historia– y sin embargo, dentro de ese proceso del morir, se inventan una manera de vivir (Echeverría, 2005: 68). Así, haciendo un cuestionamiento profundo de la modernidad capitalista, proponen y actúan al margen de ésta, creando las bases jurídicas, políticas y epistemológicas que revelan, como dice Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 33), la alteridad indígena y campesina que puede verse como una nueva universalidad, opuesta al caos y a la destrucción colonial del mundo y de la vida. Se trata de una modernidad india que desde antiguo, hasta el presente, revela tramas alternativas y subversivas de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su propio cauce; una historia viva [ocultada], traducida en proyectos vitales que pugnan constantemente por irrumpir (Rivera Cusicanqui 2010: 33).

De manera que, en el contexto de nuestras abigarradas sociedades latinoamericanas, si la identidad cultural deja de ser concebida como una sustancia y es más bien vista como un “estado de código” – como una peculiar configuración transitoria de la subcodificación que vuelve usable, “hablable” dicho código–, entonces, esa “identidad” puede mostrarse también como una realidad o entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos, que la usan o “hablan”, está siendo hecha, transformada, modificada, resignificada por ellos. (Echeverría, [1998] 2011: 31). Es por esto que Juan Gelman dice que si bien la cosmovisión —antropológica, teológica, cosmológica— de los pueblos indios mexicanos no guarda correspondencia con las categorías de Occidente, “al pasar al castellano,

rompe estructuras y descubre nuevas avenidas de la lengua, como las que existieron en España durante los siglos XIV y XV. En los dos casos cabe hablar de un castellano ‘en estado naciente’” (Gelman, 2014: 3). Y es que en la tradición de los oprimidos la vida busca su cauce; en palabra y acto irrumpe incesantemente.

Es bien particular el castellano que hablan los indígenas de Chiapas. Por ejemplo: “Viva los pobres”, dice una pinta del EZLN, así, en singular y plural. O, en palabras que pronunciara aquí el primero de enero un tsotsil del Comité Clandestino Revolucionario Indígena: “Estamos muy contento de hacer una revolución que tiene mucha causa”. Otra vez plural y singular, desacordados en este caso como si el plural del sujeto expresara un todo que obligó al singular del predicado. “Es castilla”, dicen despectivamente sancristobalenses blancos y mestizos. Más bien parece —como Eduardo Galeano señalara respecto al castellano recién inaugurado de los indígenas guatemaltecos— que los mayas de aquí y ahora irrumpen en la sintaxis castellana con la propia y le abren espacios con su visión del mundo. Tal vez sea otra forma natural, impensada, de la resistencia indígena no terminada en estas tierras (Gelman, 2014: 3)

Para la modernidad india la idea de lo que es “dar forma”, no sólo es diferente a la occidental, o contraria a ella, es sobre todo ajena a ella; “porque implica una *elección de sentido* totalmente *divergente* de la suya, que subraya la continuidad entro lo humano y lo Otro. Para la idea prehispánica, la elección de sentido europea es tan ‘absurda’ que es plantear al sujeto como completamente separado del objeto, es decir, a la naturaleza como material pasivo e inerte, dócil y vacío, al que la actividad y la inventiva humanas, moldeándolo a su voluntad, dotan de realidad y llenan de significación” (Echeverría, [1998] 2011: 29). Se trata de dos mundos vitales construidos por humanidades que se hicieron a sí mismas a partir de dos opciones históricas contrapuestas entre sí, la opción “oriental” o de mimetización con la naturaleza y la opción “occidental” o de contraposición a la misma (Echeverría, [1998] 2011: 30).

Sin embargo, con la naturalización tanto de las relaciones políticas y jurídicas, así como a las delimitaciones de los saberes moderno/occidentales —sustentados en la separación sujeto/objeto— resulta difícil la comprensión y la valorización del carácter histórico cultural específico de estas formas del

saber sin acudir a esas otras perspectivas culturales que permitirían confrontar y desnaturalizar la pretendida objetividad universal de la forma occidental de concebir la realidad. En este sentido la obra de Carlos Lenkersdorf es fundamental ya que estudia la cosmovisión de los mayas-tojolabales a través de su lengua.

Como explica el filósofo, lingüista y teólogo teutón, la clave de acceso a la particularidad lingüística y cultural de los mayas-tojolabales –y de los pueblos mayas en general–, y por tanto para la comprensión de su sistema de relaciones, es la intersubjetividad, en el sentido de que todos somos sujetos, y de que no hay objetos, ni en el contexto del idioma ni en la cultura. Es precisamente desde este lugar lingüístico y sociocultural que ese interpela –se contradice– a la cultura de la sociedad dominante –occidental/capitalista– y su pretensión de monopolizar la modernidad. De este modo se cuestiona “a las sociedades que hoy día reclaman representar lo más avanzado, dentro del proceso de civilización [...] y pone en tela de juicio la calidad moral y humana de ese reclamo” (Lenkersdorf, [1996] 2005: 14).

Lenkersdorf explica la estructura de la lengua tojolabal, que él llama una lengua intersubjetiva, en la cual no hay separación entre objeto y sujeto, como expresión de una forma de comprensión del mundo que carece de las múltiples escisiones que han sido naturalizadas por la cultura occidental.

La intersubjetividad manifiesta en la lengua tojolabal se ubica dentro del procedimiento señalado. El punto de origen, sin embargo, no se encuentra en el idioma. Dicho de otro modo, el suelo fértil de las relaciones intersubjetivas no lo encontramos en la lengua. Ésta sólo nos permite observar la estructura particular que se explica por la perspectiva de los hablantes, es decir, por su cosmovisión, por su modo de ver el mundo. La intersubjetividad forma parte de “ver el mundo”. Es decir, estamos viendo cosas, personas y relaciones que, a su vez, nos incluyen a nosotros mismos, En el segundo paso, mediante la lengua nombramos el mundo según lo vemos. Por consiguiente, las raíces de la intersubjetividad, están bien implantadas en otro terreno: el modo tojolabal del ver el mundo ([1996] 2005: 55)

En la cosmovisión indígena maya-tojolabal “todo vive porque todo tiene corazón”, lo cual es parte de los elementos clave que han permitido a Lenkersdorf comprender la construcción de un “nosotros” que no se reduce a los seres humanos sino que incluye plantas, animales, ríos, manantiales, nubes, montañas, cuevas...: el mundo natural. De modo que estudiar la cosmovisión tojolabal y la forma de inclusión que establecen entre seres humanos y el mundo natural, lo lleva a declarar que en el pensamiento indígena “la realidad misma es nosótrica”. De hecho, asume el contexto tojolabal como parte de una ética biocéntrica y no antropocéntrica; el acontecer no sólo depende del accionar del sujeto, este no es el amo-sujeto del cual depende el siervo-objeto, sino que el accionar del sujeto agencial, depende de la participación del sujeto vivencial en el acontecimiento, de tal modo que no existen objetos: todos son sujetos. Esto se traduce en que 1) Todos somos sujetos aunque de distintas clases; 2) Todos somos iguales; por ello, se excluye la subordinación de los objetos-mandados a los sujetos-mandonos; 3) Todos nos necesitamos los unos a los otros para que los acontecimientos se hagan realidad; 4) Todos debemos respetarnos mutuamente sino queremos destruir la comunidad (Lenkersdorf., [1996] 2005: 46).

Desde tal perspectiva el conocimiento requiere de dos sujetos agenciales (intersubjetividad: sujeto-sujeto) que se complementan y, como tales, se influyen mutuamente, por ello se puede afirmar: *No podemos conocer nada a no ser que el sujeto por conocer se nos apropie en el acto conocedor nuestro*, dicho de otro modo, “debe haber cooperación entre conocedores y ‘conociendos’” (Lenkersdorf., [1996] 2005: 57). Asimismo, en el contexto tojolabal, el conocimiento no se realiza por la acción del sujeto conocedor, que somete el objeto a su acción de conocer. Este tipo de conocimiento es unidireccional. El objeto por conocer es pasivo. Tiene que portarse conforme a los mandatos del sujeto. Para los tojolabales en cambio, el conocimiento, así como las demás acciones, son bidireccionales. Se exigen las aportaciones tanto del sujeto conocedor como del sujeto por conocer (Lenkersdorf., [1996] 2005: 56).

De modo que la cosmovisión maya-tojolabal cuestiona los fundamentos de la cultura dominante – occidental/capitalista–, mostrando que ese modo de ver el mundo no es universal, sino provinciano y limitado.

Dar nombre a las “cosas” del mundo no se refiere sólo al vocabulario de cada lengua, sino también a las relaciones que los hablantes establecen entre las cosa que nombran. Por esta razón, los hablantes de algunos idiomas ven y nombran las relaciones por la vinculación *sujeto-objeto*, porque así les parece que son las cosas: Hablantes de otros idiomas, en cambio, registran las mismas relaciones con una percepción diferente, esto es, como el enlace de *dos clases de sujetos*; es decir, perciben la *intersubjetividad*. Las diferencias de percepción dependen, a nuestro juicio, de las distintas actitudes en os observadores, es decir, en la manera en que se relacionan entre sí y con las cosas (Lenkersdorf, [1996] 2005: 52).

Esto significa que “la realidad es más amplia y muy otra de aquella que se acepta en el contexto de la sociedad dominante. Existen voces y experiencias que se nos acercan y se comunican con nosotros, si aprendemos a ver, a escuchar y percibir con un dispositivo que, al parecer, se perdió en el mundo occidental, es decir, la perspectiva del *nosotros*” (Lenkersdorf, 2002: 61). Es decir que, desde la perspectiva maya-tojolabal se dan relaciones cósmicas y, a la vez, biocéntricas de todo lo que vive y dentro de las cuales somos una especie entre muchas otras, ven en la tierra un todo organísmico viviente, del cual se derivan exigencias éticas que son, a la par, biocéntricas. Se trata de desafíos desconocidos y no aceptados en el contexto occidental, en los que se amplía extraordinariamente el concepto de la realidad por las dos maneras de captarla. Se transforman los conceptos de la percepción, de la crítica, de las relaciones y de nosotros mismos.

De modo que la comparación de esta clase de ética con la acostumbrada en el contexto occidental, nos hace ver dos conceptos claves y fundamentales que repercuten, sobre todo, en la antropología filosófica. Por un lado, está el *nosotros* y, por otro, el *individualista*, el *ego competitivo*. Los dos están diametralmente opuestos y, por lo tanto, el mundo occidental trata de no escuchar el mundo del *nosotros*, se esfuerza por degradarlo y, en casos determinados, por destruirlo. Son las filosofías implícitas en las dos orientaciones contrarias las que se oponen la una a la otra. La nosótrica, sin embargo, está más comprometida con el diálogo que la individualista (Lenkersdorf, 2002: 52). Como explica Fernanda Navarro (en Escobar Guerrero, 2012: 165) a tal grado es medular el vocablo “nosotros” en el contexto maya-tojolabal, que Lenkersdorf acuñó la palabra “nosotricación” o

relación “nosótrica”. De lo cual resulta conveniente enfatizar que la comunidad no impide o reemplaza la decisión individual, como pudiera pensarse, sino que el “tu” no se niega ni se aniquila sino que se transforma en la voz de todos los “tus” nacidos por el nosotros, con todas sus diferencias que acaban por complementarse. Lo que definitivamente no existe es la representación jerárquica de ningún jefe, líder u otra autoridad personal o de grupo. La comunidad nosótrica es una instancia colectiva que no sólo representa a la comunidad sino que la constituye, es la comunidad.

En este sentido, creo que recurrir a la expresión maya-tseltal *swinkilel lum* –utilizada para referirse a la persona humana–, cuya traducción literal es “dueño de lugar”, “dueño de tierra” o “el que posee la tierra”; arroja muchas pistas a seguir en esta búsqueda, ya que está cargada de importantes connotaciones estrechamente relacionadas con la idea de derechos humanos que se defiende en esta tesis. Partimos del entendimiento de que la noción de persona en la modernidad occidental está anudada íntimamente a la categoría *sujeto de derecho* –cualidad humana de ser sujeto de derechos y obligaciones– como una categoría histórica, directamente relacionada con el modo de producción capitalista, ya que parte de una comprensión parcial y abstracta de la humanidad, misma que se constituyó teóricamente como el modelo del sujeto de la modernidad.

No obstante, como bien explica Fernando Dantas (2005: 130) esta “visión ideal de persona –ser humano indistinto, descontextualizado– en cuanto a concepto universalmente válido, cuya trama o nodo comenzó a desmoronarse, parece insuficiente para conceptualizar la pluralidad de sujetos y modos de ser en el mundo”. Y es que “al ser la persona el soporte de las relaciones socio-jurídicas, forzosamente el ejercicio de esas relaciones debe atender a los presupuestos de la pluralidad en cuanto forma de contextualizar al sujeto” (Dantas, 2005: 130). En este sentido, considero que la noción *swinkilel lum* encierra la idea de la dignidad humana aterrizada en un contexto campesino-indígena maya-tseltal; la tierra como presupuesto para reproducir la vida a acorde con un orden de relaciones indígena y campesino.

Como ya hemos visto anteriormente, desde la perspectiva indígena el *derecho a la vida* posee implicaciones distintas a las que contiene en el Derecho occidental, donde el *derecho a la vida* es enunciado en un sentido universal y abstracto, acorde con un sujeto –el sujeto de la modernidad– que se plantea *a priori* universal y abstracto. Juan Pablo Neri Pereyra y Valeria Ortiz Salazar (2012: 217) explican –siguiendo a Giorgio Agamben– que para la narrativa moderna –capitalista– la *vida* es una fenomenología central y fundamental. Pero, como ya lo señalamos en capítulo anterior, la misma se funda en la ponderación de la *vida* o existencia *individual* – el individuo como sujeto de la modernidad–. Esto es lo que el filósofo italiano denomina la *nuda vida*, es decir la vida como dato biológico, y por ende como circunstancia colateral. De modo que toda la apología de la individualidad se materializa en la *nuda vida*, y sobre la misma se fundan y funcionan las dimensiones sociales de la modernidad, es decir, el Estado-nación moderno, las relaciones de producción capitalistas, hasta el ejercicio de la justicia. La *nuda vida* es la vida escindida de su entorno –de su contexto–, es un dato medible y cuantificable, y es por ello que es funcional a las necesidades del modo de producción capitalista. En cambio, desde la perspectiva indígena el *derecho a la vida* es comprendido de manera enteramente distinta; como una corporalidad ampliada a la naturaleza –a lo Otro; al mundo natural; el medio ambiente–. Se trata de la comprensión de la *vida* como *forma-de-vida*; acontecimiento ligado y dependiente del entorno –contexto que permite la existencia del individuo–, tanto social como natural (Neri Pereyra, 2013).

Esto significa que la comprensión del *derecho a la vida* desde la perspectiva indígena, no se encuentra centralizado o reducido en el cuerpo del *sujeto de derecho*, sino a lo que podríamos llamar una corporalidad ampliada a la naturaleza –al “nosotros”–; a todo aquello que sienta las condiciones materiales e inmateriales para una vida digna de ser vivida –la tierra-territorio–. De este modo la noción de persona y de indio, solamente puede ser formulada en relación a la sociedad indígena a la que pertenezca, porque es en ese contexto es donde se producirán, colectivamente, los criterios simbólicos ligados a su elaboración (Dantas, 2005: 134); y por tanto también lo que significa la dignidad humana y “la buena vida”.

Desde esta perspectiva, tomaremos la categoría cuerpo teniendo la noción de corporalidad como guía. El cuerpo como elemento mediante el cual se puede crear la ideología central, integral, capaz de, en las sociedades tribales sudamericanas, totalizar una particular visión del cosmos, en condiciones históricas y sociales específicas, donde se puede apreciar al ser humano, valorizar a la persona, sin reificar ningún grupo corporalizado (como clanes o linajes). Dicho en otras palabras, el cuerpo como sede y objeto de significados sociales, lejos de la oposición clásica entre naturaleza/cultura (Dantas, 2005: 134).

Entonces, la consideración del *lugar del cuerpo humano* desde la visión que las sociedades indígenas hacen de sí mismas son caminos básicos para la comprensión adecuada de la organización social y cosmológica de las mismas. La cuestión de la identidad étnica en la contemporaneidad tiene fundamental importancia dada la urgencia de la concretización de los derechos humanos de los pueblos indígenas, esto en razón de los procesos sociales institucionalizados de exclusión a los que han sido sometidos históricamente, a partir de las diferencias culturales que caracterizan la etnicidad. De modo que abrirnos a la complejidad de la diversidad cultural de nuestro país –y de *nuestra América*–, implica determinar las características de cada sociedad particular y en consecuencia la noción de persona en cada sociedad, lo cual implica un arduo trabajo de investigación para “descubrir las variables antropológicas, políticas e históricas que interfieren en la constitución del sujeto. Por eso la categoría abstracta, genérica, unívoca y aislada del sujeto de la modernidad, no sirve de paradigma para definir el sujeto colectivo en que se constituyen las sociedades y personas indígenas” (Dantas, 2005: 137).

Asimismo, cabe recordar, como refiere Jean Robert, que los antiguos mexicanos de tradición náhuatl tenían una palabra para el concepto *mundo-territorio*; un lugar sobre la tierra en el que se entrelazan los gozos carnales-terrenales. Esa palabra era *tlalticpacayotl* (Robert, 2010: 207). Nuestro autor explica –bajo la advertencia previa de no ser nahuatlato– que la palabra *tlalticpacayotl* está formada por las raíces *tlal*, la tierra, de la preposición *icpac*, encima o sobre, y de un sufijo de generalización *cayotl*, cuyo significado literal sería “lo de las cosas ubicadas en la superficie de la tierra”, con sus connotaciones de “mundo”, “don del Señor de la vida”, “actividad humana, placentera, erótica”. Este concepto de *territorialidad* es mucho más rico que el de territorio y propiedad legal, ya que fomenta la

proporcionalidad de la mirada y de los pies, la teoría y la práctica, la memoria y de la innovación, además de que en ella, las huellas de los muertos se entrecruzan con los gozos de los vivos. Asimismo se encuentra más allá de todo valor que siempre implica un principio de equivalencia, pues “la buena vida –explica– es un proyecto de autonomía alegre [pasiones alegres] que, no siendo negociable, ‘no tiene valor’, no obstante requiere mucho coraje (Robert, 2010: 207).

Las sociedades indígenas se constituyen como un *todo –un cuerpo ampliado a la naturaleza–* en su modo ser, la persona es construida por la cultura en la relación complementaria con su contexto social y natural –naturaleza y cultura–, perspectiva alejada radicalmente de la noción de individuo aislado de la modernidad occidental/capitalista. Lo que se quiere hacer comprender, es la histórica exclusión de la persona indígena a partir del paradigma del derecho moderno y resaltar los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, cuya dignidad pasa forzosamente por el reconocimiento y efectivización de un cúmulo de derechos políticos y territoriales. Entonces, si tomamos en cuenta la afirmación de Francisco López Bárcenas y Guadalupe Espinoza (2003: 12), cuando dicen que desde la perspectiva indígena el territorio no representa sólo una especial adaptación productiva, sino también una compleja relación simbólica, hemos de comprender que la verdadera noción de territorio –y de persona– es la que los Pueblos tienen y practican en su cosmovisión, narrativas y rituales. Esto es, como *el lugar de enunciación*; el lugar desde donde miramos y decimos nuestra palabra. De modo que la defensa de la tierra/territorio, ligada a la dignidad humana, implica recuperar-construir el propio desarrollo y la connaturalidad de los derechos [humanos] colectivos imaginados y contruidos desde la perspectiva indígena, como contrapunto a la concepción moderna/colonial de los Derechos Humanos.

7. A manera de conclusión. La defensa del maíz y el territorio: dimensión constituyente de derechos humanos.

Las reflexión final de esta tesis –aunque no sea el tema de la misma– no puede hacerse más que a la sombra de Ayotzinapa; lugar-palabra que recuerda las graves violaciones a derechos humanos cometidas contra civiles y estudiantes de la Escuela Normal Rural “Raúl Isidro Burgos” de Ayotzinapa el 26 y 27 de septiembre de 2014 en el municipio de Iguala, Guerrero, donde fueron asesinadas al menos 9 personas y desaparecidos 43 jóvenes estudiantes normalistas. Hechos funestos aún sin esclarecer, dada la ineptitud acordada en un contubernio criminal-institucional.

El Informe presentado por el *Grupo Interdisciplinario de Expertos Internacionales de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos* el 6 de septiembre de 2015, no sólo derrumba la “verdad histórica” creada por de la Procuraduría General de la República, según la cual los jóvenes normalistas fueron incinerados en un basurero de Cocula, por miembros del crimen organizado. Sino que además dicho Informe también señala que las “omisiones” de los tres niveles de gobierno rayan en la complicidad con los perpetradores de tales atentados contra la vida humana. En suma, estos abominables actos no son más que la expresión dramática, real y simbólica, de una actualidad aberrante, cuya significación profunda es el desprecio y la voluntad gubernamental de acallar las luchas populares, en este reino de la impunidad en que se ha convertido nuestro país, abriendo “un capítulo más en el largo listado de violaciones de los derechos a la dignidad y a la vida de los pueblos” de este cada vez más enrarecido país donde la cosa pública se nos revelado descaradamente como una suerte de *cosa nostra*.

Los hechos acaecidos en Iguala no deben leerse como un hecho aislado, sino como signos, dentro del amplio contexto de violencia que se vive en el país, que muestran no sólo la pérdida del control territorial por el parte del Estado en amplias regiones, sino también el creciente empoderamiento del *crimen organizado* en diferentes ámbitos de la vida social, económica y cultural. Desde el comienzo de la guerra contra el narcotráfico en 2006, se estima que más de 100.000 personas han muerto y unas

25.000 se encuentran desaparecidas. Esto revela, más allá de la debilidad y la corrupción de las instituciones del Estado, algo mucho más profundo y preocupante; a saber, la compensación de un vacío, de una ausencia, una crisis de sentido del Estado y su incapacidad para dar respuestas a la sociedad mexicana en su conjunto. Sucede, como afirma Jean Robert, que “el orden del discurso, con las formas de verdad y de poder que solía fomentar, se está derrumbando: no sólo pierde credibilidad y legitimidad, sino que deja rápidamente de referirse a la realidad en la que la mayoría de los ciudadanos estamos inmersos” (Robert, 2011: 12).

De manera que, ante su profunda crisis humanitaria y de sentido, la legitimidad estatal pretende construirse mediante una política del miedo que hobbesianamente nos recuerda porque necesitamos al Estado y sus instituciones, en su autoatribución como monopolio del poder y la violencia legítima. Sin embargo, hace ya bastante tiempo que los límites han sido desbordados, el Estado, en aras de la eficiencia emula en su actuar a las organizaciones criminales, a grado tal, que actualmente los límites entre los territorios del crimen y los territorios de la ley se mezclan íntimamente y son prácticamente indistintos, presentándose características de un verdadero *estado de excepción no declarado*, donde la garantía y efectividad de los derechos humanos se reduce a mera retórica institucional carente de contenidos. De modo que las problemáticas a las que no enfrentamos hoy en día los mexicanos no pueden ser reducidas a una cuestión de legalidad/ilegalidad, sino que su explicación la encontramos en el uso de la *excepción a la ley* como tecnología de ejercicio del poder.

Mas la guerra contra el narcotráfico no es, ni de lejos, el mayor de nuestros pesares. Este paradigma biopolítico lo podemos encontrar, no sólo en la retórica de guerra del gobierno mexicano, sino también en los cada vez más amplios procesos de exclusión que se viven en el país, dentro del contexto de un neoliberalismo salvaje, que subordina los derechos humanos, la autonomía, la autoestima y la responsabilidad de los seres humanos a la lógica de los “buenos negocios”, o como diría Franz Hinkelammert (1991), a una lógica de eficiencia sacrificial que prima las relaciones mercantiles –legales e ilegales– sobre la vida humana y el lugar en el que se desarrolla. Los estados modernos constitucionalizan la vida como sagrada en forma de derechos fundamentales, mientras que en los espacios sociales disciplinarios y productivos se administra la vida biopolíticamente. En esta paradoja cobra especial vigor la célebre afirmación de Walter Benjamin, cuando dice que “la tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla”.

Sin duda las violencias, en su multiplicidad inasible y su gran poder reconfigurador del paisaje sociocultural, son el tema crucial en estos tiempos aciagos que vivimos los mexicanos, por lo que es urgente crear y fortalecer las condiciones y procesos encaminados a neutralizar el terreno donde éstas se ejercen. Esto sólo será posible a través de la creación de un nuevo horizonte político con miras a retejer interculturalmente el tejido social desgarrado y fortalecer el aún subsistente, en la construcción cotidiana de imaginarios de paz y dignidad desde abajo. En otras palabras, en la construcción y efectivización de derechos humanos, pero desde un paradigma descolonizador e intercultural capaz de visibilizar las causas estructurales o sociopolíticas que están en la raíz de las violaciones a los derechos humanos, esto es, la estructura de la propiedad de la tierra, el modo de producción económica, el control de los recursos naturales, las formas de administración sexual o espiritual, los tipos de administración de la vida y la muerte de las personas, etc. Como dice David Sánchez Rubio (2015, 198) es necesario “decodificar las asimetrías sobre las que se sostienen los discursos y las instituciones sobre derechos humanos. Hay que saber ubicar el lugar y el modo de operar de los distintos modos de dominación e intentar descolonizar la matriz colonial de los derechos cuestionando jerarquías opresoras y que clasifican el mundo en humanos superiores (con sus producciones y sus productos) y humanos inferiores (junto con sus producciones y productos)”.

Y es que, la cultura jurídica colonial-moderna que reconoce la importancia de la lucha por los derechos, lo hace ensalzando como única creadora de los mismos a la lucha desarrollada por la burguesía, como momento constituyente puntual, fundador y originario, que desaparece en el instante que se formaliza procedimentalmente, subordinando al resto de luchas al esquema marcado por la institucionalización normativa. Es por esto que la matriz liberal hegemónica del derecho moderno padece de una ceguera constitucional incapaz de ver la realidad pluricultural del país –pluralidad de sujetos y luchas que entablan–, lo que posibilita y refuerza la monopolización del “nombrar y del normar” por los círculos “ilustrados” de la sociedad. Esto “impide superar la camisa de fuerza que el derecho liberal ha puesto a la etnicidad”, al confinar la producción normativa a un espacio letrado y masculino que escamotea numerosas cuestiones de derechos humanos y ciudadanos, implícitas en la práctica de las movilizaciones indígenas (Rivera Cusicanqui, 2010: 219).

Esto tiene como consecuencia la reducción de la producción normativa al canon individualista-liberal, creando un entramado institucional monolingüe, monocultural, monojurídico y por tanto profundamente excluyente; optando por un esquema constitucional abstracto mediante la entronización de la categoría moderna de “sujeto de derecho”. Como explica Clavero (1994: 122), ya desde los comienzos del constitucionalismo el problema consistía en que una figura no universal se constituyó como sujeto de derechos universales, predicados e impuestos como tales, cuestión que aún persiste en la concepción hegemónica de los derechos humanos. Del mismo modo, la asimilación desde la cultura occidental/capitalista, del indígena a lo primitivo –no moderno– lo sigue descalificando como sujeto de derechos. En realidad, nos dice Clavero, se trata de un prejuicio social convertido en prejuicio científico para posteriormente –perdiendo su racismo primario– enquistarse definitivamente como social. Así la iniquidad de la privación y exclusión del sujeto indígena –y su Derecho– puede entenderse por la entronización del derecho occidental moderno –creación de una cultura particular y colonial– como derecho de la humanidad entera y completa: derecho de “la civilización humana” (Clavero, 1994: 163).

Como ya hemos visto, el concepto “sujeto de derecho” resulta central para la comprensión y para la constitución de todo el sistema político y jurídico de la modernidad occidental y sus pretensiones de universalidad, ya que la implementación de ésta categoría por el modo de producción capitalista apuntaló jurídicamente los procesos coloniales europeos modernos. De modo que la interpelación ideológica –toda persona es un sujeto de derecho– se convierte en una categoría eterna –el sujeto de derecho es cualquier persona–; porque, si bien la Forma sujeto es la forma necesaria del hombre que participa en los intercambios y en la producción, es además de eso la Forma en la cual se debe también *necesariamente* realizar la libertad y la igualdad. Pero además Caldas explica, que la determinación de quién integra la categoría de sujeto de derecho se produce de manera paralela a la designación de los bienes jurídicos. Se puede decir que hay un movimiento sincrónico entre la cosificación de todo lo que no es sujeto [y por tanto es objeto de propiedad o conocimiento] y la personificación de todos aquellos que tienen la posibilidad de adquirir; así la “vocación nihilista del sujeto moderno”, se convierte en una categoría general de interpretación del mundo (Caldas, 2004: 47-48).

Se trata de un verdadero prejuicio civilizatorio que basta y sobra para para eliminar el Derecho –y cultura– indígena del panorama jurídico de América sin plantearse siquiera el problema, ya que como

dice Michel Mialle, “para permitir la introducción y después el desarrollo del capitalismo, fue preciso destruir esta organización social y transformar a los individuos en sujetos de derecho, capaces de vender su fuerza de trabajo” (en Caldas, 2004, 37). Además se trata de un prejuicio científico y no sólo jurídico que oculta la humanidad indígena y sus concepciones sobre el mundo; la incapacidad para pensar otras culturas, y la determinación de destruirlas en beneficio de la propia, de la que se tiene, sin más, como civilización (Clavero, 1994: 37).

No obstante, a pesar de la vigencia de este discurso excluyente moderno/colonial, lo cierto es que la modernidad histórica ha sido también un vasto marco de resistencia y conflictos; “un escenario para el desarrollo de estrategias envolventes, contra-hegemónicas, y de nuevos lenguajes y proyectos indígenas de la modernidad” (Rivera Cusicanqui, 2010: 53). De modo que hacer referencia a la larga historia de luchas indígenas y campesinas –la mayoría de las veces soslayadas por la historiografía oficial– nos permite dilucidar la dinámica histórica en la que éstos han demostrado su apuesta por un proyecto jurídico-político diverso; su propio proyecto de modernidad, sustentado en profundas tradiciones históricas, impregnadas de saberes pertenecientes a sus culturas materiales y que hoy se hacen presentes como contrapunto al pensamiento y proyecto jurídico-político hegemónico. Y es que, como ha explicado Herrera Flores (2005: 43-44), aunque haya sido la modernidad occidental, con su cúmulo de novedades, la que se ha presentado como la única forma de ser modernos, lo cierto es que existen muchas formaciones sociales que también sitúan en algún punto de su historia un renacimiento cultural que inaugura una modernidad, diferenciada de la occidental, pero siempre inaugurando algo nuevo.

Pensar modernamente implica, por consiguiente, abrir un resquicio frente a lo que antiguamente se consideraba valioso y valorar positivamente lo que se opone a dicha herencia tradicional. Por tanto, ser modernos no implica de un modo necesario empujar el tiempo en una única, determinada y particular forma de progreso y crecimiento continuo. Puede ser, también, saber detenerse, pensar el mundo que nos ha tocado vivir y proponer alternativas al mismo. La revolución también la pueden hacer aquellos que, ante los problemas ontológicos que condicionan nuestra acción: la pobreza, las guerras preventivas, la destrucción del medio ambiente..., tienen el valor suficiente como para

utilizar el freno de emergencia y detener lo que parece imparable (Herrera Flores, 2005: 44).

Ahora bien, como bien explica Enrique Dussel (2006: 13), la *voluntad-de-vida* es la tendencia originaria de los seres humanos; la *voluntad-de-vivir* es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar e impulsar. En su fundamento la *voluntad* nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida. Empuñar o inventar medios de sobrevivencia para satisfacer necesidades (negatividades que deben ser satisfechas), y poder empuñar, usar, cumplir los medios para la sobrevivencia es ya el *poder* –“poder hacer es hacer poder” decía Roa Bastos–. Este es el contenido y la motivación del poder, la determinación material fundamental de la definición de poder político, ya que toda acción o institución política tiene por contenido la referencia a la vida. Por esto Jean Robert recuerda que en su significado más noble, la política (de polis - ciudad) es el interés que se manifiesta en acciones cívicas por el lugar en que habitas; no hay ética, no hay política sin arraigo en un lugar, en un ciudad, en un pueblo concretos, es decir localizados y únicos –el lugar adecuado–. Así pues, la política dentro de una comunidad humana es una actividad que organiza y promueve la producción, mantenimiento y reproducción de la vida de sus miembros, de la vida en común: el bien común. Lo que debe entenderse como explica Díaz Polanco como la construcción del bien [en] en común o un praxis comunitaria de construcción de las condiciones materiales e inmateriales que hacen posible *una vida digna de ser vivida*.

De modo tal que la política dentro de una comunidad humana es una actividad que organiza y promueve la producción, mantenimiento y reproducción de la vida común de sus miembros, los individuos concretos que conforman dicha comunidad. Esto es precisamente lo que hacen pueblos indios y campesinos en sus procesos de reconstitución y sus luchas por la autonomía; postergar la muerte a través de un práctica política que pretende el mantenimiento y reproducción de vida, como el *locus* de un contrapoder –una potencia–, una producción de subjetividad que se da como desujetamiento a un poder *fetichizado*; esto es, el Estado que se afirma como soberano desde su autoridad autorreferente y no derivada de la comunidad política. Y es que, en la tradición de los oprimidos, aún a pesar del estado de excepción permanente, la vida –como forma de vida– incesantemente busca su cauce.

[...] luchar contra la globalización neoliberal es luchar contra la individualización (no contra la individualidad) que es el destilado de sus efectos devastadores y, como contrapartida, luchar en favor de la preservación de las *diversas formas de comunidad humana* y de los valores solidarios que estas colectividades contienen. En este sentido puede decirse que el total triunfo del capitalismo implicaría el colapso de las comunidades, o una situación muy cercana a esto, y un hecho de ese alcance pondría en peligro la sustentabilidad cultural y ecológica de la humanidad misma (Díaz Polanco, 2007: 148, 149)

De modo que las luchas campesinas e indígenas e nuestro país plantean un rompimiento con la complicidad de la dominación en nombre de las instituciones (la legalidad vigente como producto de un poder *fetichizado*) para abrir otras posibilidades de funcionamiento institucional, pero no para su anulación. Se trata de la emergencia de la vida del ser humano –el sujeto indígena/campesino– frente a una ley que *no permite vivir* y una actuación institucional que *deja morir*. En este sentido el iusfilósofo sevillano Juan Antonio Senent (Senent y Sánchez Rubio, 2013: 140) explica –instalado de lleno en el pensamiento de liberación latinoamericano– que la disposición del “sujeto rebelde” frente a la ley, implica un libertad anterior a la misma, es decir que su libertad no proviene de un contrato social basado en el miedo y la protección de la propiedad. Este posicionamiento permite desacralizar y relacionarse con el orden institucional de modo reflexivo y crítico. Así desde este horizonte se plantea que la subjetividad y la libertad del sujeto frente a la ley no puede descansar en ella; “el derecho a tener derechos”, no puede ser una concesión del poder político –del Estado– sino su fundamento personal/social. De este modo se reconoce la necesidad de las instituciones pero siempre supeditadas a un horizonte humano, es decir como medios y no como fines en sí mismos.

Se trata de un posicionamiento jurídico político consciente de la dialéctica en el interior de los estados constitucionales modernos. Esto es, la consciencia de que la dialéctica entre derechos y poderes, nominados constitucionalmente –constituidos– e innominados – vinculados al acumulado histórico de una matriz de colonialidad del poder, del saber y del ser– no es un resabio o algo inventado por el

capitalismo salvaje neoliberal, sino que los síntomas de malestar en la cultura jurídica en nuestra región son en realidad el tramo actualmente visible de una larga historia del constitucionalismo moderno/colonial que debemos rastrear con una mirada geopolíticamente situada (Medici, 2012b: 60). Asimismo, este posicionamiento muestra, que mientras más se desarrolla esta cultura jurídica moderna/colonial, más crece el malestar, la insatisfacción y el descontento, ante la persistente voluntad de abolir la palabra de los sujetos subalternizados. En una actitud colonial que altera, niega y extingue los significados de la vida cotidiana, jurídica y simbólica de individuos y grupos concretos, naturalizando las relaciones de dominación, opresión y explotación vigentes, mediante la imposición de un orden positivo producido como instrumento al servicio de una causa institucional colonial, desvinculada de la realidad sociocultural de los pueblos indios y campesinos; esto es, voluntariamente contraria a sus cosmovisiones, lenguas y formas de vida vernácula. “Tal vez –dice Juan Gelman– eso sea la locura: una empresa de abolición de la palabra” (2005: 7).

En este orden de ideas, sostenemos que el ejercicio de la autonomía en los hechos constituye una práctica jurídico-política que viene mostrando cómo diversos pueblos indios y campesinos en México afirman y demuestran desde su praxis cotidiana que el fenómeno de lo jurídico no se agota en el derecho positivo vigente, sino que es indispensable considerar la existencia de una fisura entre las estructuras formales y las estructuras reales presentes en la sociedad mexicana. Lo que en términos jurídicos se traduce en una coexistencia conflictiva de juridicidades en el ámbito nacional; entre el derecho positivo producido por el Estado y otro *derecho que nace del pueblo* como pluralismo jurídico y epistemológico contrahegemónico. Esta disputa inscrita en nuestra realidad abigarrada revela la distancia entre las estructuras coloniales –poderes constituidos e innominados– al que se han impuesto a contrapelo de la condición cultural de amplios e importantes sectores de la sociedad mexicana, y las que se han mantenido vivas, a contrapelo, como expresión de formas propias de pensamiento y comportamiento.

Esta *práctica de la otredad* conlleva echar por tierra la creencia errónea que sostiene que la desarticulación del mundo rural es una consecuencia lógica de la modernidad. Como afirma Rivera Cusicanqui, “la apuesta india por la modernidad se centra en una noción de ciudadanía que no busca la homogeneidad sino la diferencia”, de modo que la defensa del territorio y el maíz en la construcción de la autonomía, no busca su traducción en obtener o gozar los tan pregonados frutos del desarrollo, sino

en la posesión, control y disfrute de patrimonios naturales y culturales necesarios para una vida digna. Como el manejo del paisaje y el desarrollo de tecnologías apropiadas a las peculiaridades del ecosistema; el conocimiento de fenómenos climáticos y astronómicos acompañados a complejidad organizativa –saberes de subsistencia–; todo lo cual entraña la *dignificación* de la diversidad cultural. Así se comprende que la preservación de los saberes de subsistencia de la agricultura campesina y las formas de relacionarse con el territorio y construir territorialidad, cuestionan los cada vez más amplios procesos de acumulación por desposesión y el paradigma biotecnológico centrado en la privatización de las semillas y los conocimientos tradicionales; mediante la puesta en uso de tecnologías y epistemologías diversas como ejes alternativos para que el mundo y la humanidad puedan encontrar un nuevo quicio o, si se prefiere, otros centros de gravitación para su desarrollo (Fornet-Betancourt, 2009).

Sin embargo, este proceso de dignificación busca en el plano jurídico-político el reconocimiento constituyente de los pueblos indígenas; no su simple y llano reconocimiento constitucional. Persistir en la consideración de la autonomía y los sistemas normativos indígenas como una concesión estatal y por tanto derivados del Estado, naturaliza la relación de sujeción y coerción que ejerce la violencia simbólica, al instituirse una relación de dominación anclada en instrumentos de conocimiento coloniales, que definen los conceptos de autonomía, territorio y derecho indígena a partir de una consideración occidental y positiva, produciéndose un reconocimiento meramente formal, mas no material, ni de contenidos creados desde el imaginarios y las prácticas campesino-indígenas y sus dinámicas internas.

Esto es así porque, como explica Sánchez Rubio (2015: 189), Occidente establece una sociabilidad de inclusiones abstractas sobre la base de exclusiones concretas y cotidianas, que permiten el disfrute de los derechos humanos a quienes se mueven –y hablan el lenguaje– en el modo de vida capitalista hegemónico y desde arriba, desde los espacios de poder que privilegian su disfrute. Es decir que se defiende la universalidad de los derechos humanos con discursos de inclusiones abstractas, pero sobre la base trágica y recelosa de exclusiones concretas marcadas por la nacionalidad, el racismo, el sentido de pertenencia, la condición de clase, la defensa del derecho de propiedad avariciosa y absoluta, el machismo o el concepto de ciudadanía. Como explica Sousa Santos (2015) los pueblos indígenas a lo

sumo, son objeto de discursos de derechos humanos por parte de los que viven en las zonas de humanidad, orillándolos a las zonas de subhumanidad o zonas de no ser, donde quien no es considerado verdaderamente humano no puede reclamar ser tratado como tal, es decir, ser sujeto de derechos humanos, orillando a los excluidos del orden moderno burgués y colonial a construir mediante la lucha y la resistencia [en los hechos] las condiciones de vida dignas equivalentes y diferenciadas.

De modo que, en sus procesos de reconstitución, los pueblos indios se ven orillados, como explica De la Torre Rangel (1998: 72), en un primer momento a negar que el Estado sea –a través de su normatividad y complejidad institucional– el centro único del poder político y la fuente de origen exclusiva de la creación del Derecho –y por tanto de los derechos humanos–; para posteriormente afirmar que es precisamente en aquellos grupos que reclaman la vigencia real de sus derechos – culturales, políticos y territoriales– en su búsqueda de reproducción y aumento de la vida, como sujetos sociales diversos, donde se encuentra el lugar de nacimiento de la *juridicidad alternativa* como pluralismo jurídico (De la Torre Rangel, 1998: 72). Así es posible comprender, ante la negativa histórica de los poderes constituidos de hacer un reconocimiento pleno de la autonomía indígena, que la estrategia de los pueblos indios mexicanos ha sido construir la autonomía por la vía de los hechos, como ejercicio constante de su libre autodeterminación y como desujetamiento a un Estado anclado a la colonialidad.

En este sentido se comprende que en la afirmación y reivindicación de los *Acuerdos de San Andrés Sacamch'en*, y en el ejercicio de la autonomía en los hechos, los pueblos indios afirman desde su praxis cotidiana que el fenómeno de lo jurídico no se reduce al derecho positivo, sino que en realidad coexisten juridicidades en conflicto. Recuperan el carácter cognoscitivo del Derecho, que es ante todo lectura e interpretación de la realidad, frente al carácter volitivo cómo forma y mandato emanado del Estado subsumido a la lógica neoliberal. Mediante el *ejercicio de la otredad* manifiesto en la autonomía, se crean y afirman los contenidos de lo que entienden por dignidad, libertad e igualdad. Así la autonomía –y el Derecho que de ella emana– se constituye como medio y conjunto de relaciones utilizadas para hacer realidad las condiciones necesarias para *una vida digna de ser vivida*. Apuesta al futuro que entraña mirar y actuar desde un nuevo horizonte político y dentro de los límites de la factibilidad humana –de lo que es factible y posible por la praxis humana– que a final de cuentas es lo que da coherencia o incoherencia material y real a aquello que proclama.

Esta articulación de modernidad y tradición por la que pugnan los pueblos indios y campesinos mexicanos, apuesta a nuestra capacidad para retejer una esfera pública intercultural y resignificar el Estado. “Transitar de un Estado colonizado/colonizante a un estado intercultural”; que redefine la cosa pública a partir de la comprensión y reconocimiento de su versión comunal indígena, es decir, la sociabilidad vigente y reconstruida de los pueblos indígenas, así como sus formas de autogobierno y gestión comunal de recursos (Rivera Cusicanqui, 2008: 6), manifiestas en sus prácticas colectivas para la reapropiación de sus contextos y sus mundos de vida. En otras palabras podemos decir que el *derecho que nace del pueblo* (De las Torre, 2006) es producto de un conflicto histórico generado en *el malestar de la cultura jurídica* (Medici, 2011) en nuestra región –una disputa inmemorial inscrita en nuestro devenir histórico–, generado en una praxis histórica de liberación, que ha sido capaz de develar la constitución material de los pueblos indios; ocultada y ninguneada bajo el esqueleto formal –lineal, simple, armonioso– del derecho moderno (Grossi, 2003: 63).

Así se comprende, que el *derecho que nace del pueblo* es lucha de liberación, como dinámica inmanente de la historia –siempre inacabada y siempre nueva– (Paoli, 1970: 30-31); y a su vez es tradición y memoria antigua, mediante las cuales se recupera la *dimensión sapiencial* del Derecho frente al imaginario jurídico de la modernidad, irremediablemente vinculado al poder político y construido desde una concepción imperativa del derecho que lo identifica con la norma; una regla autorizada y autoritaria –de arriba a abajo–, como mandato de un superior a un inferior (Grossi, 2002: 16). De este modo, no sólo se cuestiona la autorreferencialidad –fetichización– del Estado dominado

por la lógica neoliberal; sino que también se devuelve al pueblo⁹⁵ su capacidad de decisión sobre todo aquello que les concierne y afecta. Se trata de la –esta sí, universal– cualidad instituyente y creadora de los seres humanos para transformarse a sí mismos y a los entornos en el que se desarrollan.

[...] la capacidad humana genérica de reaccionar culturalmente frente al mundo, de reaccionar frente a sus entornos relacionales, en un permanente, continuo e inacabado proceso de creatividad y significación, con sus consecuencias tanto positivas como negativas. En términos de dignidad humana, sería «*el despliegue de la potencialidad humana para construir los medios y las condiciones necesarios que posibiliten la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos*» El poder constituyente, en términos no solo constitucionales y de teoría política, sino aplicados a los derechos humanos, sería la capacidad creativa plural y diferenciada, la cualidad individual y colectiva de las personas concretas de enfrentar el mundo, reaccionando frente a sus entornos relacionales tanto para lo bueno como para lo malo. Por ello hay que distinguir entre un poder constituyente emancipador, liberador y popular y un poder constituyente oligárquico, dominador y excluyente (Sánchez Rubio, 2014: 560).

Entonces, es en base a esta *juridicidad alternativa*, expresada dentro del amplio abanico del pluralismo jurídico de la globalización, que los pueblos del maíz ejercen en los hechos el derecho a la autonomía, como *derecho madre* que constituye un contrapoder –la *hiperpotentia* dusseliana– que articula saberes, prácticas y organización política orientados a abrir espacios de dignidad humana como praxis de liberación contrahegemónica. Mientras el poder impositivo moderno/colonial consiste en la capacidad de obstruir las acciones y propósitos de los actos y sustituirlos por los propios –abolición de la mirada y

⁹⁵ Alejandro Mé dici contrapone este concepto de poder, al que denomina estratégico, con otra noción de poder más liberador y generador de autoestima, entendido como la capacidad de las personas para actuar concertadamente para hacer cosas de modo cooperativo y conjuntamente, en base a un consenso previamente obtenido. Se trataría de una noción de poder compartido, sin jerarquías discriminantes y no basadas en el par superior/inferior. El ser humano, en su capacidad de significar y resignificar mundos plurales, cimentaría como fundamento de este modo constituyente de crear realidades, en la voluntad de vivir, según el sentido dicho por Enrique Dussel, reinterpretando a Spinoza. Un poder desde el que podemos alimentarnos, disfrutar de un hogar y vestimos dignamente y garantizando la vida de cada ser humano particular, con nombres y apellidos, proporciona los medios para la satisfacción de las necesidades que permiten la producción, reproducción, mantenimiento y desarrollo de la vida humana concreta mediada culturalmente. Desde el punto de vista político, sería por antonomasia el pueblo el sujeto primero y último del poder, siendo el verdadero soberano con autoridad propia. Con la categoría de *potentia*, Dussel entiende «*el poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político*». Alejandro Mé dici amplía, completando, su significado con el concepto de *hiperpotentia*, desde la posición del bloque social de los oprimidos que representan la exterioridad radical del sistema fetichizado. Es el pueblo en tanto que «*subjetividades subalternizadas que critican hacia la transformación del orden social e institucional existente, que formula sus reclamos en forma de nuevos derechos, que expresan su voluntad crítica de convivencia desde el consenso contrahegemónico...*» (Sánchez Rubio, 2014: 560).

palabra–, el contrapoder –nos dice Luís Villoro– es la capacidad de llevar a cabo las acciones por sí mismo y determinarlas por la propia voluntad (Sánchez Vazquez, 1998: 171); como despliegue de la potencialidad humana para construir los medios y las condiciones que posibiliten la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos, lo que conlleva la redefinición y materialización de palabras como libertad, justicia y democracia, de las que muchas veces se ha perdido la atención, la memoria y la práctica de su significado verbal y actual (González Casanova, 2015).

Desde este posicionamiento jurídico-político cobra sentido la cita de Félix Guattari hecha por Joaquín Herrera Flores (2005: 31) en *Los derechos humanos como productos culturales*, cuando dice que: “la función constitutiva de las prácticas artísticas (y de derechos humanos) implica que su función central no consiste en “contar historias” (describir lo que hay), sino crear dispositivos en los que la historia pueda hacerse”; a saber, constituirse en sujetos [diferenciados] de la historia, y que por la vía de los hechos –ante la cerrazón de los poderes constituidos– instituyen los instrumentos jurídicos y políticos que suben de nivel la vida personal y comunitaria. En este sentido pueden pensarse los procesos sociales en defensa del territorio y el maíz, como el despliegue de un conjunto de praxis, saberes e instituciones, que no sólo cuestionan el paradigma dominante de los derechos humanos –reducidos a una subjetividad y racionalidad hegemónica–, sino que además han sido capaces de transformar la concepción occidental de éstos derechos, a partir de una concepción intercultural que vindica la modernidad [contemporaneidad] de los pueblos indios y sus proyectos de futuro.

De modo que esta apuesta india por la modernidad es un proyecto con vocación hegemónica, ya que busca traducirse en términos prácticos en las esferas de la política y el Estado [orden constitucional intercultural]. He aquí donde cobra mayor importancia y trascendencia el pleno reconocimiento constituyente de la autonomía de los pueblos indios, en cuanto derecho político público, puesto que conlleva forzosamente la creación de un esfera pública intercultural, donde la palabra y la mirada de los pueblos indios sea tomada en cuenta; lo que implica la capacidad de organizar la sociedad a nuestra imagen [como sociedad abigarrada] para así armar un tejido intercultural duradero y un conjunto de normas de convivencia legítimas para todos (Rivera Cusicanqui, 2010: 171); un orden institucional que reconozca la co-vigencia y co-presencia de diversos sistemas jurídicos.

Es cierto que en la actualidad el sistema constitucional mexicano ha sufrido una notable transformación y existe un reconocimiento formal de la composición pluricultural de la nación mexicana, mas también es cierto que dicho reconocimiento no tiene las consecuencias jurídicas adecuadas, ya que, como hemos visto, persisten férreos candados en el ámbito territorial y político.⁹⁶ Este reconocimiento formal del espacio indígena opera como una inclusión abstracta sobre la base real exclusiones concretas. En la realidad, la materialidad y vigencia de las autonomías sólo existen en el ámbito interno de los pueblos. Se trata de un orden de hecho, un derecho que puede decirse de hecho, ya que si bien para el propósito constitucional si existe, sus contenidos son muy limitados y contruidos desde un imaginario colonial. Lo que se necesita, es un reconocimiento no constitucional, sino un verdadero reconocimiento constituyente. Esto es lo que llama Bartolomé Clavero (2006; 301-302) la *constituyencia*, o capacidad de determinación propia en cuanto al orden de comunidad y acomodamiento entre comunidades en vistas de reconocimiento operativo y garantía efectiva de las respectivas libertades, tanto de las del individuo humano en comunidad política, como de las comunidades entre comunidades.

El imaginario occidental capitalista moderno/colonial oculta subjetividades, realidades y horizontes de sentido, a grado tal que el poder constituyente popular – que tiene al pueblo como el sujeto primero y último del poder –se encorseta y blindo por las instancias estatales y sus políticas públicas, así orden jurídico estatal acapara y sustituye el protagonismo de la sociedad civil, y sus derechos aparecen como instancias instituidas, separadas de sus procesos socio-históricos de constitución y significación. De ahí la importancia radical que tiene para los pueblos indígenas, exigir, reivindicar y recuperar el papel protagonista del poder constituyente popular y de unos derechos humanos instituyentes que compensan las carencias, las omisiones y las agresiones del poder constituido normativo y estatal blindado y enclaustrado oligárquicamente, ya que la fuerza de los derechos humanos en eficacia y reconocimiento garantizado se incrementará cuando el poder constituyente popular y democrático – que también puede decantarse a la creación de espacios de dominación y destructores de dignidades– se complemente con los derechos humanos instituidos [positivizados], que concretizan las luchas instituyentes y emancipadoras populares y que permiten a todo ser humano ser tratado como sujeto actuante e instituyente y no como objeto manipulable, victimizado y prescindible (Sánchez Rubio, 2015: 202).

⁹⁶ Es importante decir que muchos procesos indígenas apelan a la reforma constitucional de 2001 para legitimar sus prácticas de hecho.

Por ello, resulta un error pensar que el contenido de los derechos humanos o de los principios y valores que lo inspiran están definidos de antemano y de una vez para siempre; limitarlos a las sentencias judiciales que los interpretan; o reducirlos a teorías iusfilosóficas. Por el contrario, como hemos sostenido en esta tesis, el núcleo del contenido de los derechos humanos viene determinado por el conjunto de relaciones, acciones y medios que se utilizan y despliegan para hacerlos factibles en cada contexto, posibilitando o imposibilitando las condiciones de existencia y de vida plurales y diferenciadas, a partir del ejercicio continuo, histórico, permanente y abierto de la *potentia* soberana y constituyente popular (Sánchez Rubio, 2015).

Es en este sentido que la defensa del territorio y los maíces nativos se alza como una praxis constituyente de derechos humanos, desde un paradigma descolonizador e intercultural, que redefine y materializa conceptos como libertad, justicia y democracia, acorde con los contextos culturales campesinos e indígenas. Por un lado se busca afirmar su sociabilidad inscrita en sus instituciones comunitarias, ligadas a la tierra/territorio y el cultivo del maíz como un conjunto de relaciones que permiten el acceso comunitario a los bienes materiales e inmateriales imprescindibles para una vida digna de ser vivida; y por otro –íntimamente ligado a lo anterior– busca la comprensión de que la llegada u acceso a la dignidad de los pueblos indios y campesinos se hace por un camino diverso al trazado por la modernidad capitalista. Sólo de este modo los derechos humanos serán un verdadero dispositivo –red de saber/poder; conjunto de praxis, saberes e instituciones– que permita a los pueblos indios constituirse como sujetos de su propia historia y dejar de ser objeto de la historia de otros.

Entonces, en el orden de ideas que hemos expuesto hasta ahora, consideramos que la defensa de los maíces nativos mexicanos así como la vetusta lucha por la tierra –devenida defensa del territorio– por parte de los pueblos indios y campesinos mexicanos constituyen una lucha por materializar las condiciones materiales e inmateriales que posibilitan *una vida digna de ser vivida*, a contrapelo y como contrapunto del saber/poder moderno/colonial. Se trata, diría Bolívar Echeverría (2008), de un comportamiento barroco –*ethos* barroco–, en el sentido de que éstas reivindicaciones conectan con una necesidad diferente frente a la juridicidad moderna/colonial, entablando un discurso crítico acerca del

presente y la caducidad de la modernidad que lo sostiene: la Ciencia y Derecho de la modernidad occidental capitalista. En realidad, los movimientos indígenas y campesinos aspiran, como dice Boaventura de Sousa Santos (2009: 223-224), “a inventar otro lugar, una heterotopía, si no ya una utopía. Dado que se deriva de un profundo sentimiento de vacío y desorientación causado por el agotamiento de los cánones dominantes. De modo que esta actitud o comportamiento barroco constituye un discurso crítico y a su vez la afirmación de otro lugar –el lugar desde donde miramos el mundo y desde donde decimos nuestra palabra– diverso al de la modernidad capitalista.

Como enseñaba Joaquín Herrera Flores, siguiendo Ernst Bloch:

[...] criticar no consiste únicamente en decir ‘no’, sino en afirmar un “si a algo diferente”. Sólo en este caso la crítica deja de ser una “afirmación que subyace a una negación” y se convierte en una negación que subyace a una afirmación. Lo previo es la afirmación productiva de nuestros valores, de lo que se deducirá como consecuencia la negación de lo que no es conveniente a nuestros esfuerzos por superar las condiciones de las injusticias y de las explotaciones (Herrera Flores, 2005: 49).

Las luchas históricas de indios y campesinos, no sólo cuestionan el orden jurídico, económico, político y social vigente, sino que desde sus *lugares* recrean las bases jurídicas, políticas y epistemológicas donde se reconoce y valora la paciencia y el trabajo de criar y crear el maíz; la profunda relación con la tierra, con el tiempo y la sabiduría de saber estar en comunidad en un territorio –mundo-territorio–; el don de las diversas semillas con sabor, color, danza, alegría siempre en distribución e intercambio; como fuerza, celebración, fiesta y ritualidad; expresión estética y técnica de culturas vivas que se expresan en lenguas vivas. De modo que la defensa de los maíces nativos y el territorio –con todo lo que esto implica–, pasa inevitablemente por la recuperación y la reconstitución integral de los pueblos indígenas y campesinos en México (Salgado, 2010: 128).

En este sentido consideramos la defensa del maíz y territorio –ligados a la construcción de las autonomías indias por la vía de los hechos– como una dimensión constituyente de derechos humanos,

elaborada desde el sujeto [indígena-campesino] de la praxis y materializada en la construcción cotidiana de imaginarios de paz y dignidad desde abajo; como trama y urdimbre de tradición y modernidad entreveradas. Esta práctica supone, como ha señalado Lola Cubells (2011: 103), superar las nociones de autonomía y territorio como reconocimientos que la cultura hegemónica –que se autoerige como la que mide y juzga– “concede” a los pueblos indígenas. Y es que sólo mediante esta superación es posible comprender y defender la autonomía –poseer el tiempo y el espacio– como un producto cultural propio de un contexto determinado, que genera una práctica y un discurso emancipador contra-hegemónico.

De modo que en los procesos de lucha por la defensa del maíz y la defensa del territorio, articulados a la construcción de las autonomías; vemos una cristalización concreta de la lucha por sus derechos humanos, desde una perspectiva emancipadora y como herramienta para incrementar los niveles de humanización y democratización; como un conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales e institucionales que reaccionan contra los excesos de poder y donde se impide a los seres humanos constituirse como sujetos –individuales o colectivos–. Se trata de luchas con particulares concepciones acerca de lo que es digno, teniendo en cuenta las condiciones que posibilitan la existencia de los sujetos participantes y afectados, y que cimentan las bases para establecer ámbitos de juntura –de ayuntamiento– con los que contribuir en la construcción dinámica, conflictiva y constante de una universalidad extensa y para todos, sin excepciones (Sánchez Rubio, 2007: 31).

De este modo entendemos derechos humanos; no como declaraciones textuales, ni como producto de una cultura determinada, sino “como prácticas y medios discursivos, expresivos y normativos, que pugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de la reproducción y mantenimiento de la vida, permitiendo abrir espacios de interpelación, de lucha y de reivindicación” (Herrera Flores, 2000: 78). Así es que pueblos indios y comunidades campesinas mestizas, dentro del contexto mexicano, afirman su deseo de conservar sus tradiciones, sus sistemas conviviales de vida, el no abandono de la milpa y sus tierras ancestrales, reivindicando su *ser campesinos*, frente al *obtener ganancias* de la ideología neoliberal.

Entonces, desde nuestra posición, apelamos a este *derecho que nace del pueblo*, como pluralismo jurídico, y como cristalización concreta de una propuesta cultural teórico-práctica y proyecto de liberación, donde la defensa del maíz constituye un contra-discurso del *México profundo* –de aquel México constantemente negado– como una manifestación concreta del pueblo que alza la voz y opone el cuerpo, contra las causas jurídicas, políticas y sociales de privación y despojo. Esta reacción de quienes sufren el ahogo de las verticalidades y el abuso del poder, se manifiesta en reivindicaciones de autonomía y de reconocimiento como sujetos con la capacidad para contribuir a la construcción y reapropiación de realidades y posibilidades, como el control de sus territorios ancestrales y su capacidad de decidir sobre lo que *quieren comer, como comerlo y como obtenerlo*. “En definitiva, se lucha por unos derechos, por derechos humanos. Se intentan articular tramas de liberación exigidas políticamente y con la intención de ser sancionadas institucionalmente” (Sánchez Rubio, 2007: 31)

En este sentido esta dimensión constituyente de derechos humanos también entraña la defensa de la comunidad, pero como advierte Héctor Díaz Polanco (2007; 152), no se refiere a las pseudo-comunidades promovidas por la globalización ni a los correspondientes no lugares de la sobremodernidad, sino que estamos hablando de *otra* comunidad, aquella colectividad que da sentido duradero y profundo a los sujetos, que se funda en tejidos y nexos sociales con alguna referencia territorial, enraizada en un *lugar*, en cuyo ámbito son capaces de construir no sólo identidades sólidas sino además proyectos comunes de alcance social. Ante esto es fundamental recordar como manifestó la Red en Defensa del maíz, en audiencia preparatoria ante el Tribunal Permanente de los Pueblos, que *“el maíz no es una cosa, es la vida de millones de campesinos cuyo centro civilizatorio es la comunidad y la vida en la siembra”*.

Ante todo, es de suma importancia cuestionarnos profundamente el cómo miramos a los pueblos indios y campesinos; y dónde ponemos la mirada para medir sus logros en su búsqueda de la autonomía, ya que seguir afirmando que la pobreza en el mundo rural radica en su supuesta cerrazón y terca anti-modernidad, es persistir en una forma de mirar colonial, incapaz de ver más allá de las categorías económicas y políticas de la modernidad occidental capitalista, para juzgar sin comprender un fenómeno social forjado en una fragua de luchas históricas. En cambio si la mirada es al menos de respeto y de reconocimiento, con un poco de atención se puede ver que el efecto profundo de las luchas indígenas y campesinas se encuentra muy alejado de los templetos y de los reflectores de la política de

arriba y las formas de medir “el desarrollo” en términos moderno/coloniales. El efecto de estos procesos está en las serranías, las cañadas, las selvas y los desiertos; en los pequeños poblados campesinos; en la gente del común que ve en la defensa del territorio y el cuidado y preservación del maíz –y el cúmulo de relaciones que este compromiso implica– el reflejo de sus luchas históricas por *una vida digna de ser vivida*. Una larga historia de resistencia, donde el cultivo del maíz ha operado como eje de la autoorganización en la comunidad campesina y –no poca cosa– como el soporte de uno de los procesos civilizatorios más importantes de la humanidad; en donde, como señala Silvia Ribeiro (2013), “cada paso, cada día, cada construcción de autogestión y resistencia, tiene sentido en sí misma. No pide la aprobación o migajas de los que se arrogan el poder, no espera ni se desespera, sigue caminando, en la defensa del maíz, de los territorios, del agua, del derecho a decidir sobre sus vidas, de la dignidad”; fundando heterotopías en su camino a la utopía.

Fuentes.

a) Bibliográficas

- Agamben, Giorgio, (2009), *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Agamben, Giorgio, (2010), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Ed. Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, Giorgio (2010), *Estado de Excepción. Homo sacer II, I*, Ed. Pre-Textos, Valencia.
- Alvarez_Buylla Rocés, Elena; Carreón García, Areli y San Vicente Tello, Adelita, (2011), *Haciendo Milpa. La protección de la semillas y la agricultura campesina*, UNAM-Semillas de Vida A.C., México.
- Alvarez-Buylla, Elena R. y Alma Piñeyro Nelson [Coords], (2013), *El maíz en peligro ante los transgénicos. Un análisis integral sobre el caso de México*, CEIICH-UNAM, México.
- Barabas, Alicia [Coord], (2003), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas en México I*. Ed. INAH, México.
- Bartra, Armando, (1992), *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México*, Ed. Era, México.
- Bartra, Armando, (2006), *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Ed. Ítaca-UACM, México.
- Bartra, Armando, (2008) *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital*, Ed. Ítaca, México.
- Bartra, Armando, (2011), *Tiempo de mitos y carnaval: Indios, campesinos y revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*. Ed. Ítaca, México.

- Berraondo Mikel [Coord.], (2006), *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao.

- Blondeau, Olivier, Nick Dyer Whiteford, Carlo Vercellone, Ariel Kyrou, Antonella Corsani, Enzo Rullani, Yann Moulier Boutang y Maurizio Lazzarato, (2004), *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*, Traficantes de Sueños, Madrid.

- Bonfil Batalla, Guillermo, (2006), *México Profundo. Una civilización negada*, Ed. Debolsillo. México.

- Bourdieu, Pierre, (1999), *Meditaciones pascalianas*, Ed. Anagrama, Barcelona.

- Braudel, Fernand, (1992), *El mediterráneo. Historia y espacio*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

- Caldas, Andressa, (2004), *La regulación jurídica del conocimiento Tradicional: la conquista de los saberes*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA). Bogotá.

- Ceceña, Ana Esther y Emir Sader [Comps], (2002), *La guerra infinita. Hegemonía y terror mundial*, Ed. CLACSO, Buenos Aires.

- Clavero, Bartolomé, (1994), *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Ed. Siglo XXI, México.

- Clavero, Bartolomé, (2007), *El Orden de los poderes. Historias Constituyentes de la Trinidad Constitucional*, Ed. Trotta, Madrid.

- CECCAM y GRAIN, (2014), “Reformas energéticas despojo y defensa de la propiedad social de la tierra”, en *Sembrando Viento*, México.

- De Ita, Ana, (2003), *México: Impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*, Ceccam, México
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (1998), *El derecho a tener derechos*, CIEMA/OCA, Aguascalientes.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio [Coord.], (2002), *Derecho Alternativo y Crítica Jurídica*, Ed. Porrúa, ITESO y UAA, México.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2005), *Isnaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación*, Ed Mad, Sevilla.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2006), *El derecho que nace del pueblo*, Ed. Porrúa, México.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2006), *Del Pensamiento Jurídico Contemporáneo, Aportaciones Críticas*, UASLP, San Luís Potosí.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2011), *Iusnaturalismo histórico y analógico*, Porrúa, México.
- Díaz Polanco, Héctor, (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagía*, Ed. Siglo XXI, México.
- Díaz Polanco, Héctor, (1991) *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI-UNAM, México.
- Dussel, Enrique, (1992), *1492. El encubrimiento del otro. El origen del mito de la Modernidad*, Antropos, Santa Fé de Bogotá.
- Dussel, Enrique, (2006), *20 tesis de política*, Siglo XXI, México.
- Dussel, Enrique, (2007), *Política de la liberación. Historia Mundial y crítica*, Ed. Trotta, Madrid.

- Echeverría, Bolívar, (2011), *La modernidad de lo barroco*, Ed. Era, México.
- Esteva, Gustavo y Catherine Marielle [Coords], (2003), *Sin maíz no hay país*, Ed. Conaculta, México.
- Esteva, Gustavo, (1980), *La batalla en el México rural*, Ed. Siglo XXI, México.
- Eroles Carlos, María Mercedes Gagneten y Arturo Sala, (2004), *Antropología, Cultura Popular y Derechos Humanos*, Ed. Espacio, Buenos Aires.
- Fals Borda, Orlando, (1985), *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*, Ed. Siglo XXI, Santa Fe de Bogotá.
- Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García Zambrano [Coords.], (2006), *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Florescano. Enrique, (1976), *Origen y Desarrollo de los Problemas Agrarios en México, 1500-1821*, Ed. Era, México.
- Fonet-Betancourt, Raúl, (2004), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Concordia Reihe Monographien - Band 37, Aachen.
- Foucault, Michel, (2006), *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel, (2006), *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Foucault, Michel, (2009), *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Freire, Paulo, (1975), *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, Ed. Siglo XXI, México.
- Gelman, Juan, (2005), *Miradas*, Ed. Era, México.

- González Casanova, Pablo, (2004), *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*, Ed. Antrophos, Barcelona.
- Grossi, Paolo, (2003), *Mitología jurídica de la modernidad*, Ed. Trotta, Madrid.
- Grossi, Paolo, (2004), *Derecho, Sociedad, Estado: una recuperación para el derecho*, El Colegio de Michoacán, México.
- Herrera Flores, Joaquín, Franz J. Hinkelammert, David Sánchez Rubio y Germán Gutiérrez, (2000), *El Vuelo de Anteo*, Ed. Desclée de Brower, Bilbao
- Herrera Flores, Joaquín, (2005), *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica al humanismo abstracto*, Ed. Catarata, Madrid.
- Illich, Iván, (1985), *La Convivencialidad*, Ed. Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- Illich, Iván, (2008), *Obras Reunidas I*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Illich, Iván, (2008) *Obras Reunidas II*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Kato Yamakake, Takeo Ángel; Mapes Sánchez, Cristina; Mera Ovando, Luz María; Serratos Hernández, José Antonio y Bye Boettler, Robert Arthur, *Origen y Diversificación del Maíz. Una revisión analítica*, UNAM-CONABIO, México, 2009.
- Lander, Edgardo [Ed], (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.
- Leff, Enrique; Ezequiel Ezcurra, Irene Pisanty, Patricia Romero Lankao [Comps.], (2002) *La transición hacia el desarrollo sustentable. Perspectivas de América Latina y el Caribe*, Ed. INE, UAM, PNUMA, México.

- Leff, Enrique, (2004), *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*, Ed. Siglo XXI, México.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, Siglo XXI, México, 2005.
- Lenkersdorf, Carlos, (2002), *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa editor, México.
- López Bárcenas, Francisco, (2015), *Autonomía y derechos indígenas en México*, CENEJUS y Maestría en Derechos Humanos UASLP, San Luís Potosí/Aguascalientes.
- López Calera, Nicolás, (2000), *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*. Ariel Derecho. Barcelona.
- León-Portilla, Miguel, (1995), *Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl*, Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Marañón Pimentel, Boris [Coord], (2014), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, UNA-IIE, México.
- Medici, Alejandro, (2011), *El malestar en la cultura jurídica. Ensayos críticos sobre políticas del derecho y derechos humanos*, Ed. Universidad de la Plata, Buenos Aires.
- Medici, Alejandro, (2012), *La constitución horizontal. Teoría constitucional y giro decolonial*, CENEJUS, UASLP y Educación para las Ciencias en Chiapas A.C., San Luís Potosí.
- Merton, Thomas, (1979), *Ishi*, Ed. Pomaire, Barcelona.
- Mezzadra, Sandro, Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty, Ella Shohat, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert J. C. Young, Nirmal Puwar, Federico Rahola, (2008), *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Ed. Traficantes de Sueños, Madrid.

- Morin, Edgar, (2001), *El Método: la naturaleza de la naturaleza*, Ed. Cátedra, Madrid.
- Muñoz Rubio, Julio [Coord], (2004), *Alimentos transgénicos. Ciencia, ambiente y mercado: un debate abierto*. Siglo XXI, UNAM. México.
- Paoli, Arturo, (1970) *Dialogo de la liberación*, Ed. Carlos Hollé, Buenos Aires.
- Polanyi, Karl, (2009), *La gran transformación*, Juan Pablos Editor, México.
- Pisarello, Gerardo, (2007), *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*, Ed. Trotta, Madrid.
- Quijano Valencia, Oiver, (2012), *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.
- Robert, Jean, (2010), *La crisis: el despojo impune. Como evitar que el remedio sea peor que el mal*, Ed. Jus, México.
- Rodriguez Wallenius, Carlos y Ramses Arturo Cruz Arenas [Coords], (2013), *El México bárbaro del siglo XXI*, UAM-X, CSH, México.
- Rosillo Martínez, Alejandro [Coord.], (2008), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP, San Luis Potosí.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, (2008) *Gestión Pública Intercultural. Pueblos Originarios y Estado*, Ed. Servicio Nacional de Administración de Personal, La Paz.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, (2010), *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Ed. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, (2010), *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Ed. Piedra Rota, La Paz.

- Ruiz Medrano, Ethelia, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez, (2012), *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Sánchez Rubio, David, (1999), *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Ed. Desclée de Brower, Bilbao.
- Sánchez Rubio, David, (1999), *Repensar Derechos Humanos. De la anestesia a la sinestesia*, Ed. MAD. Sevilla, 2007.
- Sánchez Rubio, David, (2007), *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, Ed. UASLP-CEDH, San Luis Potosí.
- Sánchez Rubio, David y Juan Antonio Senent, (2013), *Teoría crítica del derecho, Nuevos horizontes*, Universidad Autónoma San Luis Potosí, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales, Mispat, San Luis-Aguascalientes.
- Sachs, Wolfgang [Coord], (2001), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Ed. Galileo, México.
- Santos, Boaventura de Sousa, (2009), *Una epistemología del sur*, CLACSO, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Santos, Boaventura de Sousa, (2003), *La caída del angelus novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Ed. ILSA, Santa Fe de Bogotá.
- Santos, Milton, (1996), *De la totalidad al lugar*, Ed. Oikos·Tau, Barcelona.
- Serratos Hernández, José Antonio, (2009), *El origen y la diversidad del maíz en el continente americano I*, Greenpeace, México.
- Shiva, Vandana, (2003), *Cosecha Robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Ed. Paídos, Barcelona.

- Shiva, Vandana, (2003), *¿Proteger o expropiar? Los derechos de propiedad intelectual*, Intermón Oxfam, Barcelona.

- Shiva, Vandana, (2007), *Las nuevas guerras de la globalización. Semillas, agua y formas de vida*, Editorial Popular, Madrid.

- Sicilia, Javier, (2009), *La voz y las sombras. Artículos de “Proceso”*, CENEJUS y UASLP, San Luís Potosí.

- Sub Comandante Insurgente Marcos, (2004), *Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial*. Ediciones del FZLN. México.

- Tansey Geoff y Tasmin Rajotte [Eds], (2008), *El control futuro de los alimentos. Guía de las negociaciones y reglas internacionales sobre la propiedad intelectual, la biodiversidad y la seguridad alimentaria*, QUIAP, Ottawa.

- Tarrío, María y Luciano Concheiro [Coords], (1998), *La sociedad frente al Mercado*, Ed. UAM-Xochimilco y La Jornada Ediciones, México.

- Turrent, Antonio; Wise, Timothy A. y Garvey, Elise, (2012), *Factibilidad de alcanzar el potencial productivo de maíz de México*, Woodrow Wilson International Center of Scholars, Reporte 24, Octubre.

- Turrent Fernández, Antonio, José Antonio Serratos, Alejandro Espinosa y Elena Álvarez-Buylla, (2014), *El maíz transgénico en México en 15 píldoras*, UCCS, México.

- Valverde, José María, (1971), *Nuevas canciones. De un cancionero apócrifo*. Madrid: Castalia.

- Villa, Verónica; Evangelina Robles; José Godoy Berrueta y Ramón Vera Herrera [Ed], (2012), *El maíz no es una cosa: es un centro de origen*, Ed. Ítaca, México.
- Warman, Arturo, (1988), *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.
- Wolf, Eric R., (1971), *Los campesinos*, Ed. labor, Barcelona.
- Wolkmer, Antonio Carlos, (2006), *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del Derecho*, Ed. Mad. Sevilla.

b) Hemerográficas.

- Acosta, Alberto, (2013), “El buen vivir, una alternativa al desarrollo”, en *La jornada del campo*, N° 73, México, 19 de octubre.
- Almeyra, Guillermo, (2011), “En defensa del maíz criollo: los importantes casos de Tlaxcala y Michoacán”, en *La jornada*, México, 24 de abril.
- Aubry, Andrés, (2007), “Tierra, terruño, territorio I”, en *La jornada*, México, 1 de junio.
- Aubry, Andrés, (2007), “Tierra, terruño, territorio II”, en *La jornada*, México, 4 de junio
- Barabas, Alicia, (2004), “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”, en *Alteridades*, N° 14, México.
- Barabas, Alicia, (2008), “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca, en *Antípoda*, N° 7, Bogotá, Julio-Diciembre.
- Barros, Cristina y Marco Buenrostro. (1997), “El Maíz, nuestro sustento”, en *Arqueología Mexicana. Edición especial «El Maíz»*, N° 25, Vol. V, Mayo –Junio, México.

- Bartra, Armando, (1999), “Reformas agrarias del nuevo milenio”, en *Masiosare*, México, 14 de febrero.
- Bartra, Armando, (2007), “De milpas y otras quimeras”, en *La jornada*, México 17 de febrero.
- Bartra, Armando, (2007), “El laberinto de la explotación campesina”, en *La jornada*, México 16 de abril.
- Bartra, Armando, (2009), “Hacer milpa”, *Ciencias*, N° 92 - 93, octubre-marzo, UNAM, México.
- Belausteguigoitia, Marisa, (2001), “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”, en *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24, México.
- Benz, Bruce, (1997), “Diversidad y distribución prehispánica del maíz mexicano, en *Arqueología Mexicana. Edición especial «El Maíz»*, N° 25, Vol. V., Mayo –Junio, México.
- Bourbaki, Pierre, (2007), “La economía expolar o Chayanov entre la Selva Lacandona y el desierto de cemento, en *Ixtus. Espíritu y cultura. «La entrada en la gruta»*, N°62, Año XIV, México.
- Buenrostro, Marco, (2010), “La milpa y la especialización del maíz”, en *La jornada del campo*, México, 21 de agosto.
- Cubells Aguilar, Lola, (2011), “Derechos humanos, territorio y cultura tseltal: tejiendo espacios interculturales desde el centro de derechos indígenas de Chilón, Chiapas”, en *Redhes*, Año III, N° 6, San Luís Potosí, Julio-diciembre.
- Dantas, De Carvalho Fernando Antonio, (2005), “A noção de pessoa e sua ficção jurídica: a pessoa indígena no direito brasileiro”, en *Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazônia*, Año 3, N° 5, Manaus.

- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2006), “Los Acuerdos de San Andrés: el derecho de decir el derecho”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas*, Escuela Libre de Derecho, N° 30, México.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio, (2003), “Derechos de los pueblos indígenas”, en *Ixtus. Espíritu y cultura*. «Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad». Año XI, N° 42, México.
- Díaz Gómez, Floriberto, (2001), “Pueblo, territorio y libre determinación indígena”, en *La jornada semanal*, México, 11 de marzo.
- Echeverría, Bolívar, (2005), “La múltiple modernidad de América Latina”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, Marzo-Agosto, México.
- Espinosa-Calderón, Antonio Turrent-Fernández, Margarita Tadeo-Robledo, Adelita San Vicente-Tello, Noel Gómez-Montiel, Roberto Valdivia-Bernal, Mauro Sierra Macías y Benjamín Zamudio-González, (2014), “Ley de semillas y ley federal de variedades vegetales y transgénicos de maíz en México”, en *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, Vol. 5, N° 2, Febrero-Marzo, México.
- Gustavo Esteva, (1999), “Chiapas, la lucha por la autonomía”, en *Ixtus. Espíritu y cultura*. «Chiapas, una mirada profunda», N° 26, Año VII, México.
- Esteva, Gustavo [entrevista realizada por Patricia Gutiérrez-Otero y Javier Sicilia], (2003) “Entrevista con Gustavo Esteva. La fuerza de la localidad”, *Ixtus. Espíritu y cultura*. «Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad», N°42, Año XI, México.
- Esteva, Gustavo, (2009), “La lucha por la democracia”, en *La jornada*, México, 16 de julio.
- Gelman Juan, (2014), “Juan Gelman en Chiapas 1994”, en *Ojarasca «Donde nuestras lenguas se tocan»*, N° 202, Febrero, México.
- González Casanova, Pablo, (2003), “Colonialismo Interno. Una redefinición”. *Rebeldía* N° 12. México, octubre.
- González Casanova, Pablo, (2009), “El discurso de la rabia (Lo que dije y no alcance a decir) 5 de enero 2009, CIDECI, San Cristóbal de las Casas, México.” en *Rebeldía*, N° 67, México.

- González Casanova, Pablo, (2013), “Otra política muy otra: los zapatistas del siglo XXI. Palabras del autor en el seminario Planeta Tierra: movimientos antisistémicos en el Cideci, Chiapas, el 1º de enero de 2013”, en *La jornada*, 26 de enero.
- Harvey, David, (2004), “El ‘nuevo’ imperialismo: Acumulación por desposesión” en *Socialist Register*.
- Hernández Navarro, Luís, (2007), “El sustento de la vida”, en *La jornada*, 09 de diciembre, México.
- Hernández Xolocotzi, Efraím, (2007), “La investigación de huarache”, en *Revista de geografía agrícola*, N° 39, julio-diciembre, México.
- Herrera Flores, Joaquín, (2011), “Reseña el malestar de la cultura jurídica”, en *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, Año III, N° 5, Enero-Junio, San luís Potosí.
- Jardón Barbolla, Lev, (2010), “La lucha por las semillas: el gris de la conquista y la policromía de la resistencia”, en *Rebeldía*, N° 71, junio, México.
- Larson, Jorge y Sarukhán, José, (2003), “Cuando los bienes comunes son menos trágicos: dominios eminentes y privilegios comerciales en la valoración patrimonial del México rural, en *Gaceta Ecológica*, N° 67, abril-junio, México.
- León-Portilla, Miguel, (1982), “Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, Vol. 15, México.
- Llanos-Hernández, Luís, (2010), “El concepto de territorio y la investigación en ciencias sociales”, en *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, Universidad Autónoma Chapingo, septiembre-diciembre, Chapingo

- López Bárcenas, Francisco, (2004), “Territorios Indígenas y Conflictos Agrarios en México, en *El Otro Derecho «Derecho a la Tierra, conceptos, experiencias y desafíos»*, N° 31-32, ILSA, Santa Fe de Bogotá.
- López Bárcenas, Francisco, (2014), “La segunda desamortización de las tierras”, en *La jornada, México*, 25 de julio.
- Medici, Alejandro, (2012), “Los poderes innominados del constitucionalismo latinoamericano. La necesidad de un nuevo marco de comprensión y comparación crítico situado”, en *Redhes. Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales*, Año IV, N° 8, Julio-Diciembre, San luís Potosí,
- Martínez de Bringas, Asier, (2007), “La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas”, en *Revista de investigaciones jurídicas de la Escuela Libre de Derecho*, México.
- Martínez de Bringas, Asier, (2010), “La Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Una lectura política y jurídica desde los derechos sociales”, en *Derechos y libertades*, Número 23, Época II, junio.
- Montemayor, Carlos, (2000), “He venido a contradecir. La cosmovisión de los indígenas actuales”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, N° 5, México.
- Morales Valderrama, Carmen y Catalina Rodríguez Lazcano, (2009), “El maíz como producto cultural”, en *Diario de Campo «Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos»*, INAH, N° 52, Enero-Febrero, México.
- Mier, Raimundo, (2005), “La velocidad de la pesadilla y el simulacro del tiempo: La lógica de la contemplación y las guerras íntimas, en *Rebeldía*, Año 3, N° 30, México, abril.
- Neri Pereyra, Juan Pablo, (2013), “Reterritorialización. Fugas para pensar el Estado Plurinacional”, en *Pluralismo. 11 Tesis*, Centro de Estudios Constitucionales, La Paz.

- Ochoa, Roberto, (2003), “Ejido y comunidad: solidaridad amenazada”, en *Ixtus. Espiritu y cultura*. «Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad», Año XI, número 42, México.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter, (2009), “De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana, en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 8, N° 22.
- Ribeiro, Silvia, (2005), “Ley Monsanto: parece mala pero es peor”, en *La jornada*, México, Sábado 22 de enero.
- Ribeiro, Silvia, (2007), “Nueva ley de semillas contra los campesinos”, en *La jornada* 24 de agosto.
- Ribeiro, Silvia, (2009), “El Asalto Corporativo a la Agricultura”, *Ciencias*, N° 92, Octubre, México.
- Ribeiro, Silvia, (2011), “Maíz transgénico. Leyes para prevenir la justicia”, en *La jornada*, México, 26 de marzo.
- Ribeiro, Silvia, (2013), “Los caminos del viento”, en *La jornada*, México, 28 de diciembre.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, (2005), “Ciudadanía se escribe en plural” en *Ágora. Unidad de información pública*, N° 1, La Paz, Julio.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, (2011), “Lo indio es moderno”, en *Ojarasca*, N° 170, México, junio.
- Roa Bastos, Augusto (1974), *Yo el supremo*, Ed. Siglo XXI, México.
- Robert, Jean, (1999), “El fin de la economía. Escasez, economía y concepto de la buena vida en el umbral de la realidad”, en *Ixtus. Espiritu y cultura*. «Chiapas, una mirada profunda» N° 26, Año VII, México.

- Robert, Jean, (2001), “La custodia de la mirada en la época del “show”. en *Ixtus. Espíritu y Cultura* «*La custodia de la mirada*», N° 31, Año VIII, México.
- Robert, Jean, (2002), “Del aquí y del allá, de un poodle y del sentido de la proporción en la arquitectura”, en *Ixtus. Espíritu y cultura*. «*La mística o el deseo de Dios*», N° 34, Año IX, México.
- Robert, Jean, (2009), “Esperando el retorno de los saberes de subsistencia”, en *Conspiratio* «*los motivos de la esperanza*», Año 1, N° 1, septiembre-octubre, México.
- Robert, Jean, (2010), “La cara oscura de la bioética” Conversación con Jean Robert. Javier Sicilia y Pedro Bonnin, en *Conspiratio* «*El otro lado de la bioética*», Año 1, N° 5, mayo-junio, México.
- Robert, Jean, (2011), “La fractalización del mundo global: Estado delictivo, fraude estructural y predación social”, en *Conspiratio*. «*Violencia de Estado: el fracaso de la transición*», Año II, N°12, México.
- Rubio, Blanca, (2007), “Voces de la desesperanza: la desestructuración alimentaria en México (1994-2004)”, *Christus*. «*Salió el sembrador sembrar*», Septiembre-Octubre, México.
- Salgado, Álvaro, (2011), “Un laberinto sin salida”, en *La jornada*, México, 7 de mayo.
- Sánchez Rubio, David y Solórzano Alfaro, Norman J., (2004), “Nuevos Colonialismos del Capital. Propiedad Intelectual, Biodiversidad y Derechos de los Pueblos”, en *Pasos*, Enero-Febrero, San José.
- Sánchez Rubio, David, (2010), “Sobre el concepto de “historización” y una crítica a la visión sobre las (de)-generaciones de derechos humanos, en *Redhes*, N° 4, Año II, julio-diciembre, San Luis Potosí.
- Sánchez Rubio, David, (2010), “Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos” en *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, N° 17, UASLP, San Luis Potosí.

- Sánchez Rubio, David, (2014), “Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos”, en *Revista de investigaciones jurídicas*, N° 38, Escuela Libre de Derecho, México.

- Sánchez Vázquez, Adolfo [Ed.], (1998), *El mundo de la violencia*, UNAM, Fondo de Cultura Económica, México.

- Sbert, José María y Schwarzbeck, Humberto, (2002), “Editorial”, en *Ixtus: Espíritu y Cultura «Jacques Ellul (1912-1994). El bluff tecnológico»*, N°. 36, Año IX, Cuernavaca.

- Schaarse de Bezuinighuis, Anita, (2005), “Cereales parricidas”, en *Ixtus. Espíritu y cultura. «El lugar de la tierra»*, N° 53, Año XII, México.

- Sousa Santos, Boaventura, María Paula G Meneses y João Arriscado Nunes, (2006), “Conhecimento e Transformação Social: Por uma Ecologia de Saberes”, en *Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazonia*, N° 6, Año 6, Janeiro-Junho, Manaus.

- Serrano, Cesar, (2006), “Lengua y Derecho en México. Evolución y actualidad de los derechos lingüísticos de la población indígena”, en *Revista de Investigaciones Jurídicas de la Escuela Libre de Derecho*, N° 30, México.

- Sullivan, John, (1996), “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 16, N° 16, México.

- Tijmes, Pieter, (2002), “Jacques Ellul, entre el pesimismo sociológico y la esperanza bíblica”, en *Ixtus: Espíritu y Cultura «Jacques Ellul (1912-1994) El bluff tecnológico»*, No. 36, Año IX, Cuernavaca.

- Toledo, Víctor. M., (2013), “México: las lecciones del agua”, en *La jornada*, México, 01 de octubre.

- Turrent Fernández, Antonio, (2013), “El maíz transgénico, un peligro para la seguridad alimentaria”, en *La jornada*, México, Viernes 11 de enero.
- Urquijo Torres, Pedro S. y Barrera Bassols, Narciso, (2009), “Historia y paisaje. Explorando un concepto geográfico monista”, en *Revista Andamios*, Vol. 5, N° 10, UACM, México, abril.
- Vargas, Cecilia, Pérez, Elia, Castañón, Héctor, Pérez, Lorenzo, Villagómez, Lourdes y Lozano, Nidia (1999), “Desarrollo rural, una utopía para todos”, en *Cuadernos de la Maestría de Desarrollo Rural*, N° 1 ensayos y notas de los alumnos de la 7ª generación, Ed. UAM-Xochimilco, México.
- Vera Herrera, Ramón, (2011), “El maíz y su defensa más transparente”, *Ojarasca «Voces de un mundo en movimiento»*, N° 168, México, abril.
- Zapotec, Émile, (2003), “El conflicto entre los aviones y los pájaros, o Atenco a la luz de las intuiciones históricas de E.P. Thompson”, en *Ixtus. Espíritu y cultura*, «*La tradición y sus traiciones*», N° 41, México.
- Zapotec, Émile, (2003), “Dos reflexiones sobre la tradición, la tiranía global y el espacio”, en *Ixtus. Espíritu y cultura*. «*Con los pies en la tierra o la fuerza de la localidad*», N° 42, Año XI, México.
- Zibechi, Raúl, (2011), “La revoluciones de la gente común”, en *La jornada*, México, 3 de junio.
- Zibechi, Raúl, (2012), “El territorio como espacio emancipatorio”, en *La jornada*, México, 25 de enero.

c) Mimeografiados

- Álvarez Buylla, Elena R., (2003), *Aspectos Ecológicos, Biológicos y de Agrobiodiversidad de los Impactos del maíz transgénico*. Estudio para el Secretariado de la Comisión de la Cooperación Ambiental de América del Norte. Como parte de la Iniciativa del Artículo 13: Maíz y Biodiversidad. Efectos del maíz transgénico en México. (mimeo)

- Escobar Guerrero, Miguel, (2012), *Pedagogía erótica. Paulo Freire y el EZLN*, (mimeo)
- Esteva, Gustavo, (2006) “Los ámbitos sociales y la democracia radical” Ponencia para la Conferencia Internacional sobre Ciudadanía y Comunes, Ciudad de México, 7-9 de diciembre, 2006, (mimeo).
- Gándara, Manuel, (2013) *Hacia un pensamiento Crítico de Derechos Humanos. Aportes en Diálogo con la Teoría de Joaquín Herrera Flores*, Tesis doctoral, Sevilla, 2013 (mimeo)
- López Bárcenas, (2003) Francisco y Guadalupe Espinoza Saucedo, *Derechos territoriales y conflictos agrarios en la Mixteca: El caso de San Pedro Yosotatu*, México (mimeo)
- Robert, Jean, (1999), “Las aguas arquetípicas y la globalización del desvalor” (mimeo).
- Rosillo Martínez, Alejandro, (2011), *Derechos humanos desde el pensamiento latinoamericano de la liberación*, Tesis doctoral, Getafe, 2011.

d) En línea

- Bartra, Armando, (2013), “Dependencia y resistencia, las dos caras del campo mexicano, en *Desinformemonos. Periodismo de abajo* [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://desinformemonos.org/2013/10/dependencia-y-resistencia-las-dos-caras-del-campo-mexicano-armando-bartra/> [citado 28 de noviembre de 2013].
- Caballero, Juan Julián, (2007), “Tecnologías tradicionales de transmisión oral en la región de la Mixteca”, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://siteresources.worldbank.org/MEXICOINSPANISHEXT/Resources/tecnologiastradicionales.pdf> [citado 20 de noviembre de 2013].

- Cairo Carou, Heriberto, (2009), “Territorialidad” en Roman Reyes [Dir], *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/T/territorialidad.htm>, [citado 12 de diciembre de 2014].
- Carpio Martín, José y Elizalde, Antonio, (2009), “Lo local: ámbito de contención de la globalización ‘perversa’”, en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 8, N°. 22, Santiago [en línea], Formato html, Disponible en Internet: <http://polis.revues.org/2660> [citado 13 de junio de 2014].
- Cecchetto, Sergio, *Equivalencia Sustancial*, CONICET, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: http://www.biotech.bioetica.org/docta3.htm#_Toc10895495, [citado el 25 de mayo de 2011]
- Comunicado de la Red en Defensa del Maíz sobre siembras piloto y leyes estatales de “protección del maíz*, (2011), [en línea] Formato html, Disponible en Internet: http://www.biodiversidadla.org/Portada_Principal/Recomendamos/Mexico_comunicado_de_la_Red_en_Defensa_del_Maiz_sobre_siembras_piloto_y_leyes_estatales_de_proteccion_del_maiz, [citado el 26 de mayo de 2011]. Al respecto también ver, Ana de Ita, “Ley de protección al maíz de Tlaxcala: caballo de Troya”, en *La jornada*, México, 26 de abril.
- Fonet-Betancourt, Raúl, (2007), “Pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural”, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://www.cetela.com.br> [citado el 27 de mayo de 2008]
- Fonet-Betancourt, Raúl, (2008), *La interculturalidad a prueba*, [en línea], Formato html, Disponible en Internet: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>, [citado el 4 de junio de 2012]
- González, Aldo, (2004), “Los hombres de maíz. Territorio, autonomía y resistencia en los pueblos indígenas de México”, en *Biodiversidad*, Octubre, Formato html, Disponible en Internet: <https://www.grain.org/fr/article/entries/1048-los-hombres-de-maiz-territorio-autonomia-y-resistencia-en-los-pueblos-indigenas-de-mexico> [citado 22 de agosto de 2015]

- González, Aldo, (2012, “Sembrar maíz nativo es un asunto político” [en línea], en *Red en Defensa del Maíz*. Formato html, Disponible en Internet: <http://redendefensadelmaiz.net/2012/02/sembrar-maiz-nativo-es-un-asunto-politico/#&panel1-1> [citado 22 de agosto de 2015]

- Gonzalves, Gonzalo, (2007), “Economía campesina y economía comunitaria: Apuntes para analizar las experiencias en proyectos de desarrollo rural”, Documento de discusión del seminario de Comunidad y Economía del desarrollo, impacto de la realidad de la economía campesina y comunitaria en los proyectos de desarrollo, AMANS-2/VOLENS, Santa Cruz. Formato html, Disponible en Internet: www.Volensamerica.org/...Documento_estudio_Economia_Campesina.pdf, [citado 1 de septiembre de 2010].

- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry, (2007) “La especificidad de una economía para la vida (trabajo productivo y trabajo reproductivo)” [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/goticas-de-economia-critica/la-especificidad-de-una-economia-para-la-vida-trabajo-productivo-y-trabajo-reproductivo> [citado 2 de febrero de 2015].

- López y Rivas, Gilberto, (2014), *El narcotráfico es un corporación capitalista más*, en *Diagonal* [en línea], Formato html, Disponible en Internet: <https://www.diagonalperiodico.net/global/22448-fantasma-del-comunismo-ha-sido-reemplazado-por-del-narcotrafico-y-del-terrorismo.html> [citado 05 de septiembre de 2015]

- Pineda, Francisco, (2011), “Emiliano Zapata y los saberes de los campesinos revolucionarios” en *Desinformémonos. Periodismo de abajo*, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://desinformemonos.org/2011/03/emiliano-zapata-y-los-saberes-de-los-campesinos-reVolucionarios/> [citado 22 de noviembre de 2013].

- Reguillo, Rossana, (2003), *Violencias y después. Culturas en reconfiguración*. [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/cpa/spring03/culturaypaz/reguillo.pdf>, [citado 14 de agosto 2011].

- Robert, Jean, (2009), “De aguas calientes, caracoles y sociedad civil. De teorías y de práctica, México [en línea], Formato html, Disponible en Internet: <http://descrecimiento.blogspot.mx/2010/02/de-aguas-calientes-caracoles-y-sociedad.html> [citado 13 de junio de 2014]
- Sánchez Rubio, David, (2015), “Derechos Humanos, No Colonialidad y Otras Luchas por la Dignidad: una Mirada Parcial y Situada”, en *Campo Jurídico*, Vol. 3, N° 1, Maio, [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://www.fasb.edu.br/revista/index.php/campojuridico/article/view/82>.
- Salgado, Álvaro, (2010), “Lectura diacrónica de los mitos fundantes del maíz nativo, elementos para fortalecer la defensa de los pueblos de maíz”, En *XVII Jornadas Lascasianas Internacionales Padre/madre: nuestro maíz* [en línea], José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes (Coord), Instituto de investigaciones jurídicas UNAM, México, [citado 13 de junio de 2011], Formato html, Disponible en Internet: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2898/16.pdf>, [citado 01 de julio de 2013]
- Sandoval Cruz, Marcos, (2010), “Triques, Triquis, Trikis, Drikis ó Nanj nĩ’in” [en línea], Formato html, Disponible en Internet: <http://www.triquis.org/html2/tradiciones/>, [citado 01 de julio de 2013].
- Sánchez Prado, Ignacio, (2015), “Izquierdas mexicanas: relejendo al EZLN”, en *Horizontal* <http://horizontal.mx/relejendo-al-ezln/> [consultado 08 de septiembre de 2015].
- Siller, Clodomiro, (1993), “El maíz fundamento de nuestra cultura” en *Agenda Latinoamericana* [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://www.servicioskoionia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=59> [citado 2 de octubre de 2013].
- Sentencia Tribunal Permanente de los Pueblos, (2014), [en línea] Formato html, Disponible en Internet: <http://www.tppmexico.org/sentencia-de-la-audiencia-final-del-capitulo-mexico-del-tpp/> [citado 23 de junio de 2015].
- Viteri, Alfredo, (2004), “Tierra y territorio como derechos”, [en línea], Formato html, Disponible en Internet <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article75>, [citado 13 de junio de 2014].
- Zaid, Gabriel, (2013), “Desnutrición”, en *Letras Libres*, Formato html, Disponible en Internet: <http://www.letraslibres.com/blogs/articulos-recientes/desnutricion> [citado 25 de noviembre de 2013].

