

PATRIMONIO BIOCULTURAL, SABERES Y
DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

Directorio

Lic. Juan Sabines Guerrero
Gobernador del Estado de Chiapas

Mtro. Ricardo Aguilar Gordillo
Secretario de Educación

Mtro. Javier Alvarez Ramos
Rector

Dr. Domingo Gómez López
Secretario Académico

Mtro. José Mario Ramírez Vázquez
Secretario Administrativo

Mtro. Emilio Gabriel Pérez Solís
Abogado General

Mtro. Rigoberto Ríos Jiménez
Coordinador de Planeación

Arq. Marco Antonio López Santiago
Coordinador de Extensión y Difusión

Dra. Minerva Yoimy Castañeda Seijas
Directora de División de Procesos Sociales

Dr. Joaquín Peña Piña
Director de División de Procesos Naturales

PATRIMONIO BIOCULTURAL, SABERES Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

AGUSTÍN ÁVILA ROMERO
LUIS DANIEL VÁZQUEZ
(*Coordinadores*)

**Cuerpo Académico Patrimonio, Territorio y Desarrollo
en la Frontera Sur de México.**

Editor Responsable Emir Sader
Secretario Ejecutivo de CLACSO

Coordinador Académico Pablo Gentili
Secretario Ejecutivo Adjunto de CLACSO

Área de Producción Editorial y Contenidos Web
Responsable Editorial: Lucas Sablich
Director de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1101AAX | Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 0875 | Fax [54 11] 4305 0875 | e-mail clacso@clacso.edu.ar
| web www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la
Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)

Primera edición 2012

DR © 2012 Universidad Intercultural de Chiapas
Calle Corral de Piedra número 2, Ciudad Universitaria Intercultural,
C.P. 29299, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ISBN: 978-607-9147-43-3

Todos los textos del presente libro fueron sometidos a arbitraje nacional e internacional.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Contenido

Introducción	9
--------------------	---

Sección I. Patrimonio biocultural y saberes ambientales: construyendo el objeto de estudio

Tramas y sentidos: Racionalidad y saberes ambientales, abriendo la complejidad.....	17
<i>Raúl Pérez Verdi y José Luis Sulvaran</i>	

Para un conocimiento alternativo de las alternativas. A propósito de Boaventura de Sousa Santos	27
<i>José Guadalupe Gandarilla Salgado</i>	

Feminismo, género y educación superior intercultural	53
<i>Carmen Levario</i>	

Interculturalidad crítica y buen vivir desde una perspectiva latinoamericana.	63
<i>Agustín Ávila Romero y Juan Pohlenz Córdova</i>	

Sección II. Patrimonio biocultural

Patrimonio biocultural de los pueblos originarios de Chiapas: retos y perspectivas	83
<i>Miguel Sánchez Álvarez</i>	

De boca a oído: la oralidad de los pueblos originarios, un saber en decadencia	99
<i>Antonio Nájera Castellanos</i>	

Belleza indígena	111
<i>Manuel Bolom</i>	

Sección III. Pueblos indígenas, megaproyectos y desarrollo

Pueblos indígenas y megaproyectos en México: las nuevas rutas del despojo 123
Francisco López Barcenás

De desalojos, desplazamientos y derechos de comunidades indígenas
y campesinas por grandes represas. El caso de El Zapotillo en los Altos de Jalisco ... 141
Guadalupe Espinoza Saucedá

Las nuevas orientaciones del desarrollo regional 155
Rodolfo Plinio Escobar

Sección IV. Mecanismos de defensa del patrimonio biocultural y experiencias de organización

La agroecología: una estrategia para la defensa del territorio 187
León Enrique Ávila Romero

El paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho.
Reflexiones desde el caso boliviano 205
Johny Ledezma Rivera

Reapropiación de la cultura del pueblo mam y ejido La Hacienda
del municipio de Bellavista, Chiapas 225
Marcos Giron Hernández

Introducción

Durante el mes de octubre del año 2010, la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH), a través de su cuerpo académico “Patrimonio, territorio y desarrollo en la frontera sur de México” y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México (FLACSO-México), por medio de la maestría en Derechos Humanos y Democracia, organizaron conjuntamente el Primer Foro Internacional “Patrimonio biocultural, saberes ambientales y derechos de los pueblos originarios”. En dicho evento participaron alrededor de 40 ponentes que presentaron diferentes trabajos sobre la situación del patrimonio biocultural en América Latina, los movimientos de defensa de la naturaleza y de la diversidad cultural de los pueblos originarios, las perspectivas de la interculturalidad y del feminismo en nuestros pueblos. Durante dos días los ponentes debatimos y reflexionamos en torno a las nuevas categorías que nos permiten acercarnos a otra forma de pensar el desarrollo y el buen vivir. En las siguientes páginas se presentan las principales conclusiones del foro.

Los objetivos del foro: para qué las ciencias sociales

Los organizadores consideramos que era relevante realizar un foro sobre esta temática frente a sucesos preocupantes, como el franco estado de sitio y excepción que en ese momento existía en San Juan Copala —Oaxaca— y que nos permitía observar la desaparición del Estado tanto en ese lugar como en amplias zonas de México. A esto se sumaba las más de 1,700 personas desplazadas en Polho —Chiapas—; en ambos casos se trata de actos realizados por grupos paramilitares con, al menos, la abierta tolerancia estatal. Además, en ese momento también llegaban noticias de la lucha de los indígenas mapuches en Chile y aymaras en Bolivia, así como de las poblaciones indígenas en Ecuador.

Decidimos tomar la forma de una actividad académica, porque justo los organizadores somos investigadores y pertenecemos a instituciones académicas. Más aún, uno de los saberes más aceptados es el científico. El avance de las ciencias sociales es un elemento central como parte del progreso de cualquier sociedad. Sin embargo, la ciencia social no puede crear un conocimiento inútil, el conocimiento no es neutral. Cobra sentido la pregunta: ¿para qué queremos ciencias sociales?, ¿para qué sirven las ciencias sociales? Así, acordamos que *las ciencias sociales deben generar teoría para la acción, que, con una depurada construcción de argumentos y con metodologías bien estructuradas, comprobar el conocimiento, logre transformar las condiciones de vida y de dominación de las personas.*

Los pueblos originarios hoy: despojo, condiciones de vida y estado de derecho

Conforme avanzó el desarrollo del Foro, uno de los elementos que se fueron conformando fue un diagnóstico, el aspecto descriptivo que necesariamente debe anteceder a cualquier procedimiento analítico. En este diagnóstico cabe resaltar los siguientes puntos:

1. En México hay una gran diversidad cultural, natural, de conocimientos y saberes, propia de los pueblos originarios.
2. Hay, también, un proceso de despojo de la riqueza de dichos pueblos. Este proceso de despojo tiene distintas dimensiones y formas:
 - a) La diversidad existente no logra revertirse en procesos de bienestar para la población.
 - b) Se observa un sistemático proceso de expropiación de tierras de las comunidades indígenas, sin que se comprenda que uno de los elementos constitutivos de la identidad indígena proviene de la tierra. Uno de los elementos centrales en este punto es la transformación del concepto de “utilidad pública” como argumento de expropiación. Lejos de una idea de bienestar social, las expropiaciones se llevan a cabo para consolidar los intereses económicos de grandes cadenas de hoteles, de empresas mineras o de latifundistas.
 - c) Existen procesos de intermediación de los productos provenientes del campo que resultan intercambios profundamente injustos, por pagar muy bajos precios que se multiplican en las ventas finales.

3. Este proceso de despojo y explotación tiene un impacto inmediato en las condiciones de vida de los pueblos originarios, como se observó en los datos correspondientes a la situación de la niñez en Chiapas.
4. Además del proceso de despojo, se observa también un fallido Estado de derecho que no logra garantizar las condiciones mínimas de respeto, protección y garantía de los derechos humanos de las personas integrantes de los pueblos originarios. Esto se observa especialmente cuando se da prioridad a los intereses patrimoniales empresariales por encima de los derechos colectivos y comunitarios de los pueblos y cuando, frente al ejercicio del derecho a la protesta como una forma extrainstitucional de garantizar los derechos, la respuesta estatal es la criminalización de la protesta, como se observó especialmente en los casos de intereses de empresas mineras, pero también se observa en otras dinámicas de explotación.

Los pueblos originarios han sido sistemáticamente sometidos a procesos de despojo de sus saberes, diversidad, productos y trabajo, a la par que el Estado tolera estas formas de despojo, no genera mecanismos de respeto, protección y garantía de sus derechos, y los criminaliza cuando ejercen su derecho a la protesta. De lo anterior podemos concluir que este modelo de ejercicio del poder es endémico y estructural al sistema político-económico mexicano y propio de la forma de producción capitalista en México.

Otro aspecto que se observó en el Foro es la transformación que puede observarse en los pueblos indígenas, en particular con sus cada vez mayores interacciones con la urbanidad, sin que ello signifique la pérdida de su identidad como indígena, ni de muchas de sus costumbres, y tampoco de su estructura colectiva.

Construyendo futuros: propuestas de solución

Frente a este diagnóstico, durante el desarrollo del Foro se fueron encontrando algunas experiencias de éxito con respecto a estos procesos, así como experiencias que apenas arrancan, con buenas perspectivas y propuestas por iniciar. Entre ellas se destaca:

1. La experiencia de educación popular, auto-sostenible y con objetivos comunitarios que se desarrolla en el barrio de Albany Park.

2. La construcción de sistemas de defensa de la integridad personal, como las policías comunitarias, y la necesidad de reconocer instituciones indígenas de impartición de justicia. Asimismo, es importante reconocer y analizar los mecanismos de justicia de los pueblos originarios que pueden ayudar a pensar formas alternativas de resolución de conflictos.
3. Su relación con la tierra y con su entorno natural. En especial, la relación de muchos de los pueblos originarios con el maíz, lo que ha conformado no solo un mecanismo de alimentación y sustento, sino también un fuerte saber cultural. En particular, se considera elemental el impulso de la producción de maíz por parte del Estado, tanto para fortalecer la soberanía alimentaria como para hacer efectivo el derecho a la alimentación con un producto clave en la cultura alimentaria mexicana.
4. Se encontraron también promesas en construcción sobre participación política, como el municipio autónomo de San Juan Copala, o la reciente aprobación del reconocimiento estatal de la autonomía indígena en Bolivia. Un elemento central en los análisis de participación política fue la identificación de la pérdida de los objetivos finales de las organizaciones indígenas cuando pierden su autonomía y se corporativizan a través de lazos con partidos políticos.

Lo anterior nos permite entender que uno de los elementos centrales de las democracias realmente existentes es que no están cumpliendo las expectativas económicas y sociales de los pueblos originarios, pero, peor aún, ni siquiera están logrando generar las expectativas de inclusión política propia de la democracia. Lo que tenemos son democracias con ciudadanías de baja intensidad. Frente a las exclusiones económicas, políticas, sociales y culturales de la democracia y el modelo de producción y distribución económica realmente existente, los pueblos originarios están realizando sus propios mecanismos de gobierno y sistemas de economía. De aquí que una de las exigencias centrales de los pueblos originarios, al igual que cualquier persona, es el de libertad, donde libertad significa reconocimiento de dignidad humana y, con ella, de sus prácticas, saberes y cultura, así como del desarrollo de sus capacidades para constituirse como entes efectivamente libres sin, con ello, perder la colectividad propia de su cultura.

Existen múltiples experiencias exitosas de formas de organización de los pueblos originarios que han logrado mejorar su calidad de vida. Estos procesos se relacionan con las múltiples dimensiones de seguridad personal, desarrollo

económico y capacidad educativa, manteniendo los elementos inherentes a la colectividad de los pueblos originarios.

Diálogo de saberes

Las instituciones académicas y los investigadores que las integramos somos productores de un saber: el conocimiento científico, pero este no es el único saber. Los pueblos originarios también tienen un patrimonio cultural constitutivo de diversos saberes profundamente valiosos. Incluso, al interior tanto de los pueblos originarios como de los otros, es relevante conocer la mirada femenina como un saber distinto e invisibilizado por la mirada masculina.

Frente a la existencia de diversidad natural y cultural, y pese a los diversos procesos de despojo propios del sistema político y económico que impera en México, la propuesta no es generar una ruptura, sino un proceso de diálogo intercultural de saberes que permita eliminar los procesos de dominación y construir formas de inclusión de los pueblos originarios.

Contenido del libro

Este libro es resultado del trabajo de docentes e investigadores de la Universidad Intercultural de Chiapas, de la UNAM, FLACSO-México, de organizaciones civiles, tanto de nuestro país como de otras partes de nuestra América. Los trabajos que lo componen fueron revisados y dictaminados por expertos científicos de su área, de manera rigurosa, y se seleccionaron aquellas ponencias cuya originalidad y aportación al conocimiento intercultural nos permite comprender las dinámicas territoriales que se nos presentan y las perspectivas que en la refundación del Estado en América Latina plantean especialmente pueblos originarios.

A fin de facilitar el acceso al lector a las reflexiones del Foro, el libro está estructurado en cuatro secciones. La primera sección se dedica al Patrimonio biocultural y saberes ambientales: construyendo el objeto de estudio. En este texto el lector encontrará las reflexiones en torno a *Tramas y sentidos: Racionalidad y saberes ambientales, abriendo la complejidad*, de Raúl Pérez Verdi y José Luis Sulvaran; *Para un conocimiento alternativo de las alternativas. A propósito de Boaventura de Sousa Santos* de José Guadalupe Gandarilla Salgado; *Feminismo,*

género, transversalidad de género, educación superior intercultural, de Carmen Levario, e *Interculturalidad crítica y buen vivir desde una perspectiva latinoamericana*, de Agustín Ávila Romero y Juan Pohlenz Córdova.

La segunda sección está dedicada al Patrimonio biocultural, y está integrada por los siguientes textos: *Patrimonio biocultural de los pueblos originarios de Chiapas: retos y perspectivas*, de Miguel Sánchez Álvarez; *De boca a oído: la oralidad de los pueblos originarios, un saber en decadencia*, de Antonio Najera Castellanos, y *Belleza indígena*, de Manuel Bolom.

La tercera sección está dedicada a los Pueblos indígenas, megaproyectos y desarrollo. En ella se incluyen los siguientes artículos: *Pueblos indígenas y megaproyectos en México: las nuevas rutas del despojo*, de Francisco López Barcenás; *De desalojos, desplazamientos y derechos de comunidades indígenas y campesinas por grandes represas. El caso de El Zapotillo en los Altos de Jalisco*, de Guadalupe Espinoza Saucedo, y *Las nuevas orientaciones del desarrollo regional*, de Rodolfo Plinio Escobar.

Finalmente, la cuarta sección está dedicada a Los mecanismos de defensa del patrimonio biocultural y experiencias de organización. Esta sección está integrada por los siguientes textos: *La agroecología: una estrategia para la defensa del territorio*, de León Enrique Ávila Romero; *El paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho. Reflexiones desde el caso boliviano*, de Johny Ledezma Rivera, y *Reapropiación de la cultura del pueblo mam y ejido La Hacienda del municipio de Bellavista, Chiapas*, de Marcos Giron Hernández.

En muchos de los trabajos aquí presentados existe una visión compartida por buscar alternativas a la crisis civilizatoria, al tiempo que se visualizan claramente procesos de resistencia a las dinámicas de asimilación cultural, de despojo de territorios y de colonización de los imaginarios y de la ciencia social. En ese sentido, el libro aporta al conocimiento del Sur de nuestra tierra y a la otra forma de cómo se construye la descolonización epistémica y las nuevas alternativas.

Doctor Agustín Ávila Romero
Doctor Luis Daniel Vázquez
Las Margaritas, Chiapas, febrero de 2012

Sección I

Patrimonio biocultural y saberes ambientales: construyendo el objeto de estudio

Tramas y sentidos: Racionalidad y saberes ambientales, abriendo la complejidad

RAÚL PÉREZ VERDI
JOSÉ LUIS SULVARAN

Cuando expresamos el término *saberes locales* encontramos una complicación de sentido, pues modos de comprensión aparecen no solo distantes entre sí, sino muchas veces reducidos a prácticas de “conocimiento sobre conservación, uso y manejo de los recursos biológicos de los pueblos y comunidades indígenas”, y nos parece que esta ruta de entendimiento no solo guarda una implicación utilitarista y pragmática del orden actual del sistema capitalista, sino además oculta un asunto central para indagar el sentido nombrado: una condición ontológica del ser del ser humano y sus múltiples relaciones con la naturaleza que se recrean permanentemente en su historia, esto es, la manera propia de constituirnos hombres y mujeres en relación con el mundo que estamos creando desde esta doble dimensión primera: biológica-cultural

Ahora bien, cuando traemos a cuenta el asunto de la *racionalidad ambiental* y los *saberes ambientales* como una nueva forma de habitar-se y hacer-se uno con los demás y la condicionante del entorno biológico-cultural, se supone —intrínsecamente— una ruptura ante el pensamiento hegemónico que denominamos racionalista e instrumental en tres dimensiones al menos: Lógica, en tanto forma de pensar y tejer el mundo que somos; epistemológica, en cuanto

modos de conocer-se con el entorno, y ontológico, en cuanto las formas múltiples que asumimos como existentes en este aquí y ahora. Esto quiere decir, asumir un modo complejo del pensar ambiental. Sin embargo, conviene realizar ciertas explicitaciones de sentido cuando nos disponemos a interrogarnos con actitud de sujetos con conciencia histórica: ¿a qué nos estamos refiriendo con la idea de racionalidad ambiental y saberes ambientales ante el desplazamiento discursivo del patrimonio biocultural y los derechos de los pueblos originarios? ¿Es un nuevo campo de discusión con respecto a qué implicación? ¿Por qué racionalidad ambiental y *saberes ambientales* ante la complejidad con referente a los problemas del patrimonio biocultural y derechos de los pueblos originarios? Es en esta ruta donde el siguiente texto pretende centrar su esfuerzo de reflexión y apertura, con el propósito de ir hilvanando comparsas posibles y atentas, y no encubrir el germen crítico del pensamiento latinoamericano que se encuentra en tejido próximo, desde este hacer-se propio en una nueva forma de crear nuestra habitabilidad en este mundo.

Introducción

Existe un reconocimiento general de que la organización actual de nuestro mundo y la forma de apropiación social de la naturaleza están en crisis. Comprobamos que una de las críticas más agudas sobre la actual crisis ambiental es la que ha presentado el economista mexicano Enrique Lef en su libro *Racionalidad ambiental. La apropiación social de la naturaleza*, en el cual sostiene que:

La problemática ambiental emerge como una crisis de civilización: de la cultura occidental; de la racionalidad de la modernidad; de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía. Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobre explotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad (Lef, 2004, ix).

Dado que nos encontramos ante una crisis de civilización que ha operado el mundo occidental desde sus variadas intervenciones tecnológicas de explotación de la naturaleza y el quebranto de las significaciones y sentidos sobre la vida y la existencia del hombre en el mundo que han generado otras culturas no occidentales, conviene entonces preguntarse —desde esta Latinoamérica nuestra— si nos hallamos en un camino sin salida y con ello estamos ante el fin de la historia, como han alimentado algunas posturas teóricas que denominamos

posmodernistas, o, más bien, si esta crisis es la posibilidad de hacer germinar nuevos procesos con posibilidades, sueños y alternativas que impliquen otra manera de pensar-se e inventar-se con la naturaleza desde otros saberes.

Para algunos teóricos, este germen puede realizarse desde el concepto de *Racionalidad ambiental*. El concepto —como hoy se sabe— fue expuesto por vez primera como tema central y de apuntalamiento en el texto *Manifiesto por la vida* del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA),¹ en el cual observamos que se destaca la tensión conceptual entre la *racionalidad económica e instrumental* argumentada como nota propia de la modernidad y hoy en crisis, y la propuesta de una *racionalidad ambiental emergente* que considera prioritaria la revisión de la diversidad de los saberes como el de las diferentes éticas que no se encuentran comprometidas con el proyecto civilizatorio que ha puesto en jaque a nuestra civilización actual, pues se reconoce en el manifiesto —y esto es determinante para las ideas que queremos exponer— que:

La crisis ambiental es una crisis de civilización. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur), mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentable que se han vuelto hegemónicos en el proceso de globalización.²

Primeros trazos de la trama

Es incuestionable que los actuales procesos del “progreso tecnológico” y el “desarrollo” económico y social están marcados por la lógica eficientista, la cual asienta sus fundamentos epistemológicos en el sistema de ideas de la verificabi-

-
1. La idea de elaborar un manifiesto para la sustentabilidad surgió del Simposio sobre Ética y Desarrollo Sustentable, celebrado en Bogotá, Colombia, los días 2-4 de mayo de 2002. En él participaron: Carlos Galano (Argentina), Marianella Curi (Bolivia), Oscar Motomura, Carlos Walter Porto Gonçalves, Marina Silva (Brasil), Augusto Ángel, Felipe Ángel, José María Borrero, Julio Carrizosa, Hernán Cortés, Margarita Flórez, Alfonso Llano, Alicia Lozano, Juan Mayr, Klaus Schütze y Luis Carlos Valenzuela (Colombia), Eduardo Mora y Lorena San Román (Costa Rica), Ismael Clark (Cuba), Antonio Elizalde y Sara Larraín (Chile), María Fernanda Espinosa y Sebastián Haji Manchineri (Ecuador), Luis Alberto Franco (Guatemala), Luis Manuel Guerra, Beatriz Paredes y Gabriel Quadri (México), Guillermo Castro (Panamá), Eloísa Tréllez (Perú), Juan Carlos Ramírez (CEPAL), Lorena San Román y Mirian Vilela (Consejo de la Tierra), Fernando Calderón (PNUMA), Ricardo Sánchez y Enrique Leff (PNUMA). Una primera versión del evento fue presentada ante la Séptima Reunión del Comité Intersesional del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, celebrada en São Paulo, Brasil, los días 15-17 de mayo de 2002.
 2. Cfr. *Manifiesto por la vida. Por una ética para la sustentabilidad*, párrafo 1.

lidad matemática que exige resultados inmediatos y veloces, acompañados de la presunción social del confort y la comodidad que suponen; asimismo, se supone una relación ontológica de control, dominio y explotación del hombre sobre la naturaleza y se instaura una concepción utilitaria, racionalista e instrumental. Entonces, no es otra sino la constitución del sistema capitalista como un *éidos*³ que ha dado como resultado lo que hoy reconocemos como *crisis ambiental*. Situación que hemos argumentado y que reconocemos como una crisis de la civilización moderna en tanto pensamiento moderno o racionalidad instrumental, cuya operación de conocer/saber de la realidad natural y cultural de nuestro mundo se sustenta en la legitimidad del conocimiento científico. De tal forma que la lógica de dicho conocimiento como saber único apuesta su constitución en los códigos de la veridicción y la objetividad. O, más propiamente, como argumenta Cornelius Castoriadis cuando se refiere a la manera de proceder de la sociedad moderna y la legitimidad de su saber institucionalizado:

... la sociedad opera (obra y piensa) con *elementos*, con *clases* con *propiedades* y con *relaciones* postuladas como distintas y definidas. El esquema supremo es el de la determinación (determinidad o determinabilidad) (Castoriadis, 1997:71).

Ahora bien, ante esta lógica de la determinidad en la cual operan las sociedades actuales e industrializadas, se pretende reconocer —en este trabajo— que la actual crisis del medio ambiente no solo es o debe reducirse a la manera técnica en la que interviene y se apropia el hombre a la naturaleza como forma de acumulación, sino que dichos modos de apropiación suponen —al mismo

-
3. El término griego *éidos* (*éidos*) ha sido usado como vocablo técnico por Platón, Aristóteles y Husserl. En la raíz de múltiples significados de *éidos* (*éidos*) se halla la noción de “aspecto” (*species*) que ofrece una realidad cuando se la ve en lo que la constituye como tal realidad. Desde este punto de vista, el *éidos* (*éidos*) es el tipo de realidad a que pertenece, o que es, una cosa dada. Como el tipo de realidad que algo es, es “visible”, o se supone que es aprehensible, por medio de alguna operación intelectual, el *éidos* (*éidos*) es entendido asimismo como la idea de la realidad. Así, pues, el *éidos* (*éidos*) es un “aspecto esencial” que parece ofrecer a su vez dos aspectos esenciales: el de la realidad y el de la aprehensión inteligible, conceptual, etc. de la realidad. Cuando se funden estos dos aspectos en uno solo tenemos la idea de *éidos* (*éidos*) como una esencia que es a la vez un concepto: el de *éidos* (*éidos*) es entonces a la vez algo “real” y algo “conceptual” (objetivo o formal). El *éidos* (*éidos*) puede ser interpretado de muy diversas maneras. Como ejemplos de interpretaciones clásicas mencionamos las de Platón y de Aristóteles. La diferencia capital entre estas dos interpretaciones es la de la separabilidad: para Platón el *éidos* (*éidos*) es separable de los individuos que participan del *éidos* (*éidos*), en tanto que para Aristóteles el *éidos* (*éidos*) está, por así decirlo, encarnado, o realizado, en los individuos. Pero junto a estas dos interpretaciones pueden mencionarse otras. Visto desde el *logos*, el *éidos* (*éidos*) puede ser a su vez una aprehensión mental, o un concepto, o algo entre los dos (según la posición adoptada en la doctrina de los universales); puede ser también o una intención o el término de un acto intencional. Visto desde la *Physis* en cuanto realidad, el *éidos* (*éidos*) puede ser sujeto individual o realidad supuestamente fundamental a la cual se “reduzcan” las demás realidades.

tiempo— una concepción de hombre y de organización social. En este sentido, la manifestación de movimientos y fuerzas sociales que empiezan por establecer la necesidad de un nuevo paradigma de pensamiento que entreteja otra racionalidad distinta a la occidental nos lleva a pensar en el concepto de racionalidad ambiental y los saberes ambientales que dicho pensamiento haría posible. Sin embargo, ¿desde dónde se haría esta emergencia de pensamiento que hilvane el tejido del saber ambiental, el ser indeterminado y la lógica de la creatividad (*poiesis*) que se suponen entre sí?

Por su parte, en esta trama de la crisis que estamos afirmando, conviene no solo comprender la consistencia de la crisis ambiental como la única y necesaria a discutir, sino orientar y construir nuestra mirada en el centro de las relaciones que se entretejen en torno a la idea de hombre, sociedad y naturaleza, y desplegar otras interrogantes que complejicen los límites de nuestras preocupaciones. Por ejemplo, ¿en qué consiste sustancialmente esta crisis ambiental que se expresa en el deterioro de la naturaleza y las condiciones elementales de la vida natural y social de la especie humana? ¿Es una crisis de la civilización, en tanto modelo económico, tecnológico y cultural? ¿En qué sentido? ¿Supone, en su significación y sentidos, que esta crisis que se enuncia en los diferentes escenarios académicos, políticos y empresariales, que la composición historicosocial de las sociedades industriales y sus formas institucionales fortalecen las formas de operar (pensar y actuar) de la racionalidad del sistema capitalista? ¿O se refieren a otro campo de significaciones ingenuas que ignoran y ocultan el problema real? Si esto último es así, ¿es efectivamente posible la construcción de otras formas de organización social que *alteren* las actuales condiciones de la llamada racionalidad instrumental, la cual fundamenta la sobreexplotación de los recursos naturales y el deterioro de las relaciones no solo entre hombres y mujeres si no también en la relación con la misma naturaleza? Por consiguiente, ¿es acaso que lo que se llama racionalidad ambiental y saberes ambientales es la alternativa a la diversidad de problemas que se generan entre individuo, sociedad y naturaleza? ¿Qué es o en qué consiste la racionalidad ambiental y saberes ambientales? ¿Por qué puede constituirse la racionalidad ambiental y los saberes ambientales en forma posible y alternativa para América Latina? Y ¿es posible hablar de una ética, una tecnología, una producción, una racionalidad, unos saberes, que autogestionen sus relaciones convenientes con la biocultura que implican los pueblos —indígenas y no indígenas— con sus territorios y recursos naturales?

Bordando la trama: cinco puntadas

De momento consideramos que los elementos señalados —y otros— guardan cierta relación entre sí; es decir, que existen entre ellos, al mismo tiempo, cercanía y lejanía, y que todo dependerá del modo en que nos permitamos atacarlos. Pues bien, en este caso preferimos fijar nuestras consideraciones que tenemos por elementales para ir definiendo la discusión y la ruta que queremos alcanzar.

Primero, podemos reconocer, en la proximidad de nuestra convivencia cotidiana, que padecemos la acelerada degradación del *ambiente físico natural de los seres vivos* y la asunción de formas de organización social que pretenden desacelerar o detener la crisis del medio ambiente. Esto lo sabemos.

Segundo, si partimos de que el ambiente, más allá de su definición biológica, física y social, puede ser entendido en una configuración conceptual ontológica y compleja como la región de la *habitabilidad* del ser del hombre y su trayecto de constituir-se en acontecimiento de la vida misma, en tanto ser de creación y de imaginación, es decir, en tanto ser que elabora sentidos, sospechamos que algo está aconteciendo en la actualidad que ha suspendido y empantanado al individuo y a la sociedad en la rutina del consumo voraz y de la acumulación material ilimitadamente, trastocando la intimidad de la vida, tal como explica Leff:

La crisis ambiental es el síntoma —la marca en el ser, en el saber, en la tierra— del límite de la racionalidad fundada en una creencia insustentable: la del entendimiento y construcción del mundo llevado por la idea de totalidad, universalidad y objetividad del conocimiento que condujo a la cosificación y economización del mundo (Leff, 2004).

Tercero, entonces, la crisis ambiental de la que tanto se habla hoy no es otra cosa sino el resultado de un modo de pensar que ha operado sustentando lo insustentable, desde una posición única, totalizante y absoluta donde la naturaleza es concebida como fuente exclusivamente de riqueza económica explotable, y se le niega el soporte de resignificaciones simbólicas, estéticas y ontológicas que el ser humano puede hacer de ella (crear) para la habitabilidad de la vida misma.⁴ En otras palabras, la crisis ambiental es la crisis de la civilización moderna. Es la crisis del conocimiento científico en tanto que ha implicado —definitivamente— un solo modo de intervenir en el mundo material; es la crisis de la

4. No se trata de un antropocentrismo sino del entendimiento de que el ser humano es la síntesis más expresiva de lo que entendemos por vida y existencia como ser histórico-social.

tecnología científica y sus dimensiones de valores y visión del mundo; es una crisis de los saberes dominantes que ha cosificado el territorio de la hospitalidad de la tierra:

La ciencia que pretendía aprehender la realidad ha intervenido al ser, culminando en la tecnologización y la economización del mundo. La economía mecanicista y la racionalidad tecnológica han negado a la naturaleza; las aplicaciones del conocimiento fraccionado y de la tecnología productivista han generado la degradación entrópica del planeta, haciendo brotar la complejidad ambiental del efecto acumulativo de sus sinergias negativas.

En este contexto, la crisis ambiental es un hecho devastador. Las aspiraciones legítimas de *los otros* que asumen una posición distinta del mundo capitalista, y que se encuentran regionalizados en el límite de la supervivencia, en la frontera de la negación, se han volcado sobre la dispersión, la fragmentación y el sentimiento de pérdida de sentido y significado de sus luchas. Es el arribo de la insignificancia y la conformidad

Cuarto, es desde aquí, desde este escenario, donde se ha planteado la búsqueda de viabilidad para lo que se ha dado en llamar *desarrollo sustentable*, el cual se ha convertido en uno de los mayores retos teóricos y políticos de nuestro tiempo. Basta con ver las políticas de desarrollo de los gobiernos, la retórica que han montado los medios de información, los congresos de las comunidades de investigadores y académicos de las universidades, para que uno se percate de la existencia de los discursos avasallantes sobre la necesidad de reconfigurar —según esto— un “nuevo paradigma” que sea capaz de integrar los procesos ecológicos, poblacionales y distributivos con los procesos de producción y consumo. Sin embargo, parece todo lo contrario, pues descubrimos soslayadamente que el afán siempre está en mantener lo esencial de la racionalidad instrumental: *mejorar* los procesos de acumulación desde el perfeccionamiento de los medios de producción, entronizado en las raíces mismas de la civilización. Discursos van y vienen, pero lo irrenunciable es la perspectiva economicista, la cual se acentúa: mercado, producción, tecnologización, progreso, bienestar; pero, ¿para quiénes y en qué sentido?

Quinto, a nuestro juicio, se ha reducido la problemática ambiental a discursos ecologistas, pues para atacar la operatividad de la racionalidad instrumental y la construcción de otra manera de pensar no se trata de realizar meramente ajustes o reajustes ecológicos y estructurales al sistema económico, y de construir un “futuro sustentable” a través de acciones racionales con arreglo a valores

ambientales, tal como el enunciado siguiente lo revela y sella, de una vez por toda la finalidad de la propia la ceguera: *el que contamina paga*.

¿Qué hacer entonces? ¿Qué posición tomar? ¿Hacia dónde ir? ¿Se puede seguir optando por esta forma de pensar que la ciencia, desde el inicio de la edad moderna, instauró y que incansablemente trata de imponer con los dispositivos de “certeza”, objetivación, verificación, medición de la “realidad”, formas de control, manipulación y predicción del futuro? ¿Qué es el futuro, cuando él solo es posible en la acción creadora de los propios individuos y de la sociedad?

Hacia una toma de posición: Racionalidad ambiental y saberes ambientales

Según Enrique Leff, lo aconsejable, y en cierto modo irrenunciable, es un cambio, una sustitución de paradigma. Otra racionalidad que sea capaz de revertir la degradación entrópica, la concentración de poder y la desigualdad social que genera la racionalidad económica. Si esto es así, ¿cómo es posible este cambio, de qué manera, qué racionalidad es, cuál es su rostro o cómo hacer posible su emergencia? O, en otras palabras, ¿cuáles serían aquellos trazos que permitirían la figura posible de la otra racionalidad, que, al parecer, en la opinión de Leff habita, indudablemente, en los pliegues de la misma modernidad? ¿O de una segunda modernidad, como implícitamente sostendrán Castoriadis y Habermas?

Lo que podemos sustentar es que esa racionalidad posible siempre, en tanto que inacabada, en movimiento, en construcción perenne, puede ser la racionalidad ambiental. ¿En qué sentido? En tanto región no solo epistemológica sino más allá. En tanto forma de saber ontológico que tiende a una política necesaria de encuentros, confrontaciones, contradicciones, síntesis que trascienden los puros conceptos, y posibilita el viaje, el rumbo y la dirección hacia la construcción o creación de escenarios sociales por el individuo y la sociedad autónoma, destruyendo y construyendo siempre el significado y el sentido de la trama de la vida y su respectiva erotización. Esto es:

[...] a diferencia de lo sostenido y encubierto por la ideología naturalista de la racionalidad económica [que tiene como fundamento a la ciencia objetiva y totalizante], la racionalidad ambiental no es más que un nudo complejo de procesos materiales y simbólicos, de razonamientos y significaciones construidas por un conjunto de prácticas sociales y culturales, heterogéneas y diversas (Vergara, 2005:270).

Ahora bien, si la tesis central del pensamiento de Enrique Leff es que la crisis ambiental lo es de conocimiento, del saber moderno, resulta necesario reconocer por lo menos dos aspectos para recorrer el viaje de la inauguración de la *racionalidad ambiental* y *los saberes ambientales* como posibilidad para pensar, conocer y asumir otro modo de ser en el mundo con los otros (alteridad).

Primero, que el conocimiento científico, como fundamento del desarrollo económico de la civilización occidental y de su crisis ulterior, ha fortalecido su irrenunciable análisis del mundo o de la realidad desde la fragmentación, acompañada de los supuestos de precisión y claridad. Estas formas, por demás canónicas, elaboran los diferentes discursos de la certeza y la confiabilidad de las ciencias particulares de la naturaleza; sin embargo, cuando el centro de atención de los estudios de la ciencia es social, se establece un refugio territorial discursivo, es el económico el que garantiza la certeza ante todo tipo de incertidumbre.

Segundo, la ciencia está signada, marcada, cifrada por el aspecto ideológico, tal como se señala en el *Manifiesto por la vida*:

El avance científico ha acompañado a una ideología del progreso económico y del dominio de la naturaleza, privilegiando modelos mecanicistas y cuantitativos de la realidad que ignoran las dimensiones cualitativas, subjetivas y sistémicas que alimentan otras formas del conocimiento. El fraccionamiento del pensamiento científico lo ha inhabilitado para comprender y abordar los problemas socio-ambientales complejos. Si bien las ciencias y la economía han sido efectivas para intervenir sistemas naturales y ampliar las fronteras de la información, paradójicamente no se han traducido en una mejoría en la calidad de vida de la mayoría de la población mundial; muchos de sus efectos más perversos están profundamente enraizados en los presupuestos, axiomas, categorías y procedimientos de la economía y de las ciencias (2002:5).

Este privilegio que ha imperado en los modelos de ciencias mecanicistas y cuantitativas de la realidad sobre las dimensiones cualitativas y subjetivas es lo que alimentan otras formas —supuestamente— del “conocimiento”. Entonces, vale y tiene sentido preguntarse definitivamente, ¿desde dónde, pues, el atrevimiento de la inauguración de la *racionalidad ambiental* y *los saberes ambientales* que puedan dar cuenta del pensamiento del otro de América Latina, del Sur, del negro, del anormal, del negado, del marginado, del saber local, ante el avasallamiento discursivo de lo global, lo centrado, lo positivo, el normal, el blanco, el Norte? Es decir, ¿cómo construir este pensamiento que denominamos racionalidad ambiental y saberes ambientales, en tanto que es otro y es posible como alternativa de pensamiento para intervenir en la construcción del individuo y de la sociedad autónoma, democrática, libre y responsable con las formas de apro-

piación social de la naturaleza? ¿De qué estamos hablando con todo ello, cuando al parecer solamente existe una salida o alternativa que es el imperio del saber global de la modernidad? ¿Es acaso una segunda modernidad, como sostienen algunos teóricos, a la que me estoy refiriendo, porque la primera eminentemente ha fracasado?

Una recomendación insoslayable que rasga a la ontología tradicional del ser constituido, es lo que argumenta el documento *Manifiesto por la vida*, donde se explicita que la condición primera para elaborar el tejido posible de la racionalidad ambiental y su conclusión de la creación de los saberes ambientales es:

[ir]... hasta la raíz de la crisis ambiental para remover todos los cimientos filosóficos, culturales, políticos y sociales de esta civilización hegemónica, homogeneizante, jerárquica, despilfarradora, sojuzgadora y excluyente (2002:3).

Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius (1997), *Un mundo fragmentado*, Buenos Aires, Altamira.
- Ferrater Mora, José (1969), *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, vol. 1, p. 504.
- Leff Zimmerman, Enrique (2004a), “Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable”, *Polis*, revista en línea de la Universidad Bolivariana, vol. 2, núm. 007, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- (2004 b), *Racionalidad ambiental. La apropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI.
- (2004 c), “Educación ambiental: Perspectivas desde el conocimiento, la ciencia, la ética, la cultura, la sociedad y la sustentabilidad”, 1, *Ideas Ambientales*, Manizales, PNUMA – ORPALC.
- Manifiesto por la vida*. Por una ética para la sustentabilidad (2002). Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16893.pdf>.
- Vergara Muñoz, Nelson (2005), *Líder: Labor Interdisciplinaria de Desarrollo Regional*, núm. 13, anual, pp. 267-275.

Para un conocimiento alternativo de las alternativas. A propósito de Boaventura de Sousa Santos⁵

JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO

¿De qué sirve una discusión sobre la posibilidad de alternativas, si no se puede realizarlas, porque aquel que sostiene que no hay alternativas tiene el poder de destruirlas todas?

Franz Hinkelammert

En el opúsculo *El fin de la historia y el último hombre*⁶ se sostiene la imposibilidad de modificar el sistema, a través de un argumento que pugna por implantar un procedimiento de presentificación de la vida social. La problemática no apunta solo a la clausura de lo histórico, a lo que habría que preguntar: “el fin ¿de cuál historia?” Y esto se colige luego del derrumbe del socialismo de tipo soviético, de lo cual no puede sostenerse la anulación de toda propuesta anti-sistémica.

-
5. Artículo publicado originalmente en *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 83, diciembre de 2008: pp. 165–189. Se publica con el permiso de la dirección de la revista.
 6. Francis Fukuyama, “The End of History?” en *The National Interest*, 16 (verano de 1989), pp. 3–8. Este artículo luego apareció en una forma más ampliada y desarrollada en forma de libro, cuyo título en español es *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.

No obstante, por debajo de esta proposición altamente retórica se escondía un razonamiento más escurridizo que se dirigía a sostener una ampliación del presente y su celebración. Un presente que se ensancha borrando el pasado⁷ y bloqueando el futuro.⁸ La brevedad del ahora en su permanente paso (el tiempo nunca se detiene), se ve compensada en demasía por el efecto de su aparente repetición: un presente que en su propensión a eternizarse coloniza e invisibiliza las otras dimensiones temporales (ni memoria, ni utopía).

Mucho antes de que Francis Fukuyama adquiriera fama internacional por dicho artículo, Leszek Kolakowski había publicado, en 1959, un trabajo que lleva por título *El hombre sin alternativa*,⁹ libro en el cual, teniendo por propósito una severa crítica al estalinismo, a la luz de la experiencia del socialismo polaco, plantea el tema de la crisis de dicho modelo sociopolítico. Lo hace en términos de la anulación de las alternativas, pues para este autor “la característica esencial de la época estalinista... consistió en imponer a la realidad humana, en todos los sectores de la vida social, el esquema de una alternativa única... el estalinismo definía a sus enemigos al definirse a sí mismo”.¹⁰ Con esta afirmación, el autor polaco aclara el aserto que unas líneas atrás había sostenido acerca del modo en que este sistema social “exigía la aceptación total o la repulsa total”;¹¹ con este procedimiento se garantizaba “la desaparición de la crítica social dentro de la idea del socialismo”,¹² y el encasillamiento de toda oposición en los cauces de la “contrarrevolución efectiva”, en su pretensión de restauración del capitalismo.

Además de ubicar en su lugar el trabajo de Fukuyama, la referencia al texto de Kolakowski plantea, como lo ha señalado en repetidas ocasiones Franz J.

-
7. Esto es lo que sostiene John Berger, cuando afirma: “El papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado y orientar todos los esfuerzos y toda la imaginación hacia lo que está a punto de ocurrir. El capital solo puede existir como tal si está continuamente reproduciéndose: su realidad presente depende de su satisfacción futura. Esta es la metafísica del capital”. John Berger, *Puerca tierra*, Buenos Aires, Suma de Letras Argentina, 2006, p. 362.
 8. Ernst Bloch, el filósofo de la esperanza y autor de *Espíritu de la utopía* (*Geist der Utopie*, München, Duncker & Humblot, 1918), estaba muy al tanto de esto cuando afirmaba: “...las utopías sociales, incluso en sus comienzos vacilantes, fueron capaces de decir *no* a lo infame, aunque fuera lo poderoso, o lo habitual. En general, esto último... [lo habitual]... traba subjetivamente más aún que lo poderoso, en tanto presenta mayor constancia y por eso menos patetismo; en tanto adormece la conciencia de la contradicción y disminuye los motivos para el coraje”. Bloch, Ernst, “Utopía, libertad y orden”, en Irving Louis Horowitz (comp.), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, t. II, *Contenido y contexto de las ideas sociales*. Buenos Aires, EUDEBA, 1964, pp. 143–144.
 9. Leszek Kolakowski, *El hombre sin alternativa. Sobre la posibilidad e imposibilidad de ser marxista*, Madrid, Alianza, 1970 [1959].
 10. *Ibid.*, p. 83.
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*, p. 90.

Hinkelammert, la coincidencia y la simetría entre el neoliberalismo y el estalinismo. Tanto uno como otro sostenían la inexistencia de alternativas a su naturaleza sistémica. El significado que ello adquiriría, en términos del proceso social, era la anulación de la dimensión de futuro(s) posible(s), o, en otros términos, un bloqueo histórico, pues ambos sistemas se totalizan a partir de una institución central (mercado total y planificación total), que impide, por una política de poder, la emergencia de alternativas o su consolidación. Ambos tipos de sistema político de dominación sostuvieron su pretensión de legitimidad negándole factibilidad a cualquier alternativa que se les opusiera, e instrumentaron su lógica de poder para imposibilitar tal realización. Hinkelammert sostiene lo anterior justo después de haber afirmado que la discusión sobre la(s) alternativa(s) debe partir de una evidente premisa: “Desde el punto de vista de la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella, efectivamente no las hay, si esta sociedad tiene el poder para impedir las”.¹³

El escritor español Manuel Vázquez Montalbán también da cuenta de este registro, al identificar que no es solo el proceso de totalización, sino que este conlleva un proceso de presentificación que anula temporalidades sociales distintas de la dominante. En las páginas introductorias a sus *Escritos subnormales*, esto es, en el señalamiento del signo de los tiempos que va de la escritura de su “Manifiesto subnormal” (1970) a su “Panfleto desde el planeta de los simios” (1995), lo señala en los siguientes términos:

La intolerancia neoliberal trata de descalificar todo lo que niega la instalación en el presente como fatalidad, todo lo que propone utilizar la memoria histórica crítica y el derecho a la esperanza no teologal que implica cambiar la materia y el espíritu de las relaciones humanas.¹⁴

Boaventura de Sousa Santos señala una tercera impronta del predominio neoliberal, además de la totalización y la presentificación, esta es la despolitización del sujeto, pues se impuso un criterio según el cual este patrón de poder se presentaba

como demasiado perfecto como para permitir la introducción de ninguna novedad consecuente o como demasiado fragmentario como para permitir que, hagamos lo que hagamos, ello tenga

13. Franz Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago, LOM, 2001, p. 54.

14. Manuel Vázquez Montalbán, *Escritos subnormales*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1995, pp. 15–16.

consecuencias capaces de compensar los riesgos que asumamos tratando de cambiar el *status quo*.¹⁵

En tiempos más recientes la lucha de los de abajo, del conjunto heterogéneo y plural de fuerzas impugnadoras del orden, exige, en términos de su propia auto-reflexividad, propiciar el debate mismo sobre las posibles salidas a la crisis en curso por la que atraviesa el capitalismo, y que promete escenarios de devastación si las tendencias destructivas se mantienen o agravan. Para el propio sujeto que resiste es necesario, tal vez imprescindible, avanzar en la proposición de alternativas,¹⁶ visibilizarlas, no lapidarlas desde una retórica de la insuficiencia anti-sistémica que anula su viabilidad y erosiona la propia posibilidad de hacer política. Será, pues, por este reconocimiento, que en los párrafos que siguen haremos referencia a estas temáticas y a un autor que, justamente, se ha colocado a cuevas dicha tarea de formulación y proposición de un pensamiento alternativo sobre la propia alternativa.

Del síndrome TINA a “Otro mundo posible”

Si los años ochenta están signados por un sabor de boca de desasosiego y conservador, sintetizado en el eslogan tatcheriano del “No hay alternativa” (*There is not alternative*, TINA), para este inicio de siglo se aprecia una tonalidad liberadora no solo en el discurso teórico, sino también en la práctica transformadora. Parece ser que existe un relevo de creencias.

Algunos autores¹⁷ han insistido en que durante los años ochenta y la primera mitad de los años noventa la principal victoria del neoliberalismo fue ideológica y cultural (al haberse convertido propiamente en el sentido común del momento). Otros han ido incluso más allá y sugirieron que esta época tan especial significó la mayor derrota histórica de los movimientos emancipato-

15. Boaventura de Sousa Santos, “El foro social mundial y la izquierda global”, *El Viejo Topo*, núm. 240, enero de 2008, p. 40.

16. En este cometido ya se dispone de una cada vez mayor bibliografía: González Casanova, Pablo, “La construcción de alternativas”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, núm. 6, 31 de marzo de 2008; Santos, Boaventura de Sousa, “El foro social mundial y la izquierda global”, *El Viejo Topo*, núm. 240, enero de 2008, pp. 39–62; Ceceña, Ana Esther, *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*, México, CLACSO—Siglo XXI editores, 2008, y Samir Amin, “Transiciones y alternativas en debate”, entrega especial de *América Latina en Movimiento*, Año XXXII, IIa. época, núm. 436, 23 de septiembre de 2008.

17. Véase Atilio Borón, “Sobre mercados y utopías: la victoria ideológico-cultural del neoliberalismo”, *Memoria*, núm. 155, enero de 2002, pp. 40-43.

rios desde que el sistema-mundo moderno se instituyó (es decir, desde hace poco más de 500 años, con la invasión, conquista y colonización de América), puesto que el capital, el capitalismo, el patrón de poder, borraron el horizonte de futuro,¹⁸ y con ello el referente o imaginario histórico del pensamiento crítico existente durante esa época, que había sido hegemonizado por el materialismo histórico o teoría crítica¹⁹ de la sociedad (los cuales, sin embargo, nunca se pudieron desprender de su impronta eurocéntrica?).²⁰

En correspondencia con este predominio, que se viene registrando luego de la crisis histórico-estructural de los años setenta (crisis del modelo fordista keynesiano) y de la modalidad reestructuradora del capitalismo (a todo lo largo de los años ochenta), será, pues, al inicio de los años noventa del siglo pasado cuando el pensamiento social hegemónico adquiriera una clara tonalidad celebratoria acerca del curso que presentaba el capitalismo. Tal situación se apreciaba tanto en las versiones más extremas como en aquellas algo más moderadas. En ambas, sin embargo, como había ya ocurrido en otras ocasiones, se incurría en formulaciones ideológicas finalistas —como fue el caso, en su momento, con Daniel Bell y su “fin de las ideologías”. En el primer caso, como decíamos al inicio, Francis Fukuyama, apelaba a la declaración del triunfo del capitalismo como “el fin de la historia”, simbolizado en la dupla de “democracia representativa” y “economía de mercado”. En vertientes menos estridentes, el reconocimiento de la crisis que moraba en el seno del proyecto de la modernidad decretó también, en las corrientes hegemónicas del posmodernismo, la culminación del discurso crítico y de las grandes narrativas emancipatorias que la propia modernidad (occidental) había creado.

Desde mediados de los años noventa y en lo que corre del nuevo milenio, sin embargo, la situación parece estar cambiando de manera decisiva, y los movimientos anti-sistémicos parecen estar recuperando y erigiendo un nuevo imaginario histórico de futuro. Un conjunto amplio y heterogéneo de fuerzas

18. Véase Aníbal Quijano, “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, *Educación superior: cifras y hechos*, vol. II, núm. 11, noviembre-diciembre de 2002, pp. 7-12.

19. En 1937, en lo que fue el manifiesto fundacional de la “escuela de Francfort”, *Teoría tradicional y teoría crítica*, se sostiene que mientras la primera encubre en su carácter supuestamente neutro su condición de elemento funcional del proceso de re-producción del orden social dominante, la segunda es definida como elemento cuestionador, subversor, de dicho orden; esto es, como un elemento más del proceso revolucionario, como parte de la lucha por la emancipación. Véase Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000.

20. Véase Oliver Kozlarek (coord.), *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

políticas, a través de luchas y movilizaciones que se despliegan en el mundo entero, luego de que se ha profundizado la crisis del neoliberalismo, interpelan de manera frontal y con variados niveles de eficacia la despiadada lógica de un sistema que de forma abierta y desbocada, a través de la “totalización totalitaria del automatismo de mercado”, se resiste a reconocer “la utilidad de cuestionar el principio de utilidad”.²¹

La práctica política de resistencia e insubordinación por parte de los de abajo pareciera estar manifestando la posibilidad de apertura de un “nuevo siglo histórico”. Sin embargo, como bien se desprende del hecho de interpretar y reconocer en el capitalismo (mundial), que no solo en el capital (en general), un complejo proceso que envuelve una amplia amalgama de intereses y relaciones sociales, cuya dinámica se expresa en la profundización, superación y creación de contradicciones, esto no ocurre por decreto. Como bien diría el filósofo húngaro Geörgy Lukács,²² en este “complejo de complejos” que hace al capitalismo, las perspectivas de cambio y emancipación social no suelen imponerse de manera automática; tienen, por el contrario, que atenerse a su condición histórica, a la dialéctica viva de sus antagonismos.

Si el ámbito de posibilidad de construcción histórica por parte de las fuerzas impugnadoras del orden (el Sur global), había recolocado en su justa dimensión la apertura de futuro, muy distinto es el proyecto en el cual se han embarcado los de arriba, aquellos que viven del control y explotación del trabajo (en cuyo seno conviven las grandes corporaciones multinacionales, los Estados desde los cuales se impulsan globalmente, las organizaciones supra-nacionales, FMI, World Bank, OMC, el complejo militar-industrial, y lo que queda de las burguesías periféricas y los Estados periferizados, funcionales al proyecto del Norte global y que, por ello, conforman el Sur-imperial).²³

El conjunto conformado por aquellos explotadores internos y externos, sin embargo, no parece ceder en su “acumulación interminable de capital”. La condicionalidad de las medidas económicas, desde los planos financiero y comercial, tan eficaz en el momento de auge del neoliberalismo ha sido puesta en serio cuestionamiento luego del inicio de su crisis. Por tal razón, el proyecto de dominación, explotación y apropiación, pareciera estar desplazando su condicio-

21. Véase Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, EUNA, 2003.

22. Véase Geörgy Lukács, *Marx. Ontología del ser social*, Madrid, Akal, 2007.

23. Acerca de la utilización de esta representación cartográfica de las fuerzas que disputan la regulación o emancipación del sistema, véase Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO—Siglo XXI, 2009.

nalidad hacia un plano político, militar y territorial, recobrando su mayúscula importancia tanto la apropiación y la expropiación de la riqueza social y pública ya existente, como el adueñamiento y la conversión en mercancías y derechos de propiedad de los recursos naturales, estratégicos, genéticos y culturales.

Envuelto como está el neoliberalismo en una crisis de su dominación político-económica, parece encaminar no solo al sistema en su conjunto, sino también a la civilización en cuanto tal, a la resolución de sus contradicciones en el más profundo plano de su conflictividad, en la devastación material de las fuerzas productivas y en los umbrales de una “guerra de destrucción masiva” y global, capaz de desvalorizar el sobrante de capital o de darle cabida a porciones de él mismo (aquellas en que encarnan las fuerzas destructivas del sistema, en la forma de valores de uso destructivos que tienden a manifestar la propia sobrecumulación de capital, que no es ya, en exclusiva, de la forma valor), que de otro modo permanecerían inutilizadas, al no encontrar asidero productivo con niveles aceptables de rendimiento.

La gran riqueza del momento histórico en que nos encontramos consiste en que desde fines del siglo pasado, desde mediados de los años noventa, desde el levantamiento zapatista y las luchas contra el neoliberalismo globalizado (hoy abiertamente expuesto a una crisis de proporciones históricas), desde el amanecer del tercer milenio histórico, pareciera que el tiempo de derrota está concluyendo y

la resistencia mundial ya comenzada implica, o puede implicar, la reconstitución de otro horizonte de futuro [que demandará] la exploración, por incipiente que pudiera ser, necesaria de todos modos, de un horizonte paralelo de conocimiento, de una racionalidad no-eurocéntrica, que pueda también ser parte del propio horizonte de futuro.²⁴

En este contexto histórico, al pensamiento crítico, desde luego, también le tocará colocarse y participar en la “dialéctica de las alternativas”,²⁵ y no plantear como exclusiva alternativa la formulación de alternativas a la dialéctica,²⁶ como es el

24. Véase Aníbal Quijano, op. cit., p. 12, y Oliver Kozlarek, op. cit.

25. Véase Pablo González Casanova, “La dialéctica de las alternativas”, en *Casa de las Américas*, vol. 62, núm. 226, enero-marzo de 2002, pp. 3-13.

26. También en este campo está creciendo la bibliografía. Como muestran: Royo, Simón, “Del materialismo histórico a la ontología hermenéutica: Anomalías de la dialéctica ser-devenir”, en *A Parte Rei. Revista de filosofía*, núm. 19, enero de 2002; Therborn, Göran, “Después de la dialéctica”, en *New Left Review*, núm. 43, marzo-abril de 2007, pp. 59-106, y Ripalda, José María, *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2005.

caso, creemos, en Antonio Negri (con su énfasis en la “inmanencia absoluta”) y en John Holloway (con su énfasis en “la negatividad de la revolución”).

De la invisibilización a la visibilización

Afirma John Berger en un apretado escrito que titula “Unos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible”,²⁷ que “hoy abundan las imágenes y que nunca se habían representado y mirado tantas cosas”.²⁸ El autor británico recupera el modo en que un extraño marchante, que figura en dicho texto, durante sus sueños, procesa una singular relación con las cosas (dicho personaje, sin embargo, una vez que se haya despierto olvida tal proceder). Narra el intelectual británico que el mercader descubre el secreto de entrar en lo que está mirando en ese momento, y una vez dentro, logra “disponer del mejor modo posible su apariencia”.²⁹ Y es en ello en lo que, sigue diciéndonos Berger, consiste el secreto “para introducirse en el objeto y reordenar su apariencia”.³⁰ Valga decir, el saber cómo se entra en las cosas guarda una importancia singular, toda vez que, como indica dicho autor, es cada vez más frecuente que “lo que de verdad existe ha de ser ignorado, suprimido o anulado”.³¹

Cada vez es más común que el sujeto en su pensar-hacer, en su auto-conocimiento, se coloque unas anteojeras que, extrañamente, lo que hacen es imposibilitarnos la visión, encubrirnos, hacernos borroso lo que de posible hay en la historia, y que por ello reposa en la noche de las posibilidades, según se desprende del análisis de Ernst Bloch.³² Algunos llaman, a ese eficaz dispositivo, el “signo de los tiempos”, Gramsci lo entendió como una peculiar forma de colonizar el intelecto y afincar la hegemonía. Si esto es lo fáctico, el pensamiento del sociólogo portugués que nos ocupará más adelante es contra-fáctico: se ubica en las antípodas de “los lugares comunes” y ensaya, en algunas de sus obras, alternativas creadoras para pensar nuestro espacio-tiempo histórico.

27. John Berger, “Unos pasos hacia una pequeña teoría de lo visible”, en *El tamaño de una bolsa*, Buenos Aires, Taurus, 2004.

28. *Ibid.*, p. 17.

29. *Ibid.*, p. 19.

30. *Ibid.*, p. 19.

31. *Ibid.*, p. 28.

32. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004, t. I.

Desde luego que hay muchas formas de producir invisibilidad, algunas de ellas residen en la propia condición engañosa de los objetos, esa seducción de las apariencias que impide traspasar sus escondrijos más recónditos. Otras pueblan en las propias moradas del sujeto, e impiden que determinadas realidades encuadren en nuestro círculo de visión, unas más se esconden en los puntos ciegos de la mirada, se colocan por debajo del umbral de percepción —que, dicho sea de paso, no es solo individual, oftálmico, sino también cultural, histórico. Dirigir la mirada hacia fragmentos de la realidad que caen por fuera de nuestro campo de observación, plasma trazos, pinceladas, ensoñaciones (no solo múltiples, plurales, alternativas, digamos, sino también críticas) acerca del tiempo, del espacio, de las espacialidades y las temporalidades, de los espacios-tiempos en que transcurre lo social, de los lugares por los que discurre la resistencia, de los espacios-tiempos en que opera la subversión, la emancipación, la liberación y permite dibujar, delinear, así sea en sus iniciales bocetos, la compleja trama de lo real, que no se limita a lo dado, sino que resguarda un “excedente utópico”³³ en espera de activación, en cuanto “movimiento de la libertad contra su caricatura, el llamado destino”.³⁴

Por eso mismo, como afirma Ernst Bloch, en uno de los breves fragmentos que componen su libro *Huellas*,³⁵ se requiere “ir más allá de nuestra capacidad de visión”, ampliar, pues, nuestro horizonte de visibilidad o, si se prefiere, superar las limitaciones ópticas no solo del sujeto, sino también de las colectividades, urge hacer visible lo invisible, pensable lo impensable, presente lo ausente, pues, como afirma John Berger, “intentar pintar hoy lo que de verdad existe es un acto de resistencia generador de esperanza.”³⁶ También desde el ángulo artístico, como espacio privilegiado de la creación, se expresará el fenomenólogo francés Michel Henry, para quien la pintura abstracta (ocupándose con detenimiento de Kandinsky³⁷) consigue no representar el mundo de los objetos, sino la propia vida interior de los sujetos, logra mostrar, “ver lo invisible.”³⁸

33. Ernst Bloch, op. cit. p. 190.

34. Ernst Bloch, op. cit. p. 241.

35. Ernst Bloch, *Huellas*, Madrid, Tecnos–Alianza, 2005.

36. John Berger, op. cit. p. 28.

37. Michel Henry, *Ver lo invisible. Acerca de Kandinsky*, Madrid, Siruela, 2008 [1988].

38. Tal aseveración de Michel Henry puede ser inscrita en la propia disputa de “régimen escópicos” que corresponde, según el argumento de Martin Jay, a una disputa que trata de restringir lo visual a su forma hegemónica durante la modernidad: el “perspectivismo cartesiano”. Véase Jay, Martin, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003. En especial, el capítulo 9, Regímenes

Esta restricción de lo visual y la resistencia a ella como recuperación de otras visualidades, como visibilización de alternativas, es recuperada desde otras tradiciones teóricas y políticas. En Boaventura de Sousa Santos estará presente cuando él se pronuncie por el pasaje de “una epistemología de la ceguera a una epistemología de la visión”,³⁹ que subvierte los regímenes de representación y relevancia y logra hacer visibles conocimientos y agentes que de otro modo permanecerían ausentes. Desde una perspectiva más cercana a las posiciones libertarias o autonomistas, Paul Valéry define justamente al “anarquista” como aquel “observador que ve lo que ve y no lo que es costumbre que se vea. Y razona sobre ello”,⁴⁰ con lo cual, de algún modo, indica tal cometido de visibilización, si bien lo recupera de manera inmanente, sin necesidad de romper la cualidad mediatizadora que opera en la base de reproducción del orden social vigente. Marx hace referencia, justamente, a dicho proceso mediatizador y lo califica como “fetichismo de la mercancía”.

La palabra fetiche procede del idioma portugués (y da cuenta del choque del mundo cristiano-burgués con las sociedades pre-capitalistas, en este caso las africanas, por obra de la potencia marítima peninsular que se embarca a mediados del siglo xv en los viajes ultramarinos), y etimológicamente deriva del latín *facticium*, que a su vez viene de *facere*, por lo que refiere al hacer, al obrar, si bien su sentido manifiesta el poder-de-la-obra, de tal modo que el portugués *feitiço* viene a manifestar una especie de encantamiento (en este caso, un proceso mágico de control a través de un objeto determinado al que se le otorgan poderes supra-naturales), en momentos en que el mundo europeo desarrolla de manera exacerbada un culto a la obra abstracta del dinero. El fetichismo manifiesta el control de lo obrado, de lo hecho, sobre los productores, sobre los hacedores. En un trabajo no suficientemente recuperado, *Las armas ideológicas de la muerte*,⁴¹ Franz Hinkelammert trabaja por primera ocasión, y con cierto detalle, dicho tema: “el objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible, y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales”.⁴² Con el desarrollo de la forma valor, sobre la base de la producción mercantil,

escópicos de la modernidad. Y, del mismo autor, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo xx*, Madrid, Akal, 2007.

39. Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, vol. 1. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática, Bilbao, Desclée, 2003, pp. 257-290.

40. Paul Valéry, *Los principios de an-arquía pura y aplicada*, Barcelona, Tusquets, 1987, p. 17.

41. Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Sígueme, 1978.

42. *Ibid.*, p. 15.

el carácter social del trabajo propio de los productores se revela como carácter objetivo inherente a los productos del trabajo, como propiedades sociales-naturales de dichas cosas-mercancías; por ello la mercancía manifiesta un carácter físico-metafísico, al expresar propiedades sensibles y supra-sensibles. A través de este proceso “la relación social que media entre los productores y el trabajo global”⁴³ cobra la forma de “relación social entre los objetos, existente al margen de los productores”.⁴⁴ Sin embargo, “lo que adopta (...) la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos”.⁴⁵ El carácter de fetiche de las mercancías tiene por origen la peculiar índole social del trabajo que las produce. Los objetos para el uso se convierten en mercancías porque son producto de trabajos privados e independientes unos de los otros (cuyo conjunto complejo es el trabajo social global). Los productores entran en contacto social cuando intercambian, y es en dicho proceso donde manifiestan sus vínculos o atributos específicamente sociales. Por tal motivo, a los productores:

las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino, por el contrario, como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre cosas”.⁴⁶

La importancia de la teoría del fetichismo apuntaría a una toma de conciencia por parte del sujeto productivo; dicha auto-conciencia derivaría de hacer visible (las relaciones sociales de las personas en sus trabajos) lo que es invisibilizado por la lógica mercantil (pues en la conciencia inmediata liberal dichas relaciones figuran como relaciones entre cosas). Marx utiliza una expresión inequívoca para destacar el tipo de articulación que se establece entre los sujetos propietarios privados / ciudadanos atomizados, y la totalidad social: “No lo saben, pero lo hacen”.⁴⁷ En un sentido muy coincidente se había referido en los *Grundrisse* de 1857, cuando explicaba que las determinaciones de la “verdadera universalidad del valor de cambio”,⁴⁸ esto es, del dinero (en cuanto poder de disposición del

43. Karl Marx, *El capital*, t. I., vol. I, México, Siglo XXI, p. 88.

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, p. 89.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*, p. 90.

48. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 12ª ed., México, Siglo XXI, 1982, t. I, p. 160.

trabajo de los otros), se desarrolla a través de una “ilusión sobre su naturaleza”,⁴⁹ al conferirle “un significado realmente mágico, a espaldas de los individuos”.⁵⁰ La fuerza compulsiva de los colectivos, de las instituciones económicas y políticas que no se ven pero actúan a espaldas de los individuos (esto es, por detrás de ellos, lejos de hacerlos conscientes del proceso), operando en el punto ciego que las invisibiliza, establece un orden a través del cual dos dispositivos tienden a establecerse como puntales del orden social vigente: el dinero–capital y el Estado–soberano. Avanzar, pues, en las formulaciones alternativas al predominio social del capital requiere esa toma de conciencia, requiere desarrollar la auto-conciencia crítica que rebasa la conciencia inmediata (liberal, fetichizada), y propicie la des-fetichización de los procesos sociales.

Una nota adicional se hace necesaria en cuanto a la visibilización de las alternativas, dado que dicha posibilidad reside en la propia capacidad de conciencia de las personas, de las colectividades. Así lo afirma Jacob Bronowski, de quien recuperamos el texto siguiente:

No podemos separar la especial importancia del aparato visual del hombre de su capacidad de imaginar que es única, de su capacidad de hacer planes y de llevar a cabo todas aquellas cosas que por lo general se incluyen en esa expresión que todo lo abarca: “libre albedrío”. Cuando hablamos de libre albedrío, de voluntad libre, nos referimos en realidad a la visualización de alternativas y al acto de elegir entre estas. En mi opinión —que no todo el mundo comparte— el problema central de la conciencia humana radica en su capacidad de imaginar.⁵¹

Un conocimiento alternativo de las alternativas

La noción de teoría crítica que postula Boaventura de Sousa Santos queda suficientemente explícita en la siguiente expresión: “aquella... [teoría]... que no reduce ‘la realidad’ a lo que existe... [sino que la concibe]... como un campo de posibilidades”.⁵² La labor del crítico consistirá justamente en “definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado (...) los hechos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia (...) hay alterna-

49. Ibid.

50. Ibid.

51. Jacob Bronowski, *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 32.

52. Boaventura de Sousa Santos, “¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica?”, en página web de la revista *El viejo topo*, sección Otros Documentos, p. 1.

tivas capaces de superar aquello que resulta criticable en lo que existe”.⁵³ El lugar de enunciación desde el que el pensar-hacer alternativo interpela a lo existente no solo nos permite prefigurar una nueva cartografía de las resistencias sino también explica la alta creatividad heurística de nuestro autor. Su *locus* no es clasista, ni geográfico, de género, étnico o culturalista, sino pretende ubicarse en dichas dimensiones sin otorgarles un lugar de exclusividad, pues su perspectiva epistemológica se sitúa en “el Sur global no-imperial, concebido como la metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto causado por el capitalismo global y el colonialismo”.⁵⁴

En el análisis que Santos ha consagrado al trabajo de Marx y de la tradición marxista, y al curso que ha seguido su legado a lo largo del siglo xx, sugiere, ya desde el propio título (en el que recupera una expresión inserta en el *Manifiesto del Partido Comunista*), el tipo de lectura que hará de ese discurso.⁵⁵ El modo en que encara esta tarea nos parece de utilidad para caracterizar el pensamiento del sociólogo portugués, pues está entre sus propósitos, justamente, la necesidad de llegar a “nuevos manifiestos”.⁵⁶ Nuestro autor sostiene que Marx interpreta la modernidad capitalista desde una *hermenéutica de la suspicacia* para leer la realidad existente, y desde una *hermenéutica de la adhesión* para “leer las señales del futuro”. No será arbitrario proceder del mismo modo en que Santos lo ha hecho con respecto a Marx, para recuperar las líneas generales de su propio pensamiento, a la luz de interpretarlo en los dos niveles que se entrecruzan en una expresión no meramente paradójica, sino dialéctica. Es así que, en términos de recobrar lo que Boaventura de Sousa Santos sostiene al respecto de las “alternativas del conocimiento”, lo haremos identificando las líneas en que se bosqueja tal *hermenéutica de la sospecha*, y cuando nos ocupemos de las propuestas que sugiere para el “conocimiento de las alternativas” lo haremos teniendo en mente una *hermenéutica del acompañamiento*.

53. Ibid.

54. Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO–Siglo XXI, 2009, p. 182.

55. “Todo lo sólido se disuelve en el aire: ¿También el marxismo?”, en Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, cap. 2, Bogotá, Ediciones UNIANDES–Siglo del Hombre editores, 1998, pp. 21–53.

56. Entre 1999 y 2002, Santos dirigió un proyecto de investigación titulado “Reinventando la emancipación social: Hacia nuevos manifiestos”. Véase más adelante nota al pie 80.

Alternativas del conocimiento...

La experiencia civilizatoria del occidente europeo, o, con posterioridad, del hemisferio occidental, pretende establecer una distinción tajante entre mito (narrativa primigenia) y razón (saber racional, ordenado, organizado). Y lo hace sin reconocer que pretende universalizar el desarrollo de su cosmovisión, la cual parte de establecer una epistemología que escinde y separa la cultura de la naturaleza, el sujeto del objeto, lo humano de lo salvaje, lo civilizado de lo bárbaro, el conocimiento de la ignorancia. No se toma en cuenta el hecho de que el conocimiento (racional) no consiste en la superación de la ignorancia, sino que todo conocimiento es también creación de ignorancia. Sostener una forma de conocimiento como exclusiva, como única, significa la prescindencia, la ignorancia, de otros tipos de saber.⁵⁷

La escisión entre sujeto y objeto es un elemento nodal en la construcción del pensamiento moderno, y se incrusta en las diversas formas en que el sujeto cognoscente se relaciona con lo que aparece en su exterior, con el ser de las cosas, con la multiplicidad de fenómenos. La persona desarrolla determinados dispositivos que le permitan conocer la *physis* a través del entendimiento de las “leyes naturales”; para el conocimiento de lo otro, de lo extraño, de lo extranjero (que ontológicamente se encuentra en una escala de inferioridad), tratará de extender el alcance de tales “leyes naturales” al terreno de la moral —derecho natural, ciencias morales. Para explicar la *physis* y la relación que el sujeto establezca con los entes, tanto en el proceso de la *poiesis* como en la reflexión pura (nouménica, trascendental) dispondrá de una razón pura (filosófica) e instrumental (científica). Para relacionarse con lo otro, el sujeto cognoscente desarrollará una razón práctica, una ética, que encuentra sus bases en el propio desarrollo del “derecho natural”, del *nomos*, que legisla la *praxis* del sujeto.

El nacimiento del pensamiento moderno está ligado, en el canon dominante, al surgimiento de una forma de organización social: la *polis* griega. El mito, en este caso, no es superado por el *logos*, como pretende esta narrativa; por el contrario, el mito concierne en este discurso al propio “nacimiento de la razón”, la data e identifica geográfica y culturalmente; le otorga su especificidad, señala su localización. Y no podría hacerlo de otro modo, entre otras cosas porque la forma de su organización económica está claramente basada en una sociedad

57. Boaventura de Sousa Santos, “¿Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica?”, pp. 3-10.

en que la esclavitud permite la disposición de las cosas (*res extensa*) para que un estrato particular de ciudadanos pueda desarrollar su intelecto (*res cogitans*).

El pensamiento de lo otro y de la relación con lo otro, el pensamiento del derecho, de la relación ética con el otro, acompaña o es la contra-cara de la afirmación del sujeto como sujeto que razona, el *ego cogito* se hace acompañar, se efectiviza, e incluso, se puede decir, es antecedido por el *ego conquiro*. Para el encumbramiento de este tipo de proceder discursivo fue altamente funcional la labor de exclusión de la naturaleza respecto de lo humano (en simetría con el principio teológico de expulsión del ser humano del paraíso terrenal), con lo cual se efectúa una inusitada situación de ampliación de “lo natural” o, si se prefiere, de exclusividad en cuanto a reunir las características de suficiencia para ser considerado como sujeto con derechos naturales, racionales y modernos.

El surgimiento del mito del nacimiento de la razón se anuncia ya en el Siglo de las Luces, con la revolución francesa —la ilustración—, y será definitivo a mediados del siglo XIX en el discurso canónico de Hegel y de la filosofía clásica alemana,⁵⁸ que busca sus orígenes en la cultura clásica greco-latina. El mito en este relato no es superado estigmatizando a lo distinto, a lo otro, como se muestra desde la propia controversia de Valladolid (desarrollada entre agosto de 1550 y abril de 1551) entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, puesto que en la experiencia de la expansión, invasión y colonización europea durante el largo siglo XVI, quien aparece como efectuando un actuar desalmado es aquel que se pretende erigir como ser humano dotado de razón. El tipo de relación social que se establece a través de este encuentro / desencuentro cultural no es de reciprocidad, sino de colonialismo, pues el invasor ve al otro como objeto y no lo reconoce como sujeto, y lo ve como objeto porque encuadra a ese otro mundo, a ese otro cosmos (salvajes, bárbaros, indígenas, esclavos, mujeres, niños, “los naturales”), en tanto que parte de la noción ampliada de naturaleza, que está en espera de su apropiación–dominación por el “ser humano”, sujeto racional moderno.⁵⁹

Este paradigma de la racionalidad científica rigió durante tres siglos y se consolidó, luego de la revolución científica del siglo XVII, por medio del “imperialismo de la física mecánica” sobre las llamadas “ciencias duras” y sobre la base del dominio y colonización que estas impusieron a las ciencias sociales (en tér-

58. Véase Martin Bernal, *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993.

59. Véase Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*.

minos de sus “marcos epistémicos” y sus criterios de dictaminación científica); sus alcances fueron tales que impregnaron, en formas rígidas, la propia armazón institucional de la Universidad, sede privilegiada del saber en la época moderna. Sin embargo, este paradigma que parecía tan sólido también parece desvanecerse en el aire, y lo viene haciendo desde, cuando menos, la segunda mitad del siglo XX, en que parece estar siendo sustituido.

Boaventura de Sousa Santos se viene pronunciando acerca de este proceso de cambio o transición paradigmática en la racionalidad científica desde mediados de los años ochenta. En primer lugar, señala las líneas en que identifica los rasgos de la crisis del paradigma dominante de la ciencia moderna, cuya base sitúa en la preponderancia de polaridades binarias o dicotómicas (sujeto–objeto, mente–materia, naturaleza–sociedad, ciencias–humanidades, etcétera), separaciones en que se plasma la ruptura con el sentido común.⁶⁰ En segundo lugar, se pronuncia acerca del rumbo que parece estar siguiendo su transición, y que a falta de mejor nomenclatura califica, en su momento, como ciencia posmoderna.⁶¹

Desde la perspectiva de lo que, en su momento, Boaventura de Sousa Santos llamó el paradigma de la ciencia posmoderna, este tipo de planteamientos tenía por consecuencia una prioridad epistemológica de las ciencias sociales en relación con las ciencias naturales, y ello por varias razones. Los rasgos del paradigma dominante de la ciencia moderna tienen por base la ruptura con el sentido común. Tal filosofía de la escisión consumó sus alcances en la separación cada vez más acentuada entre el discurso racional-científico y los otros discursos (“saberes sometidos”, en la terminología de Foucault). Por tal motivo, el autor portugués propone una segunda ruptura epistemológica con la primera ruptura (la de la ciencia con respecto al sentido común). No una ruptura que restituya el sentido común sino una que, a través de una doble dialéctica, supere a ambos en una nueva síntesis. Si en la primera ruptura lo que pauta el paradigma de la ciencia dominante es una razón técnica que se afina en la disquisición sobre causas y efectos, en la segunda ruptura la ciencia, que en su momento Santos llama posmoderna, estará preocupada por el lugar que ocupa en la sociedad (esto es, estará orientada por un vector de orden ético-político, y no por uno de orden funcional, como lo estuvo en el período anterior), y será pautada por sus con-

60. Véase “Un discurso sobre las ciencias”, en Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, cap. 1, México, CLACSO–Siglo XXI, 2009.

61. Boaventura de Sousa Santos, *Introducción a una ciencia posmoderna*, Caracas, CIPOST–FACES–UCV, 1996.

secuencias.⁶² Una segunda línea argumentativa parte de criticar en el discurso científico su *hybris*, esa desmesura que lo sitúa por encima de todo otro tipo de saber. En el problema de la razón se juega una disputa de percepciones del mundo, y toda percepción del mundo se vincula con una construcción de sentido. El privilegio epistemológico de la ciencia moderna en la cultura occidental se debe a razones no meramente cognitivas, la recuperación de la diversidad epistemológica del mundo se hace no para cuestionar la validez de la ciencia, sino para cuestionar que su validez sea exclusiva, pues en dicha arrogancia y pretensión uniformizante ha desplazado todas las otras formas de aprehensión de la realidad y sus formas de saber. Ya en su obra más reciente, Santos alcanza una mayor precisión cuando formula esto, en una tercera línea argumentativa, en los términos de “un conocimiento prudente para una vida decente.”⁶³

En el paradigma que ha entrado en crisis, la separación (abstracción) del científico respecto del contexto social del que forma parte, la escisión de la práctica científica respecto de la práctica social, es una consecuencia del predominio de las polaridades ya mencionadas. Y lo es, también, del predominio de una normatividad abstracta e *hipostasiada* como la modalidad decisoria de lo que se considera racionalidad científica y que, en relación con toda racionalidad discordante, esta última es vista como desvío o sesgo pseudocientífico. Una segunda consecuencia de ello, y no la menor, es la inconsciencia de las consecuencias, pues estas son vistas en calidad de presupuestos justificables, en la medida en que siempre habrá solución técnica, científica, tecnocientífica, que ya por ello justifica un avance progresivo *ad infinitum*, autorreferente, de dicha lógica de actuación.

La hermenéutica de la suspicacia desde la cual se lee este proceso de transición en el seno del paradigma dominante no se detiene, como es el caso de otras interpretaciones, en señalar un *principio de precaución*,⁶⁴ o un *principio de responsabilidad*,⁶⁵ o una *ética de la “discrepancia prometeica”* y la “*probabilidad de la catástrofe*”,⁶⁶ sino va más allá, al señalar, en sus iniciales trabajos, el predominio

62. Ibid.

63. Boaventura de Sousa Santos (org.) (2003), *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*, Porto, Afrontamento.

64. Véase Silvio O. Funtowicz y Jerome R. Ravetz, *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*, Barcelona, Icaria, 2000.

65. Véase Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 2.ª ed., Barcelona, Herder, 2004.

66. Véase Günders Anders, “Tesis para la era atómica”, *Prometeo. Cuadernos de Teoría de la Técnica*, núm. 2, diciembre de 1975, traducción de Eduardo Saxe-Fernández; Anders, Günders, “Reflexiones sobre la bomba

epistemológico de la ciencia social, e incluso desde sus formulaciones es posible confrontar ese otro tipo de éticas, y hacerlo desde una muy explícita posición política. Boaventura de Sousa Santos defiende, en sus obras más recientes, una *idea de prudencia* en tanto facultad para el interconocimiento (aprender otros conocimientos sin olvidar el de uno mismo), esta se esgrime por la necesidad de reconocimiento de la diversidad epistemológica del mundo y como un paso en firme hacia la justicia cognitiva. Solo de este modo será posible arribar a una genuina democracia social global en la que exista reconocimiento de la multiplicidad de prácticas y experiencias sociales del mundo. No habrá democracia social global si no hay democracia entre las formas del saber.

Hasta ahora ha predominado la forma occidental de entender el mundo, de comprenderlo y dominarlo erigiendo a la racionalidad científica como el criterio de demarcación entre lo que es válido como conocimiento y lo que no lo es y que, en tal sentido, es desperdiciado como experiencia y práctica social. La herramienta heurística desde la cual se efectúa esta recuperación de la experiencia y práctica social que está siendo desperdiciada, ignorada, declarada como no-existente por la “razón indolente”, parte de un *principio ecológico*. Nuestro autor entiende por ecología “la práctica de agregación de la diversidad a través de la promoción de interacciones sustentables entre entidades parciales y heterogéneas”.⁶⁷ En el caso que nos ocupa, el sociólogo portugués “confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes”.⁶⁸ En la ecología de los saberes, asimilada como contra-epistemología, “la ignorancia no es necesariamente el estado original o el punto de partida. Este podría ser un punto de llegada. Podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco”.⁶⁹ El criterio hasta ahora dominante establece un punto de partida (la ignorancia), y un punto de llegada (lo que se conoce), trayectoria que se efectúa con preeminencia a través de la ciencia, del método científico (recuérdese que la noción de método refiere etimológicamente a camino); hoy se comienza a reconocer que el conocimiento genera también ignorancia (así sea en la forma de olvido, de arrumbamiento, de invisibilización) de prácticas y formas de saber no propias de la cultura occidental hegemónica, pero que

H”, en Erich Fromm *et al*, *La soledad del hombre*, Caracas, Monte Ávila, 1974, pp. 223–239, y Anders, Günders, *Filosofía de la situación*, Madrid, La Catarata, 2007.

67. , Boaventura de Sousa Santos *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, nota al pie 19, p. 113.

68. *Ibid.*, p. 182.

69. *Ibid.*, p. 114.

permiten formas de intervención en las lógicas sociales igual de legítimas y, en ocasiones, más propicias para la situación de crisis en que se encuentran envueltas nuestras sociedades.

Conocimiento de las alternativas...

En su alocución de despedida académica, y que tuvo por tema la relación entre Kant y Marx, el filósofo alemán Oskar Negt sostiene una proposición que podemos suscribir para los objetivos de este apartado. Afirma Negt que

en tiempos de revoluciones epocales de la sociedad, la cuestión de la relación entre ser y deber pasa casi automáticamente a un primer plano; todos los espíritus abiertos andan ocupados en cómo debe ser el mundo y en cómo es posible transformar el deplorable estado en que se encuentra el presente.⁷⁰

Y es que, en efecto, tal parece ser la condición que manifiesta el mundo actual y que, entre otras situaciones, involucra: el retorno de lo teológico-político en la filosofía política contemporánea a propósito de la relación entre el sujeto y la ley,⁷¹ los llamados para la conformación de una nueva internacional,⁷² el Foro Mundial de Alternativas (FMA),⁷³ los encuentros por la humanidad y contra el neoliberalismo,⁷⁴ las distintas ediciones del Foro Social Mundial, y el despliegue de un nuevo momento constitutivo en el cono sur de América Latina. En los últimos años, el autor de quien nos hemos venido ocupando ha estado involucrado, con un papel protagónico, en esta amplia gama del pensar-hacer alternativo.

En el caso del apartado anterior, el concepto central a que nuestro autor llega, y que con provecho heurístico despliega en el debate epistemológico, es el de “ecología de los saberes”. A nuestro juicio, en dicha herramienta conceptual se plasma la “hermenéutica de la suspicacia” desde la cual se lee la transición de paradigmas en el terreno de lo cognitivo. Sin embargo, la interpretación de Santos no reduce el proceso a una transición exclusivamente epistemológica en

70. Oskar Negt, *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, Madrid, Trotta, p. 52.

71. Polémica que se ha desarrollado a propósito de Pablo de Tarso (en cuyos debates se encuentran involucrados G. Agamben, A. Badiou, S. Zizek, J. Taubes, o, desde perspectivas decoloniales, A. Moreiras y E. Dussel), el evangelio de San Juan (F. Hinkelammert o M. Henry), Francisco de Asís (A. Negri y M. Hardt, o desde perspectivas decoloniales, S. Castro-Gómez), el *Libro de Job* (A. Negri y M. Revelli) o *El tiempo mesiánico* (multitud de autores).

72. Suscrito, entre otros, por Samir Amin y Michael Löwy.

73. Promovido por Samir Amin y François Houtart, Presidente y Secretario Ejecutivo del FMA.

74. En varias ocasiones convocado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en Chiapas, México.

las estructuras del saber, sino ubica esta en las líneas generales de una transición que ocurre en los dominios de lo social y lo político.

En el plano en que nos ubicamos, esto es, en el de la transición social y política del proyecto sociocultural de la modernidad, nuestra estrategia de lectura consistirá en ver el modo en que nuestro autor despliega una especie de “hermenéutica de la adhesión”, en relación con el caleidoscopio de prácticas alternativas. En su pensar-hacer, Boaventura de Sousa Santos viene ejercitando en los últimos años una labor de recuperación de las prácticas sociales alternativas al orden vigente (y que manifiestan niveles diferenciados de emergencia y consolidación), cuyo significado es el de una “globalización contrahegemónica”. En este terreno, los conceptos centrales serán, en nuestra opinión, los de “sociología de las ausencias”, “sociología de las emergencias” y el “principio de traducción” intercultural, que, junto a la “ecología de los saberes”, completan el marco de lo que nuestro autor propone como “una epistemología del Sur”.

Vivimos un momento de crisis de la modernidad, una de cuyas expresiones es la emergencia de situaciones que reclaman el diálogo entre culturas (para lo cual nuestro autor propone la noción de *hermenéutica diatópica*,⁷⁵ entendida como la interpretación de preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas, saberes o agentes) y la consideración de nuestras sociedades como constitutivamente pluriétnicas y multisociales. Por ello, las soluciones modernas que podrían girar en torno al mercado, al Estado o a modelos de planificación y desarrollo se revelan incompletas e ineficaces y se hace necesario una toma de conciencia respecto de niveles y modalidades de lo social más complejas y amplias.

En analogía con la posibilidad que se abre con la consideración de niveles diversos a los del Estado (sin ignorar los problemas que en esta dimensión se involucran), puede procederse con respecto al tema del desarrollo, que en las sociedades periféricas cumplió la misma función que el discurso del progreso en el sistema mundo moderno. Cuando se habla de alternativas no debe entenderse, como ha sido lo usual, solo un llamado a “pensar alternativas al desarrollo”, sino más bien en una interpelación que tenga por fin desarrollar un “conoci-

75. Esta categoría, de alto significado para el pensamiento de Boaventura de Sousa Santos, tiene sus referentes en el planteo del filósofo barcelonés Raimon Panikkar, altamente interesado en el diálogo entre las culturas de Oriente y Occidente, quien, justamente a través del señalamiento del problema de los *topoi* y de la isotopía y la distopía, recurre al concepto de *hermenéutica diatópica* como un valioso recurso heurístico. Pannikar se pronuncia también por una hermenéutica morfológica y una hermenéutica diacrónica que juntas comportan “tres momentos kairológicos (...) interconectados, de superar la distancia epistemológica y por lo tanto el aislamiento humano”. Pannikar, Raimon, “Introducción” [1977], en *Mito, fe y hermenéutica*, Barcelona, Herder, 2007, p. 32.

miento alternativo de las alternativas” que parta del reconocimiento de que a la modalidad de reproducción del orden social del capital se le opone un espectro amplio de modalidades de resistencia y oposición, por el propio hecho de que es multiforme y variado el agravio social a que nos enfrentamos y ya no es posible pensar en una sola modalidad de discurso emancipador. No se dispone de una teoría general de la emancipación humana como era el caso con el discurso crítico que la propia modernidad occidental erigió, pero sí se puede disponer de una teoría general que ilumine acerca de esa imposibilidad.

La pluriescalaridad en que discurre la *praxis* social no debe impedirnos distinguir sus ámbitos, pero tampoco debe obligarnos a una atención exclusiva en alguno de ellos: Nivel global (concentrándose en los problemas estructurales del sistema mundo, la crisis y la sustitución hegemónica), nivel del Estado nacional (concentrándose en los temas del Estado o la toma del poder), nivel local (ocupándose de asuntos regionales o de dimensión micro y de prácticas muy localizadas). También el tema de la multitemporalidad (tiempo de larga duración, de las coyunturas y los acontecimientos, dinámicas de no linealidad y cíclicas, etcétera) exige estrategias similares. Tanto en la pluriescalaridad como en la multitemporalidad, lo alternativo, y por ello será definido como tal, tratará de incidir sobre lo social visibilizándolo y transformándolo desde la perspectiva de los oprimidos. La consideración de unidades de análisis más complejas (que vayan más allá de la del Estado nacional, que fue la privilegiada por la modernidad) permite sacar esta discusión de los límites estructurales y superestructurales en que ha terminado por ser encasillada. No se avanza demasiado, sin embargo, con solo señalar el conjunto de mayores entresijos que se envuelven en una consideración amplia, dinámica y compleja de la dialéctica entre ruptura y periodo, entre sistema y actores, entre totalidades y partes, entre realidades macro y micro. En muchos casos, cada una de estas polaridades termina por reducirse a un contraste, ya suficientemente trabajado por la tradición sociológica, entre estructura y acción; tal vez sea más conveniente radicalizar tal dicotomía colocándola en los términos que sugiere Santos: el paso de la acción conformista hacia la acción rebelde, revelando para ello posibilidades alternativas teóricas y prácticas que, hasta el momento, han tendido a ser invisibilizadas. La sociología de las ausencias persigue el fin de señalar el modo en que la dinámica social descansa en un conjunto de “lógicas de producción de no existencia”. Para visibilizar lo que el orden dominante tiende a invisibilizar, nuestro autor sugiere una sociología de las emergencias, para lo cual se pronuncia por recuperar “las

cinco ecologías” (de los saberes, de temporalidades, de reconocimientos, de escalas de pensamiento y acción y, finalmente, de productividades), que se oponen a tal producción de inexistencia.⁷⁶

Pero el problema no se limita a ello; la propia recuperación de las distintas manifestaciones en que lo alternativo se despliega nos permite colocarnos creativamente ante una aparente disyuntiva del discurso crítico. En términos generales, podemos afirmar que al predominio del orden social aún dominante se le han prefigurado dos oposiciones, cada una de ellas esgrimida por auténticos colosos del pensamiento social. La una oponiendo a lo presente la riqueza de lo posible, entendido como el todavía no-ser; nos referimos, por supuesto, a Ernst Bloch y su principio esperanza.⁷⁷ La otra postura sería, por supuesto, la de Walter Benjamin, quien opone a la visión (o representación) iluminista del progreso el peso de la memoria y de los momentos mesiánicos, es decir, la recuperación de la historia desde el lado de las víctimas y, desde luego, de las víctimas pasadas y de la memoria histórica de las gestas pasadas que alimentan las reivindicaciones de los que luchan actualmente.⁷⁸ Y ello por la simple razón que apunta Walter Benjamin “la clase que lucha, que está sometida, es el sujeto del conocimiento histórico (...), la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de las generaciones vencidas”.⁷⁹ Según el argumento de este autor, tanto la socialdemocracia como el socialismo histórico asignaron a la clase obrera el papel de “redentora de generaciones futuras”,⁸⁰ y con ello amputaron los nervios de su mayor fuerza, al desaprender que “tanto el odio como la voluntad de sacrificio (...) se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”.⁸¹ Pues bien, no es necesario en este plano forzar

76. Véase “Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias”, Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, cap. 3.

77. Ernst Bloch, *El principio esperanza*. Bloch nos invita a recuperar la “dimensión profunda de la reacción contra lo que no debiera ser, entendida como movilización de las contradicciones que se dan en lo que no debiera ser, a fin de socavar y derribar esto último” (ibid. p. 186). En ese ánimo, creemos, ubica en su carácter de “atractor” a la función utópica, al excedente espiritual y cultural, que hace su aparición en las “primaveras de los pueblos”. Pero incluso en Marx se vislumbra tal actitud, en afirmaciones como la siguiente: “si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas”, Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857–1858*, t. I, p. 87.

78. Por esta razón, habría que decir con Walter Benjamin que, tanto en la realidad como en el conocimiento, “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, ‘tiempo–ahora’”, Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, Barcelona, 1994, Planeta-Agostini, pp. 188 y 190.

79. Ibid., p. 186.

80. Ibid.

81. Ibid.

a una disyunción extrema, es posible avanzar como sugiere Santos en una perspectiva guiada por un principio de traducción en el cual la emancipación social y la alternativa se desplieguen hasta en ese ámbito al modo de una dialéctica creativa del mestizaje, recuperando el valor de uso del entrecruzamiento, lo no colonial de las zonas de contacto, lo sinérgico de los “pensamientos fronterizos”.

La crisis del programa sociocultural y político de la modernidad se caracterizaría por ser una situación en la cual a problemas modernos no es posible oponer soluciones modernas. El proyecto de la modernidad occidental, para nuestro autor, se funda en una tensión dinámica entre el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación, su crisis consiste en el modo en que el segundo (la emancipación) tiende a ser colonizado por el primero (la regulación). Si esto rige para las sociedades desarrolladas, para los Estados periferizados tal proyecto se cimentó en un despliegue cuya modalidad privilegiada fue la de un paradigma de apropiación–violencia (esto es, cuya característica fundamental se sostiene en la colonialidad de sus distintas relaciones). El grado de magnitud de la crisis por la que atravesamos, y que por ello algunos analistas han dado en calificar como civilizatoria, se vislumbra en el proceso de sustitución, en las propias sociedades centrales, del modelo de regulación–emancipación por el de apropiación–violencia. La identificación de los rasgos de dicha transición socio-política del paradigma moderno se efectúa, por parte de Boaventura de Sousa Santos, a través de una estrategia de análisis que manifiesta una mudanza de posición, y que en una apretada síntesis podemos resumir en los siguientes términos: Ni posmodernismo (celebratorio), ni poscolonialismo (discursivo); antes bien la proposición de un pensamiento posabismal.

El posmodernismo celebratorio, en su rechazo del paradigma moderno, reniega también del discurso crítico que la modernidad (occidental) había creado y las grandes narrativas emancipatorias que propició; por ello, el distanciamiento que nuestro autor promueve se afianza, en su momento, en un posmodernismo de oposición. Hoy, esta opción se revela insuficiente para el propio Santos, lo que le exige distanciarse también de las versiones dominantes del poscolonialismo y pronunciarse por un “poscolonialismo de oposición”. La naturaleza intrínseca de ambos distanciamientos lleva a nuestro autor a formular una alternativa que, si bien no promueve una nueva teoría general de la emancipación, sí se pronuncia por una “teoría general de la imposibilidad de una teoría general”. La ampliación en la escala del razonamiento y la perspectiva desde la cual se enuncia críticamente conducen a nuestro autor, en sus trabajos más

recientes, a proponer una epistemología del Sur que tenga por base las siguientes orientaciones: “aprender que existe el Sur, aprender a ir hacia el Sur, aprender a partir del Sur y con el Sur”⁸². En este aspecto el planteo de Santos remite, poderosamente, a lo señalado en su momento, en un tono literario, por el llamado “poeta de los heterónimos”.⁸³

Como se aprecia en este sucinto recorrido, el de Boaventura de Sousa Santos es un caso muy ilustrativo de un autor que ha ampliado, de manera significativa, tanto en la teoría como en la práctica, sus territorios de interés, su propio horizonte de visibilidad. Sus reflexiones avanzan desde una comprensión crítica y alternativa del derecho hasta una comprensión pluridimensional, transdisciplinaria e intercultural del paradigma de la modernidad y de las señales que parecen estar marcando su transición. Dicha ampliación en las pretensiones de análisis del sociólogo portugués se expresa en un conjunto de trabajos en que se analizan las características de los procesos actuales de emancipación social, y la forma en que se encuadra su análisis señala el reconocimiento de su pluralidad, que no relativismo, y de su necesaria traducción.

Su interés por el pensar/hacer alternativo se vio expresado en el proyecto internacional “La reinención de la emancipación social”.⁸⁴ Para el caso que nos ocupa, en términos de la producción de alternativas o de las alternativas a la producción, resulta de suma utilidad remitir al volumen dos de dicha colección de trabajos.⁸⁵ De la introducción al volumen⁸⁶ será provechoso extraer, cuando

82. Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, p. 287.

83. Afirma Fernando Pessoa en una de sus obras más significativas: “Sentí en sueños mi liberación, como si mares del Sur me hubiesen ofrecido islas maravillosas aún no descubiertas. Sería entonces el reposo, el arte consumado, la realización intelectual de mi ser”, Pessoa, Fernando, *Libro del desasosiego*, 7ª ed., Buenos Aires, Émece, 2005, p. 53.

84. Que involucró a 69 investigadores de seis países: África del Sur, Brasil, Colombia, India, Mozambique y Portugal, y que ha producido un total de seis volúmenes editados en varios idiomas. En español ya se conoce *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, FCE, 2006. Completan el conjunto de la serie los siguientes libros: Santos, Boaventura de Sousa (ed.). *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*, 2003, Porto, Afrontamento; *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo cultural*, 2004, Porto, Afrontamento; *Semear outras soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, 2004, Porto, Afrontamento; *Trabalhar o mundo. Os caminhos do novo internacionalismo operario*, 2004, Porto, Afrontamento, y *As vozes do mundo*. Porto, Afrontamento, 2008. También aquí, nuestro autor despliega una forma de trabajo que es cada vez menos habitual, envuelto como está el medio académico en una lógica competitiva y cosificada. Es así que cada volumen de la colección cuenta con una coordinación colectiva y es precedido por un escrito introductorio que avanza los conceptos o categorías que procuran un novedoso conocimiento del tema.

85. Boaventura de Sousa Santos, (ed). *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capitalista*.

86. Existe versión en castellano: Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez. “Para ampliar el canon de la producción”, en Boaventura de Sousa Santos et al., *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*, Ministerio para la Economía Popular, Caracas, Venezuela, 2006, pp. 130-201.

menos, las siguientes ideas que sirven al propósito de este ensayo: Desprendernos de la visión que pliega lo alternativo a lo subalterno del orden o lo normalizado, lo alternativo deberá defenderse en sí mismo y no en condición de subordinado; deberá también procurarse eludir todo énfasis de exclusividad en “lo local”, pues tiende a reificar dicha espacialidad de la acción y a desligarla de las articulaciones complejas con relación a fenómenos y movimientos regionales, nacionales y globales en que tal lógica se desenvuelve; por último, y no menos importante, es necesario avanzar en la proposición de alternativas, visibilizarlas, no lapidarlas desde una retórica de la insuficiencia anti-sistémica que anula su factibilidad y erosiona la propia posibilidad de hacer política. En ocasiones, y desde movimientos y teorizaciones de pretensión anti-sistémica, predomina una “hermenéutica escéptica” con relación a la proposición de alternativas, cuando puede ser más productivo encararlas desde una “hermenéutica del surgimiento”, que las coloque en un plano de evaluación cuyo rasero sea su capacidad de dificultar el predominio social del principio de la valorización del valor. Existe otra dimensión que habrá que recuperar en relación con las alternativas: estas lo son porque desarrollan procesos de construcción social, no porque el observador, analista, que las mira, las dictamina como tales. Es necesario que el analista político se despoje de tal arrogancia, lo alternativo lo es porque despliega procesos de construcción social, no porque corresponde a un esquema conceptual apriorístico de quien las califique como tales.

Otras dimensiones apuntan a lo problemático de este tema. Si la construcción de alternativas ya no cuenta con una teoría unificadora o que sea aceptada por quienes participan del proceso, se hace viable sugerir incursiones alternativas en la propia lectura del proceso. Es así que, en cuanto a la política alternativa o a las alternativas de política, podemos señalar cuando menos tres variantes susceptibles de discusión: al conjunto multidimensional de prácticas de resistencia y dominación (sean caracterizadas las primeras como reivindicaciones, demandas, o necesidades no satisfechas, y las segundas como agravios, opresiones o no reconocimientos) se sugieren formas de actuación en que operaría un pasaje de la reivindicación particular a su conversión en reivindicación hegemónica universal, puesto que, en determinado momento, una reivindicación singular asume un *carácter monológico* equivalencial y ocupa el lugar del significante vacío —es esta la propuesta de Ernesto Laclau. Desde la perspectiva del autor que nos ocupa, no se puede alcanzar una dimensión hegemónica en la lucha de los de abajo, por lo cual se hace necesaria, para Boaventura de Sousa Santos, una

estrategia dialógica de quienes resisten, una *política de traducción*. Por otro lado, desde lo que se ha calificado como una “política de la liberación”, se sugiere una estrategia de actuación que encare el problema a través de propiciar la construcción de un *hegemón analógico*, esto es, desde una propuesta de pretensión de hegemonía entre los de abajo, que consiste en que los movimientos van incorporando las demandas de los otros movimientos en la propia, puesto que, en cada uno de ellos, lo que está en juego es un problema de necesidades y voluntad de vida —es esta la propuesta de Enrique Dussel.⁸⁷

Como se aprecia, la dialéctica de las alternativas se abre en un abanico algo más complejo que lo habitual (monológico, dialógico, analógico) que corresponde a la propia condición polimórfica de los que luchan y resisten. Sirvan, pues, estas páginas como un inicial acercamiento al tema y al sociólogo portugués.

87. Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI-CREFAL, 2006, pp. 87–93.

Feminismo, género y educación superior intercultural

CARMEN LEVARIO¹

La presente intervención se centra en la incorporación reciente en México de la “temática de las mujeres y la categoría de género” en la educación. Describe el aporte de la teoría social feminista en el análisis de las diferencias biológicas y culturales que enfrentan las mujeres y los varones en las últimas tres décadas del siglo xx. La notoria inequidad de género en la educación superior intercultural favorece prácticas diarias de violencia en todos los ámbitos de la vida, por lo que es clave, a través de la estructura curricular, rediseñar los planes y programas de estudio, con transversalidad de género.

Presentación

En México la ONU (Organización de las Naciones Unidas) realizó en 1975 (Año Internacional de la Mujer) la I Conferencia Internacional de la Mujer. Conferencias, comisiones y plataformas de acción firmadas por los Estados parte van y vienen; las cifras en la economía, la salud y la educación revelan la inequidad y la discriminación de género; en el mundo, nombramientos de mujeres en cargos

1. Profesora de tiempo completo, Universidad Intercultural de Chiapas.

de representación hay, pero ni el organismo humanitario, con todo y sus cuatro instancias internas: la División de Fomento de la Mujer, el Instituto de Investigación Internacional para el Fomento de la Mujer, la Oficina de Asesoría Especial sobre Temas de Género y Poder de la Mujer y el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM), figuran notoriamente en los puestos de decisión, salvo casos aislados, como el reciente nombramiento de la expresidenta de Chile, Michelle Bachelet (Lamas, 2010: 58) para atender la ONU-Mujer (Entidad para la Igualdad de Género y Poder de la Mujer de la ONU).

En la década de 1980, y más notoriamente en la década de 1990, en cuanto a educación superior a escala mundial, la academia, con todo y su resistencia a la sola palabra “feminismo”, incorpora en sus planes y programas de estudio las aportaciones de la teoría social feminista (liberal y radical) a la cultura, la política y a su producto académico, que es la perspectiva de género en el planteamiento de los problemas de investigación, la estrategia de trabajo con la comunidad de estudio, la recolección de información y el análisis de los resultados de personas que habitan en la esfera privada, la casa.

En México, la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), en dos de sus facultades (Psicología y Filosofía y Letras) tenía asignaturas relativas a los Estudios de la Mujer. En esa misma década del ochenta, a raíz de la desaparición de la catedrática Alaíde Foppa, quien impartía en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales la asignatura optativa *Sociología de las minorías étnicas*, tres estudiantes feministas de la licenciatura en Sociología (estadunidense, chilena y mexicana) emprendieron una *revuelta lila* (saloneo informativo, firmas, mítines con música de un mimo) para impulsar en los currículos universitarios la asignatura, al menos optativa, *Estudios de la mujer*. Al no lograr nombrar los *Estudios feministas*, las autoridades universitarias tuvieron la atención de optar por *Sociología de la mujer*, sin feminismo por su carácter “no científico”. En la reciente readecuación de planes y programas de estudio hay una opción terminal en la carrera de Sociología sobre estudios de género (Millán, 2001: 309); el Colegio de México (COLMEX) a través del Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) y la UAM (Universidad Autónoma Metropolitana), figuran como espacios pioneros para entender desde lo multidisciplinar la participación de las mujeres, su condición de opresión y explotación, el patriarcado, la casta, la clase social, la etnia, la diversidad cultural y la división social del trabajo según género.

En 1995, año de la IV Conferencia Internacional de la Mujer en Beijing, China, el discurso de la perspectiva de género incursiona en el ámbito de las

políticas públicas de los países miembros de la ONU. México adopta tal perspectiva en la elaboración de sus planes y programas gubernamentales.

La UNESCO (Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) señala que en esta década “(...) en la mayoría de los países en desarrollo no se ha logrado abatir la disparidad de género en el acceso a la educación básica, ya que las niñas aún representan el 57% de los 103.5 millones de los menores que no asisten a la escuela” (Poy Solano, 2004).

Y pese a que la ONU lanzó sus Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM), México incumple el número tres, que se refiere a promover la igualdad entre los géneros: véase la escasa representación política de las mujeres en las diversas organizaciones e instituciones.

El PNUD, (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo), reconoce que en México, en el lapso de 2000-2005, hay un avance “moderado [empero] Oaxaca, Chiapas y Veracruz [son] las entidades donde se han registrado los menores niveles de desarrollo humano” (Enciso L., 2009: 21).

En esta intervención en el Foro internacional patrimonio biocultural, saberes ambientales y derechos de los pueblos originarios, se trata de considerar que los problemas de igualdad, como los de medioambiente, son problemas de política social que afectan notoriamente a las mujeres, sobre todo a las mujeres rurales e indígenas (Norandi, 2007). De ahí la propuesta de esclarecer la utilidad de la teoría social feminista a través de la categoría de género en el curriculum de educación superior intercultural en tres ejes. En un primer momento se aborda *La teoría social feminista*, con la categoría de género en la educación formal para comprender el orden simbólico que construye a las mujeres y los varones a través de distintas áreas del saber de la racionalidad masculina universalizante. En un segundo momento, se explica *Feminismos y estudios de género*, necesarios en la estructura curricular de Transversalidad con Equidad de Género (TEG), además de que empíricamente se observa en la UNICH (Universidad intercultural de Chiapas) cómo se desarrolla históricamente la desigualdad de género en las manifestaciones culturales, para reconocer la existencia de las identidades. Y, por último, se presentan algunas reflexiones.

La teoría social feminista

La teoría social feminista y los estudios de género (Lamas, 1997) desafían el peso tremendo de la estructura patriarcal con su igualdad entre los sexos o separación entre la teoría y la práctica y, la heterosexualidad, sobre todo a través de los medios de comunicación o difusión; visibilizan el *Big brother* y su ojo que controla y reprime, en una sociedad tan machista como la nuestra, que en pleno *bicentenario*, resultado de las reformas estructurales por la apertura comercial y la privatización de empresas públicas (1982 hasta la actualidad), impide el acceso de las mujeres a la justicia y sostiene que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN), es la única capacitada para interpretar la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (Aranda, 2009). Ello pese a los resultados del sistema de dominación varón-mujer en las últimas guerras en la transición al siglo XXI y las imágenes/testimonios en esta IV Guerra Mundial, de tantas mujeres violadas por ambos bandos, mutiladas y lapidadas (“Desde Estados Unidos”, 2007).

Los feminismos causan malestar y malentendidos al evidenciar que la historia de la humanidad es la historia del hombre racional, el hombre primitivo seguido de seres innumbrables en el texto y contexto, salvo en calidad de heroínas: las mujeres. Estudian los procesos de producción y reproducción tanto en el campo como en la ciudad; conciben que la teoría sea acción política. Hay mujeres, las feministas sufragistas, que siguen en la espera de lograr los mismos derechos de igualdad que los ciudadanos hombres. Hay otras, las feministas del derecho a la diferencia, que quieren el empoderamiento de y entre las mujeres para superar la visión androcéntrica del mundo (el hombre como centro y definición del universo). Para la feminista Virginia Wolf es más flexible y enriquecedora “(...) la posibilidad de ser masculinamente femenina o femeninamente masculino” (Citada por Soto, 2010).

La morfología en siglos definió dos sexos biológicos; ser mujer (persona con dos ovarios), varón (persona con dos testículos), dependía de las formas. Ejemplos: Los varones producen espermatozoides y las mujeres producen óvulos. Así, sexo son las diferencias biológicas, anatómicas, fisiológicas y cromosómicas.

En 1993, Anne Fausto Sterling, bióloga molecular, distinguió la existencia de tres sexos biológicos más: *Merm*s: Personas con testículos y caracteres sexuales femeninos; *Herms*: Hermafroditas, personas con un testículo / un ovario (“46, XY DSD”); *Ferms*: Personas con ovarios y caracteres sexuales masculinos (“46, XX DSD”). Estudios desde la genética distinguen no dos, ni cinco, sino

siete sexos biológicos: Cromosomas masculinos pero fenotipo o formas femeninas, “46, XY disgenesia gonadal completa” y dos cromosomas femeninos, “46, XX DSD testicular” (Flores, 2008).

México, en agosto de 2008, se adhirió a la Declaración Ministerial “Prevenir con Educación”, firmada en la ciudad de México en el marco de la XVII Conferencia Internacional sobre el Sida; el sector Salud y de Educación se comprometió a impulsar políticas y estrategias intersectoriales de educación integral en sexualidad y promoción de la salud sexual, en la educación formal y no formal.

Hablar de la sexualidad provoca inquietud no solo en las mentes políticamente conservadoras. También para quienes el sujeto revolucionario es él — único agente de cambio que solo con la toma de conciencia a través de la crítica y del análisis objetivo de la realidad hará desde la esfera pública la transformación social, la revolución política, económica, social y cultural.

Los feminismos desde la academia, la casa, la calle, esclarecen las limitaciones de nuestros sentidos y el peso de los prejuicios, no solo aclaran que género (Lamas, 2008) **no** es sinónimo de mujer. Género es una categoría de análisis que visibiliza la construcción cultural del cuerpo sexuado, la simbolización de la diferencia sexual y la naturalización de las relaciones significantes de poder; explica la opresión y la estructura relacional jerarquizada; denota la percepción de cada sexo biológico en lo social, político, cultural, religioso y cotidiano; conforma cierta identidad y función; evidencia la experiencia situada del sujeto o la sujeta; visibiliza con los estudios de género a mujeres y varones en sus identidades, también proponen la transformación de la condición de subordinación/ explotación, develan la opresión común a las mujeres: debido a que no tienen poder en la esfera pública, son confinadas a la esfera privada por el dominio del patriarcal masculino “sexo fuerte”, y de cómo la mujer se ha desarrollado en el modo de producción de la lógica capitalista, donde no tiene una posición objetiva, ni es sujeto histórico en la división sexual de género de la sociedad, su trabajo “indirectamente productivo” es una extensión del trabajo doméstico y no genera valor económico (Rowbotham, 1977).

Feminismos y estudios de género

La misión de la UNICH es proporcionar “programas educativos basados en el modelo educativo intercultural, que promueve procesos de aprendizaje y cons-

trucción del conocimiento, donde confluyan el saber científico y saberes tradicionales”.

Por ello, es necesario dar una introducción a las estudiantes y los estudiantes a través de asignaturas con unidades temáticas que contribuyan a formar profesionales que logren comprender los problemas de la mente y el cuerpo, no solo desde la noción occidental angloamericana y europea con su carácter neutral, dado e implícito; que sean capaces de encontrar/identificar, desde el diálogo intercultural con la otredad (el Otro, la Otra), con consenso y concertación, cuáles son esos problemas o factores con que se enfrentan las mujeres y los varones en el desarrollo social y en el uso y manejo de la biodiversidad que provocan la inequidad de las personas, y plantear conjuntamente acciones alternativas para transformar las mentalidades, las actitudes, las prácticas culturales y los estereotipos con respecto a los roles (García Duarte, 2009).

Empíricamente, se observa en la UNICH que algunos de esos factores o problemas en el desarrollo local según la identidad de género, son los siguientes:

Las lecturas seleccionadas para facilitar las asignaturas, sean básicas o complementarias, responden a la visión androcéntrica y misógina (discursos y prácticas sexistas) del mundo.

- La cosmovisión o saber es del hombre “verdadero”, de “maíz”, “el hombre de Tepexpan”; visión unilateral notoria en el uso y manejo de la biodiversidad.
- En el lenguaje, siempre se habla en el género masculino, dada su neutralidad, y se sustituye al plural por el singular.
- La historia es del *hombre*, de “los alumnos”, lo que incluye al conjunto del ser humano, fraterno y solidario con su imagen y semejanza, no con lo que le es diferente (etnia, color de piel, edad, sexo).
- En las aulas y en los grupos de trabajo hay un trato diferenciado a estudiantes hombres y estudiantes mujeres.
- En los trabajos de equipo o grupos colaborativos, ellas siguen siendo las responsables de “llevar la botana, transcribir el texto, hacer los esquemas en las “cartulinas”, entre otros ejemplos.
- El condicionamiento patriarcal penetra la subjetividad de tal manera, que todo es comprendido bajo el supuesto de “naturalidad biológica”, como si esta fuera destino o que, por ser mujer, se deben disculpar faltas académicas.
- En cuanto a la posición entre docentes, administrativos y la composición de la *sociedad de alumnos*, se observa que los cargos de dirección (excepto dos mujeres del área administrativa) están en manos de los varones. La representación-voz de “los alumnos”, es también masculina.

De ahí que es clave implementar desde nuestras cuatro licenciaturas un currículum intercultural de Transversalidad con Equidad de Género (TEG) en los planes y programas de estudio y en la práctica docente que fomente el respeto a la diversidad, a la equidad y a la diferencia (Artículo 3, fracción VII, de la Ley General de Desarrollo Social, 2004) según etnia, grupo social, color de la piel, edad, religión, estado civil, para formar estudiantes con valores de no discriminación, y que en sus proyectos de investigación del proceso de comunicación intercultural propicien: campañas de difusión o divulgación que visibilicen a las mujeres y a los varones, fuera de la socialización de la función tradicional asignada de feminidad y masculinidad, o muestren mediante medios impresos, electrónicos y audiovisuales que los derechos de las mujeres son derechos humanos, sociales, culturales; textos con contenido, lenguaje e imágenes no sexistas, que presenten a las personas desde sus saberes y conocimientos, como agentes de desarrollo del patrimonio biocultural; evidencias que muestren los conflictos para eliminar toda forma de violencia, sumisión, dominación y obediencia que expliquen la acción social como un producto socialmente construido, no “algo construido naturalmente”, y deven la condición subalterna de las mujeres y de las llamadas “minorías étnicas”, fundamentalmente en los pueblos indígenas.

Reflexiones

En la sociedad del espectáculo, donde hay una fragmentación y todo se vuelve mercancía, hace falta un currículum intercultural que considere la teoría y la práctica, y los conocimientos comunitarios, complementarios, ecológicos y recíprocos de los pueblos.

No se trata de amoldarse, sino de entender en la interculturalidad y con epistemologías, axiologías y metodologías de trabajo participativo, el quehacer de cada quien en las transformaciones, en los niveles sociales, económicos, políticos, ideológicos, culturales y de relaciones de género (Naím, 2008).

No es “quitar a los hombres para poner a las viejas, las lavadoras de dos patas” (las mujeres); es tan solo aprender a darse cuenta de que al promover programas productivos a las mujeres hay que considerar las relaciones jerárquicas de género; desde la familia, a las mujeres se las educa no para ejercer la ciudadanía sino para ser súbditas, de forma tal que la docilidad, la paciencia, la espera, el sacrificio, se desea que sean sus signos de excelencia femenina (Mon-

siváis, 1987). Mientras que en la escuela y en la familia, la distinción del sexo (“2,000 años de sexo”, 2007) se inculca desde temprana edad. “Los hombres” son orientados hacia la competencia, la conquista, la hazaña heroica y la agresividad (González G., 2010).

La lenta agonía de la globalización neoliberal y su crisis financiera no ha concluido en México ni el mundo. Se vive desde hace 29 años un proceso de estancamiento con riesgo de deflación, crisis alimentaria, mundialización de la pobreza (el 53% de la población femenina mundial trabaja en empleos vulnerables, sin acceso a seguridad social y otras prestaciones) y siembras experimentales de maíz transgénico —el país se ubica en el segundo lugar en casos de contaminación transgénica en América y octavo a escala mundial— (Pérez U., 2010). En tal transición está en discusión el proyecto de nación.

Hoy por hoy, “El sistema divorcia la emoción y el pensamiento como divorcia el sexo y el amor (...) Las tragedias se repiten como farsas, anunciaba la profecía. Pero entre nosotros es peor: las tragedias se repiten como tragedias” (Eduardo Galeano, 1996:109); hay que erradicar desde la educación intercultural, en el aula con estudiantes de diversos contextos culturales, sociales y nacionales, las prácticas del machismo, el sexismo, el hembrismo, la intolerancia, la exclusión, la discriminación, el segregacionismo, la xenofobia, la homofobia, la lesbofobia, el exterminio, la limpieza étnica y las territorialidades.

Esto no consiste solo en convertirse en objetor de conciencia (Yehva, 2007) o en la adquisición de las costumbres y lenguas (“Diversidad cultural y derecho”, 2006), hay que reconocer que en nuestro país persiste la inequidad, la discriminación, la violencia de género, la batalla conservadora y clerical contra los derechos sexuales y reproductivos de la población, por lo que hay que facilitar a las estudiantes y los estudiantes la construcción de sus propios sistemas de pensamiento; aprender de los errores en su apreciación de la realidad que se manifiestan en sus trabajos escolares, e incorporar en la planeación educativa acciones afirmativas, decisiones y estrategias socioculturales hacia el desarrollo de la democracia, la equidad y la paridad de las personas.

No hay que negar las diferencias, pero hemos de situarlas en su nivel real y así descubrir lo semejante a la cultura propia (Aruguete y Schijman, 2010) asumiendo alteridad para sí.

Bibliografía

- Aranda, Jesús (2009), “Ilegal, identificar como familia solo a la que integran hombre y mujer: Góngora”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/16/index.php?section=politica&article=006n1pol>. Consultado: enero de 2009.
- Aruguete, Natalia y Bárbara Schijman (2010), “Un tiempo histórico donde lo subjetivo ha ingresado en la forma mercancía”. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/2010-09-10.html>. Consultado: septiembre de 2010.
- Ayales, Ivannia et al. (2002), “Las mujeres en la conservación de la biodiversidad”, en Corinna Herneke (comp.), *La vida en venta: Transgénicos, patentes y biodiversidad*, El Salvador, Böhl.
- “Desde Estados Unidos: Las mujeres indígenas ante la violencia sexual” (2007). Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/05/21/oja-portada.html>. Consultado: mayo de 2007.
- “Diversidad cultural y derecho a las diferencias: interculturalidad, multiculturalidad, tejiendo diálogos en el bilingüismo, saberes étnicos, dialectos e ideologías” (2006), *Novedades Educativas*, núm. 186. Disponible en: <http://www.aulaintercultural.org/article.php?idarticle=1719>. Consultado: septiembre de 2006.
- “2,000 años de sexo” (2007). Disponible en: http://www.elpais.com/articulo/cultura/2000/anos/sexo/elpepucul/20071010elpepucul_3/Tes. Consultado: octubre de 2007.
- Enciso L., Angélica (2010), “PNUD: logró México atenuar desigualdad de género en 5 años”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/04/24/index.php?section=politica&article=021n1pol>. Consultado: noviembre de 2010.
- Flores, Javier (2008), “La muerte del hermafrodita”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/12/16/index.php?section=ciencias&article=a03a1cie>. Consultado: diciembre de 2008.
- Galeano, Eduardo (1996), “Divorcios”, en *El libro de los abrazos*, México, Siglo XXI [La creación literaria].
- García Duarte, Nohemy (2009), “Compromiso con la educación sexual”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/10/01/ls-opinion2.html>. Consultado: octubre de 2009.
- González G., Susana (2010), “Precariedad laboral, como en los 90: CEPAL”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/17/index.php?section=economia&article=029n4e>. Consultado: septiembre de 2010.
- Lamas, Marta, “Las dificultades del género” (2008) Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/03/ls-opinion.html>. Consultado: octubre de 2008.
- (1997), “Capítulo III. Cuestiones teóricas”, en *La perspectiva de género: Una herramienta para construir equidad entre mujeres y hombres*, México, DIF-UNICEF.
- (2001), “Las fronteras del derecho a decidir”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/04/05/ls-opinion.html>. Consultado: abril de 2001.

- (2010), “Quién, sino Bachelet”, *Proceso*, Seminario de Información y Análisis, núm. 1768, septiembre, México, CISA.
- Millán, Margara, (2001), “Lo oculto del curriculum oculto: Reflexiones en torno al peso de lo simbólico en la vida académica”, en Emma Zapata Martelo et al. (coord.), *Género, feminismo y educación superior: Una visión internacional* (Trs. Christel Kopp et al.), México, Colegio de Posgraduados en Ciencias Agrícolas-Instituto de Socioeconomía, Estadística e Informática.
- Monsiváis, Carlos (1987), “De la construcción de la sensibilidad femenina”, en *Fem*, núm. 40, año 10, diciembre-enero, México, Nueva Cultura Feminista (material en fotocopia).
- Naím, Moisés (2008), “Hablemos de mujeres”. Disponible en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/Hablemos/mujeres/elpepuint/20080525elpepuint_9/Tes. Consultado: mayo de 2008.
- Norandi, Mariana (2010), “Pide el PNUD dar enfoque de género a políticas ambientales”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/07/07/index.php?section=politica&article=010n1pol>. Consultada: noviembre de 2010.
- Pérez U., Matilde (2010), “Realizarán ONG feria en el Zócalo para instituir el día nacional del maíz”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2010/09/27/index.php?section=politica&article=019n1pol>. Consultado: septiembre de 2010.
- Poy Solano, Laura (2010), “Persiste en países en desarrollo disparidad de género en acceso a la primaria: análisis”. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2004/12/28/008n1pol.php>. Consultado: noviembre de 2010.
- Soto, Moira (2010), “Tan fresca”. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5967-2010-09-10.html>. Consultado: septiembre de 2010.
- Rowbotham, Sheila (1977), “Segunda parte. ¿Qué has hecho hoy, querida?, capítulo VII: Imperialismo y vida cotidiana”, en *Mundo de hombre, conciencia de mujer* (trad. Ana Magraner), Madrid, Debate (Tribuna Feminista 4).
- Yehya, Naief (2007), “De las pequeñas atrocidades cotidianas de una guerra sin fin” (II y última). Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/09/02/sem-naief.html>. Consultado: septiembre de 2007.

Interculturalidad crítica y buen vivir desde una perspectiva latinoamericana

AGUSTÍN ÁVILA ROMERO
JUAN POHLENZ CÓRDOVA¹

La creación de las universidades interculturales (UI) a la mitad de la primera década del siglo XXI es un reconocimiento a la demanda por el respeto a la diversidad cultural y a los derechos de los pueblos indios. Uno de los objetivos centrales de estas instituciones educativas es revalorar los saberes de los pueblos indígenas y propiciar un proceso de diálogo con los avances del conocimiento científico. Junto con ello, las instituciones interculturales deben abrir espacios para promover la revitalización, el desarrollo y la consolidación de las lenguas originarias, así como el fortalecimiento y la preservación de la identidad comunitaria y sus perspectivas culturales.

Como afirma Andrés Fábregas Puig, exrector de la Universidad Intercultural de Chiapas, la educación en la interculturalidad se plantea ir más allá del puro modelo educativo, para forjar a un nuevo ciudadano, capaz no solo de respetar la diferencia sino también de aquilatarla, disfrutarla y fomentarla. El planteamiento intercultural en la educación es también un llamado profundo de atención para

1. Profesores de tiempo completo de la Universidad Intercultural de Chiapas.

que las universidades en general regresen a su filosofía de universalidad y destierren todo tipo de discriminación en sus aulas (Fábregas, 2009).

El enfoque intercultural se orienta fundamentalmente por un conjunto de principios filosófico-axiológicos que se proponen modificar las formas de abordar y atender la diversidad en diferentes dimensiones de las relaciones sociales que, particularmente en la sociedad mexicana, se han visto afectadas por las condiciones históricas que determinaron la desigualdad estructural, polarizaron intereses y dividieron tajantemente los diferentes sectores que la integran (CGEIB, 2010).

Interculturalidad

Desde nuestro punto de vista, un elemento central que debe tener este enfoque es el cuestionamiento del saber que se valida exclusivamente desde los centros académicos, sin poner énfasis en la generación que de su propio conocimiento llevan a cabo los espacios locales subalternizados en la lógica globalizante europeizante. Afirmamos que en las ciencias sociales no existe neutralidad del observador con respecto al objeto: todos los seres humanos, y por ende nuestro pensamiento, es resultado del entorno familiar, social, cultural e histórico en que nos desarrollamos. La imposición de conceptos y teorías para explicar nuestras realidades se ha realizado en medio de relaciones de dominación y de poder, por lo que es importante construir un pensamiento *contrahegemónico* que nos libere del servilismo cultural y nos abra nuevas perspectivas más allá del liberalismo hegemónico actual.

Así, el saber local campesino, indígena y ranchero se abre paso y nos habla de lo local y lo territorial, de las necesidades y los sueños, de la vida y sus avatares, de la forma racional de apropiarse de la naturaleza, frente a la dinámica depredadora y salvaje del capitalismo actual, de la importancia de lo local frente a los procesos desestructurantes que la mundialización del capital ha puesto en marcha.

Indagar los saberes locales que perviven en las comunidades, pueblos y rancherías, por medio del modo *holístico* de análisis de la realidad social, puede llevarnos a valorar la complejidad mediante la cual los actores del medio rural crean y recrean su conocimiento y llevan su vida cotidiana en oposición a las determinaciones que los dueños del capital quieren de sus vidas.

Además, puede ayudarnos a entender la importancia que tiene un modelo educativo intercultural en su vinculación con los actores sociales que desarrollan su capacidad de transformación y de acción colectiva, para generar procesos que permiten mejorar sus condiciones de vida y construir alternativas frente a los círculos viciosos de empobrecimiento y marginación.

Punto importante, pues, es descolonizar los procesos de construcción del conocimiento y hacer efectivo el diálogo de saberes de las comunidades y de los pueblos con el cual se produce desde un matriz colonial de poder (Quijano, 2000).

En efecto, para Quijano (2000) la colonialidad se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos por otros, sino que también subaternalizan los conocimientos, las experiencias y las formas de vida de quienes son así dominados y explotados.

Las formas de crear conocimiento desde los colonizados se van convirtiendo en formas no válidas; de ese modo se colonializa no solo a través del poder, sino también, sobre todo, mediante el saber. La colonialidad del saber es el factor determinante que asegura la permanencia de la dominación.

Es así como debemos valorar cuánto la racionalidad que se ha construido durante doscientos años en el Norte, en Europa ha tenido una influencia enorme en todas nuestras maneras de pensar, en nuestras ciencias, en nuestras concepciones de la vida y el mundo. A esta racionalidad es a lo que Santos Boaventura —siguiendo a Leibinz— llama racionalidad perezosa, o indolente; esa racionalidad que se considera única, exclusiva, y que no se ejercita lo suficiente como para poder mirar la naturaleza inagotable del mundo. El mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable y nuestras categorías son muy reduccionistas.

Se ha construido un modelo de conocimiento que, al rechazar la validez de los saberes del *otro*, de todos los *otros*, les niega el derecho a sus propias opciones culturales, modos de vida y, con frecuencia, a la vida misma. Lejos se encuentra la ciencia neoliberal-moderna de ser realmente objetiva y de neutralidad valorativa; sus supuestos cosmogónicos, sus separaciones fundantes entre razón y cuerpo, sujeto y objeto, cultura y naturaleza, como sustentos necesarios de las nociones del progreso y del control y explotación de la naturaleza, nos conducen a la presente crisis civilizatoria. Frente a ello reivindicamos una interculturalidad crítica que reconoce las diferencias pero que también asume el papel transfor-

mador de las relaciones sociales hacia un mundo equitativo y de ejercicio pleno de los derechos sociales.

Es aquí donde es más que necesaria la propuesta de una epistemología del Sur (Santos, 2009), que busque conocimientos y criterios de validez del conocimiento, que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo globales.

Mediante la eliminación de la diversidad de la realidad a algunos tipos —concretos, muy limitados, reducidos—, de realidad nos sucede lo que diría el filósofo Walter Benjamin (Benjamin, 2005): “Nos convertimos en pobres. Fuimos abandonando un trozo de herencia de la humanidad uno tras otro, depositándolos en la casa de empeño por un centésimo de su valor, para acabar recibiendo a cambio monedas sin valor de actualidad.”

Debemos abandonar así la monocultura del saber y el rigor, la idea de que lo único riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico, lo que provoca indudablemente un epistemicidio.

Reivindicamos una *ecología de los saberes*, donde no se pretende desacreditar las ciencias o volverse anticientíficos, sino que el saber científico pueda y pretenda dialogar con el saber laico, el saber popular, el saber indígena. Lo importante no es ver cómo el conocimiento representa lo real, sino conocer lo que un determinado conocimiento produce en la realidad. No hay duda de que para llevar al hombre o la mujer a la luna no hay conocimiento mejor que el científico, el problema es que también, para preservar la biodiversidad, la ciencia moderna se ha convertido en su gran amenaza.

La irrupción de la emergencia de la necesidad de la diversidad epistémica debe ser un componente central sobre el cual debe caminar el enfoque educativo intercultural que desarrollan nuestras instituciones educativas.

Vemos que la historia del conocimiento está marcada geo-históricamente y además tiene un valor y un lugar de origen. El conocimiento no es abstracto y des-localizado. Todo lo contrario. Los conocimientos humanos que no se produzcan en una región del globo (desde Grecia a Francia, al norte del Mediterráneo) no tienen el mismo valor y legitimidad respecto de aquellos que se producen en África, Asia o América Latina, y que inmediatamente son catalogados como inferiores o no sostenibles.

Frente a esta visión de subalternizar los otros conocimientos, se rescata la idea de la interculturalidad, que habla de la necesidad de convivencia en un

marco de respeto y diálogo entre las diversas culturas que pueden encontrarse en algún punto geográfico del país. En nuestro caso, la interculturalidad abriría las posibilidades para afirmar que es posible la diversidad epistémica, que tanto los conocimientos que se producen en las universidades de Occidente como los que se realizan en campos, comunidades, pueblos y rancherías tienen el mismo grado de validez, y lo que se hace posible es el diálogo entre ellos en igualdad de circunstancias, he aquí la exigencia de la simetría. El planteamiento de interculturalidad nos lleva a cuestionar la colonialidad del saber y la construcción hegemónica que se hace del conocimiento en América Latina y, en particular, en nuestro país.

Pero, también siguiendo a Fidel Tubino:

Mientras que en el interculturalismo funcional se busca promover el diálogo y la tolerancia sin tocar las causas de la asimetría social y cultural hoy vigentes, en el interculturalismo crítico se busca suprimirlas por métodos políticos no violentos. La asimetría social y la discriminación cultural hacen inviable el diálogo intercultural auténtico... Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo (Tubino, 2005:14).

Para Catherine Walsh, el interculturalismo funcional responde a los intereses de las instituciones sociales; en cambio, la interculturalidad crítica es una construcción de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización. Antes que un discurso académico o institucional, es un discurso político y reivindicativo de las poblaciones afectadas por el desarrollo del capitalismo vía despojo de la tierra, por el desplazamiento a otros territorios, etcétera.

De lo que se trata es de avanzar hacia formas de organización de la vida que disuelvan los monopolios de la representación liberal y prioricen formas cada vez más profundas y completas de autogobierno y autorrepresentación, a partir de las propias estructuras sociales y de rebelión de las colectividades autoorganizadas, para que la interculturalidad sea una herramienta de emancipación y no de opresión (Viaña, 2010).

Así, el planteamiento de interculturalidad va más allá del reconocimiento de la diversidad y de la inclusión; apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad y aporta a la construcción de sociedades alternativas que refunden el Estado nacional en América Latina y en otras partes del mundo.

El interculturalismo crítico y el discurso decolonial se unen en la idea de construir categorías, conceptos, teorías, modelos, desde los sujetos sociales y sus iniciativas de transformación del sistema capitalista moderno-colonial.

Veredas del buen vivir

Una de las discusiones más interesantes se da en torno a la construcción de la idea de futuro; la palabra desarrollo, que tanto significó en el siglo xx y que es importada de las necesidades hegemónicas del primer mundo, hoy es subvertida por los pueblos, comunidades de México, Bolivia y Ecuador, que hablan del vivir bien o el buen vivir.

Lo que vivimos a escala global con el desarrollismo y extractivismo de este capitalismo neoliberal es un proceso de disputa y de invasión de territorios, especialmente de pueblos y comunidades. La invasión por parte de la minería, que deja sin agua a la agricultura; de las petroleras que riegan sus desechos tóxicos por ríos y mares; de los agrocombustibles, que alimentan automóviles a pesar de la hambruna humana. Estos dramas no pueden ser reducidos a la “ingeniería social” de la llamada “sustentabilidad ambiental” que convive con las lógicas mercantilistas, desarrollistas, y el frenesí consumista y no los cuestiona.

Frente a ello, debemos intentar debatir cómo sería posible mantener el control social sobre los bienes comunes, tanto los de la naturaleza como los del conocimiento. Aquí son fundamentales las propuestas de los pueblos originarios, que incluyen conceptos y enfoques sobre la Madre Tierra, distintos a la consideración de “recursos naturales”: la crianza de la vida, cría a la madre tierra, y deja que ella te críe; la unidad naturaleza-sociedad-cultura; los territorios como totalidad viviente, de unidad suelo-subsuelo-montañas, y fuentes de historia-identidad-orgullo-cosmovisión, lejanos a los de parcela-chacra-tierra. La reproducción, recuperación y reformulación de estas perspectivas en los espacios ciudadanos ocupados por los migrantes y afectados también por el “desarrollo” de la polución y la marginalidad urbanas (ALAI, 2009).

También el concepto de pobreza es una construcción de desarrollo, como ha señalado Escobar (1996), y puede chocar fuera del ámbito occidental, al dar por sentado su ‘verdad’. Por ejemplo, Nina Pacari ha dicho que en su país:

(...) se menciona lo indígena en el contexto nacional haciendo referencia a “situaciones de pobreza”, fundamentados (...) en unos indicadores sin pertenencia cultural y que se limitan a identificar tan solo la serie de “carencias” materiales relacionadas con obras de infraestructura básica (Pacari, 2006:1).

Un concepto quichua, el de *mútsui*, tiene similitudes con el de pobreza, aunque más bien indica un estado indigno, una pobreza circunstancial (no crónica como

la pobreza generada por el desarrollo), y en parte debida a falta de previsión y relacionada solo con la falta de productos agrícolas fundamentales (Viteri, 2006).

La negación de la simultaneidad epistémica y la construcción de dicotomías implícitas en el desarrollismo crean un mecanismo ideológico: “al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es concebido como no relacionado con ningún otro” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007:15). La lógica lineal del desarrollo atribuye al “atraso” la razón de ser de los problemas del “Tercer Mundo”, y así dificulta la percepción de la totalidad global de un sistema que funciona en el presente: el capitalismo neoliberal. Ello es clave, porque precisamente bajo la visión del neoliberalismo se introducen las políticas de ajuste estructural neoliberal que han ocasionado estragos en gran parte del mundo, vulnerando la soberanía alimentaria y el medio ambiente, debilitando a los Estados nacionales y abriendo el proceso de transnacionalización de las diversas economías.

Junto con las limitaciones del uso que tiene el concepto de desarrollo, es necesario desmitificar lo que se ha denominado “etnodesarrollo”, término inventado para referirse a modelos indígenas de desarrollo o a modelos alternativos que respetarían los valores y las culturas locales. Es paradójico (Ribeiro, 2007) que, al trabajar con el “desarrollo”, que es un “saber local” occidental (Mignolo, 2000), se da por sentado que se trata de una categoría universal y válida para todos. Se ejerce así el poder de definir conceptos que confieren la colonialidad del poder, y se alejan de un respeto a la cultura local, su declarada razón de ser. Este es un problema inherente al desarrollismo.

El desarrollismo, en sus múltiples facetas, se puede ver como una estrategia para continuar con la expansión de la racionalidad capitalista, con la occidentalización del mundo que había comenzado mucho antes (Escobar, 2005:140). Los proyectos de modernización del desarrollo parecen ofrecer algo a todos los sectores de la sociedad, justificando así el sistema: lo mismo da que se hable de desarrollo endógeno, sustentable, compatible, humano, desde el sujeto social. Coincido con lo que señala Marco Palacios (2002:110) en que hay un “paradoja liberal”: la promesa de “progreso”, que permite colocar el nivelamiento social de la sociedad en un (eterno) segundo plano; eso es lo que se esconde detrás de la propuesta del desarrollo, la inequidad, la injusticia, el despojo, la explotación y el racismo. Para nosotros, el desarrollismo constituye una mitología que las políticas neoliberales necesitan para poder ser implementadas a pesar del daño que causan (Ribeiro, 2007:175). Como plantea Wolfgang Sachs (1992):

Desde el comienzo, la agenda secreta del desarrollo no era otra cosa que la occidentalización del mundo. El resultado ha sido una tremenda pérdida de diversidad. La simplificación planetaria de la arquitectura, del vestido y de los objetos de la vida diaria saltan a la vista; el eclipsamiento paralelo de lenguajes, costumbres y gestos diversificados es ya menos visible, y la homogeneización de deseos y sueños ocurre profundamente en el subconsciente de las sociedades. El mercado, el Estado y la ciencia han sido las grandes potencias universalizantes; publicistas, expertos y educadores han expandido su reino implacablemente. Naturalmente, como en los tiempos de Moctezuma, los conquistadores frecuentemente han sido cálidamente recibidos, solo para luego hacer sentir su dominación. El espacio mental en que la gente sueña y actúa está ocupado hoy en gran medida por la imaginaria occidental. Los vastos surcos de la monocultura cultural heredados son, como en toda monocultura, tanto estériles como peligrosos. Han eliminado las innumerables variedades de seres humanos y han convertido al mundo en un lugar desprovisto de aventura y sorpresa; lo "Otro" ha desaparecido con el desarrollo. Además, la difusión de la monocultura ha erosionado alternativas viables a la sociedad industrial orientada al crecimiento y ha mutilado peligrosamente la capacidad de la humanidad para enfrentar un futuro crecientemente diferente con respuestas creativas. Los últimos cuarenta años han empobrecido considerablemente el potencial de evolución cultural. Es solo una pequeña exageración decir que cualquier potencial remanente para la evolución cultural lo es a pesar del desarrollo (Sachs, 1992:2).

Por lo tanto, la construcción de alternativas capaces de caminar hacia la construcción de sociedades no solo democráticas y equitativas, sino también compatibles con la preservación de la vida en el planeta, necesariamente tiene que ser anti-capitalistas, y eso es lo que encontramos precisamente en los esfuerzos constructores del buen vivir. Además, estas experiencias indígenas y campesinas son, a lo largo de América, Asia y África, memorias colectivas que muestran que es posible vivir de otra manera, son las principales reservas políticas y culturales con las cuales cuenta la humanidad para cuestionar y resistir el avance de este modelo depredador y destructor de la vida. Y, sin embargo, la supervivencia misma de estas comunidades está siendo amenazada por el avance de este proceso de asalto global a los bienes comunes. En su anticapitalismo está la lucha por la supervivencia, he ahí la importancia estratégica de la sexta declaración de la selva lacandona que dio a conocer el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que señala el carácter de su lucha como anticapitalista.

Las posibles soluciones a los conflictos mundiales de hoy tendrían que incluir saberes distintos al occidental. Ese es el principio fundamental de lo expuesto; retomando a Boaventura de Sousa Santos, necesitamos una epistemología del Sur, que se basa en una idea central: no hay justicia social global sin justicia cognitiva global; o sea: sin justicia entre los conocimientos. La diversidad del mundo es inagotable, no hay, por tanto, teoría general que pueda organizar toda esta realidad.

Por ejemplo, necesitamos recuperar todos los sistemas alternativos de producción, saber que la temporalidad no es lineal, sino que también existen otros tiempos; tener claridad de que perviven también otras espacialidades y saber que tan importante es lo mundial como lo que se produce en un espacio y en un lugar, lo que implica saber analizar a escala local, nacional y global. Debemos hacer un uso contrahegemónico de la ciencia, donde el saber científico pueda dialogar sin diferenciales de poder con el saber laico, el saber popular, el saber los pueblos indios, el saber campesino, y en este proceso metodológico encontraremos que la palabra desarrollo no existe en la lengua de los pueblos originarios, nos daremos cuenta de que en el vivir bien, el buen vivir, la buena vida, el *lekil kuxlejalil* de los tseltales, el *lekilaltik* de los tojolabales, el *sumak kawsay* de los quichuas y el *suma qamaña* de los aimaras tienen poderes más explicativos sobre la sociedad futura que pensamos, donde realmente convivamos en un marco de pluralidad cultural y de diversidad epistémica. La existencia de lo subalterno nos permite visualizar otros caminos por los que podemos transitar las vidas del mundo rural más allá de la lógica egoísta e individualizante del capitalismo neoliberal.

Por siglos, el universalismo ha estado en guerra con la diversidad. La ciencia, el Estado y el mercado han dominado esta campaña, mientras una innumerable variedad de comunidades con sus lenguas, costumbres y cosmologías, aunque algunas veces desquitándose y revigorizándose mediante la resistencia, han sido las perdedoras. Ha sido un choque desigual. No solamente los protagonistas, las potencias universalistas, peleaban frecuentemente con armas desiguales cuando empleaban cañones y dólares sino, más importante aún, también eran desiguales en su poderío cognoscitivo.

La ciencia, el Estado y el mercado se basan en un sistema de conocimientos sobre el ser humano, la sociedad y la naturaleza que pretende ser válido en todas partes y para todos. Como conocimiento que se ha despojado exitosamente de todos los vestigios de su particular origen, lugar y contexto, no pertenece a ningún sitio y puede, en consecuencia, penetrar en todas partes. En cierto sentido, la causalidad mecanicista, la racionalidad burocrática y la ley de la oferta y la demanda son reglas que se han depurado de todo compromiso con una sociedad o cultura particular. Se debe a que están desgajadas de contextos más amplios de orden y significado que son tan potentes como para remodelar cualquier realidad social de acuerdo con su lógica limitada pero específica. Como consecuencia, son capaces de desestabilizar toda clase de culturas diferentes, cada una de

ellas enclaustrada en su propia imaginación. Como estas culturas están conectadas a lugares particulares, con sus propios pueblos, memorias y cosmologías particulares, son vulnerables a un estilo mental que no está asociado a ningún lugar, pero que se apoya, en cambio, en el concepto de espacio (Sachs, 1992).

La sabiduría de los pueblos, en contrapartida, es mucho más antigua que el capitalismo, se ha construido en colectivo y en interacción con la naturaleza, que no es algo separado sino que constituye, junto con los seres humanos, las montañas y los ríos, la comunidad. La comunidad es el espacio de la socialidad y de la política; es el lugar de la intersubjetividad y del conocimiento o la interpretación del cosmos. Es el lugar donde se construye el sujeto, que siempre es colectivo y también político. El sujeto es el límite real de la objetivación y la apropiación; el sujeto-comunidad; el sujeto-territorio (Ceceña, 2009).

Construir autonomía es *sujetizarse*, es construir una *territorialidad* propia; es entender el territorio como la conjunción de la tierra y el cosmos, de la historia y la cultura, de montañas y valles, de vivos y muertos, de hombres y mujeres, de selvas y páramos, de todo lo que hace y ha hecho posible la vida, un cierto tipo de vida, una vida con historia. La *pacha mama*, *jnantik luum* o la *madre tierra* no es un pedazo de terreno, es una concepción del mundo, de la humanidad, del cosmos, y una forma de vida construida en un lugar determinado.

Este ejercicio de territorialidades es la vida que se escribe sobre la tierra, “geografiando” —como nos recuerda Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001)— vemos que los territorios son complejos, en tanto son espacio de cruce de historia, cultura, geografía y vida, son expresión y resultado de los modos de entender el mundo y de estar en el cosmos, sus dimensiones simbólicas tienen que ser sometidas para poder apropiarse de ellos. Para controlar los territorios —comunidad, sujetos— es necesario romper los sentidos del mundo y avanzar en técnicas de biopoder, también llamadas de contrainsurgencia. Frente a ella, no solo los pueblos plantean la resistencia y la construcción de otro mundo posible desde ahora, como son los procesos autonómicos y emancipatorios, sino que existe ahí un pensamiento alternativo que utiliza nuevos conceptos para explicar sus realidades y sus aspiraciones. Uno de ellos es precisamente el del buen vivir.

El buen vivir articula un acervo de visiones y prácticas presentes en nuestra historia y en nuestra realidad contemporánea y que, por tanto, son el sustento concreto de las alternativas. El buen vivir no es una utopía de futuro, sino nombra también porciones de nuestra realidad; hay en el aquí y ahora, en nuestro día a día, por así decirlo, pedacitos de buen vivir que hacen viable esta propuesta.

La idea del buen vivir es además un debate epistémico-civilizatorio sobre otras categorías que explican nuestra realidad latinoamericana. Frente a la visión economicista del desarrollo, los pueblos afroindioamericanos retoman otras concepciones que tienen más que ver con sus cosmovisiones, su filosofía, sus propuestas civilizatorias y que, indudablemente van más allá de los planteamientos del modelo civilizatorio liberal.

Y es que a partir de la defensa del territorio, de los bienes comunes y del derecho a la participación, la sociedad se reorganiza dentro de un nuevo paradigma de civilización que cuestiona el modelo de desarrollo capitalista y evidencia, en la interdependencia de las respuestas a las crisis, la única salida que construir en conjunto.

El concepto de vivir bien o buen vivir que recorre las concepciones de vida de los pueblos indígenas es mucho más amplio que aquellos conceptos economicistas y de matriz colonial que se nos imponen desde la visión occidental y de las relaciones de dominación. Ahora bien, estas ideas de la otredad y el altermundismo se encuentran también en las sociedades rurales ligadas fuertemente a su patrimonio biocultural.

Los indígenas andinos contribuyen con un concepto: *sumak kawsay* que se puede traducir como “buen vivir” o, “vida armónica”, el cual según Pablo Dávalos (2008) constituye: “... al momento, la única alternativa al discurso neoliberal del desarrollo y el crecimiento económico”. Es una alternativa aunque, o precisamente porque, “en la cosmovisión de las sociedades indígenas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior o posterior, a saber, de sub-desarrollo y desarrollo” (Viteri 2006). Lo que si existe es “una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el buen vivir”.

El buen vivir articula un acervo de visiones y prácticas presentes en nuestra historia y en nuestra realidad contemporánea y que, por tanto, son el sustento concreto de las alternativas. El buen vivir no es solo una utopía hacia el futuro, sino también nombra porciones de nuestra realidad; hay en el aquí y ahora, en nuestro día a día, por así decir, pedacitos de buen vivir que hacen viable esta propuesta.

Leonardo Boff (Boff, 2008) lo resume de la siguiente manera:

El “vivir mejor” supone una ética del progreso ilimitado y nos incita a una competición con los otros para crear más y más condiciones para “vivir mejor”. Sin embargo, para que algunos puedan “vivir mejor” millones y millones tienen y han tenido que “vivir mal”. Es la contradicción capitalista.

Por el contrario, el “buen vivir” apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. El “buen vivir” supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad terrenal, que incluye, además de al ser humano, al aire, el agua, los suelos, las montañas, los árboles y los animales; es estar en profunda comunión con la Pachamama (Tierra), con las energías del Universo y con Dios.

En las constituciones de Bolivia y Ecuador se incorpora el buen vivir (*sumak kasay*) con un conjunto de valores fundamentales como la plurinacionalidad, la interculturalidad, la economía social y solidaria y los derechos de la naturaleza.

Para los tseltales de nuestro México, el *lekil kuxlejal* (buena vida) habla de una relación adecuada entre las personas y la naturaleza, es estar en paz entre hombres y mujeres, saberse respetar y cuidar, escuchar y razonar, aceptar y ser aceptados con la madre tierra. Trabajar en el *lekil kuxlejal* implica el *jun ko 'tantik* estar en un solo corazón, el *sna 'el yayel a 'yej* saber escuchar, el *komon u 'ntik* el bien común, el *koltomba* la ayuda mutua, el *ch 'unel maltal*, que significa obedecer un mandato, es decir el mandato del pueblo, el que manda manda obedeciendo.

La palabra desarrollo no existe en tseltal, tsotsil o tojolabal; ello deja claro su exterioridad al mundo indígena. No existe en los pueblos, además, esa visión lineal de una vida mejor basada en el consumo en masa; para ellos existe un estado de bienestar: para los tojolabales, por ejemplo, lo que más se acercaría es el *lekilaltik*; *lek* significa bueno, bien o justo. Por su parte *il* y *al* son sufijos de determinación y generalización. El *tik* hace referencia al nosotros, lo que significa que el bien es generalizado y no individual. Dicho de otro modo, el *lekilaltik* se refiere al bien nuestro, al bien común. Para los tojolabales no basta que unos cuantos se encuentren bien, para que haya *lekilaltik* se requiere que el conjunto de seres se encuentre bien.

Por esto, es necesaria una relación más armónica entre todos los que habitan el mundo, porque el bienestar de uno está en función del otro. Pero no solo nos referimos a los hombres y las mujeres, sino también a todos los otros que con ellos conviven. Por ejemplo, animales, plantas, árboles, ríos, entre otros. Esto implica la ausencia de una visión antropocéntrica, en el que el ser humano se posiciona como el centro del mundo, y a partir de dicho pensamiento destruye lo que está a su alrededor.

Para Carlos Lenkersdorf (Lenkersdorf, 1996), este concepto cubre una gama de aspectos desde lo moral, lo justo y la paz, lo religioso hasta lo conectado con la salud. Pero también incluye la libertad, no solo individual, sino también de la comunidad, del nosotros. Por esto se ha hecho referencia al *lekilaltik* como la sociedad justa.

Una sociedad justa para los tojolabales implica que unos no se aprovechen de otros para beneficiarse, como en la época del baldío, cuando los patrones no pagaban a los indígenas su trabajo. O como el capital logra conseguir una ganancia a costa de no retribuir y despojar parte del trabajo. Significa una sociedad más pareja, lo que los tojolabales llaman *lajan lajan 'aytik* (estamos iguales o parejos).

En suma, el concepto de *lekilaltik* de los tojolabales está dentro de la idea del buen vivir o del vivir bien, que significa “vivir en armonía con los ciclos de la vida y del multiverso, y en equilibrio con todas las formas de existencia. Vivir bien significa vivir en armonía y en equilibrio, en armonía con los ciclos de la madre tierra, con los ciclos del cosmos, con los ciclos de la historia, con los ciclos de la vida, y en equilibrio complementario con toda forma de existencia. La base fundamental para la continuidad del buen vivir es el acceso a la tierra y el territorio, en el marco del derecho a la libre determinación de los pueblos.

Conclusiones

En los saberes, en la sabiduría de los pueblos, no solo se encuentra historia, diversidad, diálogo de saberes, democracia cognitiva, sino también la construcción de la sociedad futura que bien podríamos denominar la propuesta comunitarista del buen vivir; ahí se tiene como base la necesidad de que en los estados nacionales se reconozca la plurinacionalidad y el ejercicio verdadero de la interculturalidad.

El buen vivir transita desde los saberes hacia la construcción de sentidos de trascendencia del liberalismo y a la descolonización del imaginario. Si la modernidad es producto del cristianismo, el liberalismo y el marxismo, el comunitarismo del buen vivir del siglo XXI tiene como ejes la democracia comunitaria, la interculturalidad crítica, la defensa de la diversidad biocultural y del bien común en la horizontalidad de las sociedades en movimiento.

El buen vivir en la economía significa dejar atrás el consumo masivo depredador ecológico y dar paso a una economía moral que se preocupa por la satisfacción de las necesidades humanas en equilibrio con el entorno ecológico. Es construir otra economía basada en la complementariedad, la solidaridad, la construcción de valores de uso más que de valores de cambio; más que producir para el mercado producir para vivir bien y tener plenamente satisfechas las necesidades elementales, no aquellas creadas exclusivamente por los medios de comunicación y por el mercado de las empresas transnacionales.

El buen vivir, pues, implica una economía solidaria que se construye y reconstruye diariamente mirando hacia un diálogo de lugares, de sabores, de territorialidades; es mirar lo local como relevante y desde ahí visualizar la relaciones con el mundo de forma simétrica y en condiciones de igualdad, más que utilizar la tierra para cosechar combustible, la tierra tiene ese papel básico de proveedor del alimento necesario en estos tiempo de profunda escasez.

Ejemplos de esta otra economía que hace posible el buen vivir los vemos en las comunidades cuando intercambian sus productos, acompañan sus procesos de producción, de ordeño de animales, de apropiación de la naturaleza, en sus sentidos de vida no solo está el dinero y lo material, se encuentran sentidos de pertenencia y de trascendencia mucho más simbólicos e importantes para la vida social.

El buen vivir se expresa así en una cultura viva que se crea, se recrea y se mueve a lo largo de los territorios indios, campesinos y rancheros que enfrentan las dinámicas de exclusión y de explotación del capital, buscando estrategias que les permitan mantener sus dinámicas sociales, trabajar colectivamente, caminar juntos en la preparación de las fiestas, en las fechas con mucho significado histórico y cultural. Es en su constelación de saberes donde los campesinos y rancheros tienen la posibilidad de visualizar la existencia de ese mundo diferente, alternativo al hegemónico y que muestra las grandes posibilidades de transitar de esta crisis civilizatoria a otro paradigma de destino de toda la vida de este planeta.

El buen vivir se nos muestra como un territorio vivo donde se trabaja en función de los ciclos que impone la naturaleza, donde las fiestas de las comunidades son punto de unión colectiva, de diálogo y de encuentro. La fiesta, así como unión colectiva, es parte de los procesos de los habitantes, frente a las lógicas individualizantes que trae consigo el modelo económico hegemónico; los pueblos indios encuentran en las fiestas un espacio desde el cual revitalizar

su cultura, sus procesos de apropiación de la naturaleza, y hacer frente a los procesos de emigración y de intercambio de valores.

En la fiesta se encuentra además la constelación inmensa de saberes que nos muestra ese buen vivir, muy diferente a la lógica eficientista y excluyente del desarrollo. En las peticiones y fiestas a los santos, por ejemplo, encontramos claramente las actividades productivas enlazadas a San Isidro cuando se trata de la agricultura, a San Antonio cuando hablamos del cuidado de los animales, entre otras. Alrededor de dichos eventos se tejen solidaridades, trabajos barriales, comunidades eclesiales de base donde, además de la fiesta, se convive, se escuchan las voces, se construyen alternativas al modelo hegemónico y, sobre todo, una educación no formal que se reproduce por pueblos y comunidades.

Hay en esa educación no formal una pedagogía comunitaria que se practica a lo largo y ancho del territorio, donde hijos e hijas aprenden el apego a la tierra, las labores agrícolas, los saberes ambientales y ecológicos, los saberes productivos, los saberes organizativos, entre otros. El buen vivir es así una construcción social que, en el plano educativo, se presenta por las orillas de la educación formal, pero en el inmenso océano que es la vida cotidiana.

En dicho mar los habitantes aprenden, por ejemplo, cómo la emigración se constituye en una estrategia de reproducción social ante el deterioro de su vida que han traído las políticas de ajuste neoliberal, pero también comprenden los amplios significados del territorio, de sus valores, de su ritualidad y hacen posible así procesos de reterritorialización y de transterritorialidad.

En el buen vivir encontramos además una temporalidad muy diferente de la lógica capitalista actual; para los habitantes de este rincón del occidente mexicano, la naturaleza plantea claramente sus tiempos y organiza de esa forma la vida social. Así, existen tiempos para la agricultura, para la ganadería y el ordeño, para el corte de madera. No es la lógica de acumulación de capital lo que marca el ritmo de las vidas de los habitantes del mundo rural, es la lógica de reproducción social en los pueblos lo que la impone. Es así como somos testigos de cómo la producción local que se comercializa en los mercados locales potencializan la diversidad biocultural de esta región y con ello las amplias posibilidades del buen vivir.

Si la naturaleza organiza la vida social y con esa base se construye una ecología cultural, que hace posible por ende una constelación de saberes que transitan por esos territorios y mediante una epistemología de la visión los hacemos visibles, el planteamiento del buen vivir tiene, por tanto, un respeto muy

grande a la madre naturaleza. Son los agentes externos quienes han llegado a las comunidades a expropiar la madera y tienen puestas sus miras en la explotación minera. El buen vivir se opone a esa industria extractivista que solo daña el medio ambiente y destruye los espacios desde los cuales se recrea una forma de sociedad diferente al valor occidental.

Hay precisamente en el caminar de estos lugares un sentido histórico donde se ha geo-grafiado el paisaje y se han impuesto huellas en el territorio; existe también en el buen vivir una historia que se camina. En su vida aislada y supuestamente dispersa, los pueblos indios han participado en los grandes sucesos históricos del país, han coadyuvado a las reconfiguraciones regionales, e indudablemente han construido su destino.

Bibliografía

- Agencia Latinoamericana de Información (2009), “La agonía de un mito. ¿Cómo reformular el desarrollo?”, revista ALAI, 2ª época, Quito, Ecuador, junio.
- Benjamin, Walter (2005), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias.
- Boff, Leonardo (2008), “¿Vivir mejor o el buen vivir?”, revista electrónica *Koinonía*.
- Coordinación General de Educación Inter-Cultural y Bilingüe (2009), *Universidad Intercultural Modelo Educativo*, México, Secretaría de Educación Pública-CGEIB.
- Escobar, A. (1996), *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*, Barcelona, Grupo Editorial Norma.
- (2005), “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social, en D. Mato (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- Fábregas, A. (2009), “Cuatro años de educación superior intercultural en Chiapas, México”, en D. Mato (ed.), *Instituciones interculturales de Educación Superior en América Latina*, IESALC-UNESCO, pp. 251-278.
- Lander, Edgardo (2010), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires/Caracas, CLACSO/UNESCO.
- Leff, Enrique (2000), *La complejidad ambiental*, México, Siglo XXI.
- (2005), *La geopolítica de la biodiversidad y el desarrollo sustentable*, OSAL, p. 17.
- Mignolo, Walter (1995), “Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 11, pp. 9-32.
- (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Pacari, N. (2006), “La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas: Un camino irreversible”, ponencia, cursos de verano de la Universidad Complutense (documento no publicado).

- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2001), *Geografías, movimientos sociales nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México, Siglo XX, pp. 298.
- Quijano, Aníbal (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.
- (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro y Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Sachs, W. (ed.) (1992), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books. Edición en español: *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*, Lima, PRATEC (1996).
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), *Una epistemología del sur*, México, Siglo XXI.
- Tubino, Fidel (2005), *La interculturalidad crítica como proyecto ético-político*, Lima.
- Viaña, Jorge (2010), *Construyendo interculturalidad crítica*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, La Paz, Bolivia.

Sección II

Patrimonio biocultural

Patrimonio biocultural de los pueblos originarios de Chiapas: retos y perspectivas

MIGUEL SÁNCHEZ ÁLVAREZ

Concepción maya tsotsil sobre el patrimonio biocultural

Sabemos que la República Mexicana se caracteriza por su multilingüismo y la multiculturalidad de los pueblos originarios, cuyos patrimonios culturales son de vital importancia por el conocimiento que tienen en el uso y conservación de los recursos naturales. Sin embargo, estos aspectos no se han considerado para definir estrategias de manejo y conservación del patrimonio biocultural en los territorios de los pueblos originarios y comunidades rurales en México.

Hablar del patrimonio biocultural es articular las ciencias naturales o ambientales y las ciencias sociales, es religar los conocimientos y los conceptos sobre territorio, ecosistemas, biodiversidad, relación hombre-naturaleza, formas de uso y aprovechamiento; es considerar también los elementos cosmogónicos y simbólicos que establece el ser humano en su hábitat o territorio. Al respecto, la concepción maya tsotsil plantea que la existencia de la vida humana y de todos los seres vivos se interrelaciona con el *osil vinajel* o universo; en su conjunto todo se articula con los diferentes niveles y planos del universo, la vida se conecta con las *ch'ul k'analetik*, sagradas estrellas; *ch'ul totik*, *ch'ul k'ak'al*, sagrado Padre Sol;

ch'ul m'etik, ch'ul u, sagrada Madre Luna; *ch'ul Balamil, Kaxiltik*, Madre Tierra o nuestra Resguarda.

La *ch'ul Balamil*, o sagrada Tierra, nos procrea y nos sustenta, es la madre de todos los seres vivos. Por eso, se considera que no hay ninguna cosa de la naturaleza que no esté ligada en la vida humana; el ser humano es parte de la naturaleza, es de la Madre Tierra, es hijo e hija de ella. El pensamiento maya tsotsil y tseltal plantea también que el ser humano no sostiene a la Tierra y a la naturaleza, sino es sostenido por la Tierra. Plantea también que la Madre Tierra es un ser viviente, y en cada lugar existen los guardianes y protectores de de la naturaleza, por eso se dice *kuxul te ch'ul Balamile*, la sagrada Tierra está viva, con sus venas y arterias, que son los ríos, lagos y fuentes de agua, y sus hijos las plantas, animales y el propio ser humano, hacen el equilibrio para generar la vida y la muerte.

Si bien es cierto que la Madre Tierra es la que sostiene al ser humano y demás seres vivos, resulta que el humano, por su capacidad de raciocinio y trabajo, genera conocimientos, saberes y estrategias de manejo de los recursos de la tierra; esto se conoce en la lengua y la concepción tsotsil como *snaob, sp'ijil skuxlej bats'i vinik-ants jujun lumetik*, que es el saber y la inteligencia de los diferentes pueblos y culturas.

Así, pues, en los territorios de los pueblos originarios se generan relaciones humano-naturaleza, se aplican diversos sistemas de conocimientos tradicionales que se ligan con la lengua y la cosmovisión; finalmente, se reflejan en los modos de apropiación y racionalidad de manejo y uso de la naturaleza. Esta situación y particularidad de la vida humana ha permitido generar el patrimonio biocultural y contar con él. Tenemos, por ejemplo, que dentro de los sistemas de conocimientos tradicionales se destacan los diferentes arreglos ecológicos a través de los sistemas productivos que han permitido la permanencia y el enriquecimiento de los ecosistemas y la diversificación de la agrobiodiversidad. Sin embargo, debido a la influencia de la globalización económica e ideológica del sistema capitalista, que hace uso indiscriminado de los recursos naturales, se ha provocado la destrucción de la Madre Tierra y se han impuesto serios cambios en el interior de los pueblos sobre las formas sustentables de manejo de la naturaleza; se suman los despojos de las tierras y de la biodiversidad, así como el plagio de los conocimientos tradicionales sobre el uso de la naturaleza, que se trasladan ahora en beneficio de las grandes cadenas productivas, bajo la lógica del mercado capitalista e industrial.

Panorama general de la situación del patrimonio natural

El patrimonio biocultural es resultado de la estrecha relación entre las formas de apropiación y de reproducción de la naturaleza, por lo que los conocimientos, la cosmovisión y la sabiduría de los agricultores y pueblos originarios constituyen la fuerza y el motor principal para la sustentabilidad y la conservación del ambiente y de la biodiversidad.

Es importante mencionar que para nosotros, los pueblos originarios, el territorio y sus recursos son vitales para nuestra supervivencia. Aunque el derecho de propiedad de nuestras tierras y nuestros recursos está reconocido en la legislación internacional, ello no suele respetarse. Pese a esta situación, el territorio y sus recursos son nuestro patrimonio natural y poseen un significado espiritual, social, cultural, económico y político; es necesario para nuestra supervivencia y continuidad como sociedades y pueblos. Como ya se dijo, nuestras vidas están íntimamente interrelacionadas con los seres vivos, se observa que en el área mesoamericana y en nuestros pueblos y territorios se encuentra el mayor número de biodiversidad, cuya reproducción se ha dado gracias a los conocimientos y las prácticas productivas sustentables.

De acuerdo con CONABIO (2006), se estima que más de diez millones de especies de plantas, hongos y animales habitan la Tierra, de los cuales se conocen solo alrededor de 1.8 millones. Pese a este desconocimiento, actualmente tenemos un panorama claro sobre la magnitud de la riqueza de la vida y su distribución en el planeta. Los países que albergan mayor número de especies en su territorio han sido llamados megadiversos (CONABIO, 1992-2004:4; 2006:13).

México es uno de los países del mundo con mayor diversidad biológica y cultural. Las relaciones entre biodiversidad y culturas colocan a nuestro país en una posición única, que representa al mismo tiempo grandes oportunidades para el desarrollo, complejidad en el manejo de los recursos y una seria responsabilidad ante el mundo (CONABIO, ob. cit.:13). México se ubica entre los cinco primeros países megadiversos (Challenger, 1989:25-71), que albergan entre el 60% y el 70% de la diversidad biológica conocida del planeta. La diversidad conjunta de especies de México representa aproximadamente el 12% del total mundial, o sea doce de cada cien especies conocidas en el mundo se encuentran en México (ibid.).

Los países que cuentan con mayor número de especies de mamíferos son Indonesia, 667 especies; Brasil, 578 especies, y México, 530 especies (ibid.).

Australia, con un territorio varias veces mayor que el nuestro, tiene 880 especies de reptiles, mientras que México es el segundo lugar mundial, con 804 especies (ibid.).

México se destaca también entre los países con mayor número de plantas vasculares, con 23,522 especies, aunque se estima que el número podría acercarse a 31,000 especies (CONABIO, 2006, ob. cit.).

El cálculo del total de especies de peces marinos es de 3,500, solo superado por la región del Pacífico asiático, conformada por Indonesia, Filipinas, Australia y Nueva Guinea, que tienen un área oceánica veinte veces mayor (ibid.). En cuanto a insectos, se calcula que México posee entre 300,000 y 425,000 especies, lo que lo sitúa entre los primeros nueve países del mundo. México cuenta con mayor cantidad de microorganismos, bacterias, hongos aún no cuantificados e identificados.

De igual manera, somos, junto con China, India, Perú y Colombia, uno de los cinco países con mayor variedad de ecosistemas, lo que se refleja en la variedad de ecorregiones caracterizadas; prácticamente todos los tipos de vegetación terrestre conocidos se encuentran representados en el país, y algunos ecosistemas, como los humedales de Cuatrociénegas, en el estado de Coahuila, solo se encuentran en México (CONABIO, 2006:15).

México es excepcional en el ámbito marino, que resulta 1.6 veces mayor que su superficie terrestre; es uno de los países con mayor extensión de costas, tanto en los océanos Atlántico y Pacífico como en el mar Caribe, y es el único país que posee un mar exclusivo, el golfo de California. En el Caribe, comparte con Belice, Guatemala y Honduras el segundo sistema de arrecifes más grande del mundo (ibid.). Los ecosistemas marinos están conectados con los ecosistemas terrestres no únicamente en la zona costera, sino también por los ríos y diversos escurrimientos, mediante complejas interacciones físicas, químicas, geológicas y ecológicas. Los ecosistemas marinos también contienen una inmensa diversidad biológica que provee abundantes productos y servicios que contribuyen al bienestar de la humanidad y son esenciales para mantener la vida en la Tierra (ibid.).

De igual manera, Rodríguez (2008) indica que el Corredor Biológico Mesoamericano (CBM), conformado por los siete países de Centroamérica (Belice, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua y Panamá) y cuatro estados del sureste de México (Campeche, Chiapas, Quintana Roo y Yucatán), ocupa una extensión de alrededor del 0.5% de las tierras emergidas del planeta. Y señala que, según datos de Conservation International (CI, 2004), en

este espacio se concentra entre el 5% y el 10% de las especies terrestres conocidas. En conjunto, México y Centroamérica ocupan el primer lugar en el mundo en el número de reptiles y el segundo en aves, mamíferos y anfibios (ibid.).

Los resultados del análisis confirman la elevada diversidad de especies de la región, ya que se encontró que aproximadamente tres cuartas partes de las aves residentes del país y cerca del 60% de las especies de mamíferos de México, un tercio de las especies, se encuentran en la región CBM-M (Rodríguez, 2008:21). El estado de Chiapas, casi en su totalidad, resultó ser la región con mayor diversidad de aves en el CBM-M. La península de Yucatán presentó valores intermedios y bajos en diversidad de aves, particularmente en su zona centro (ibid.). En un contexto nacional, estas dos zonas del CBM-M corresponden a las de mayor diversidad, ya que la península de Yucatán, junto con las tierras bajas de la planicie del golfo de México, el istmo de Tehuantepec y una pequeña área de la costa del Pacífico de Oaxaca, han sido identificadas como las de mayor diversidad en el ámbito nacional, en lo que se destacan las aves (Rodríguez, 2008:22).

La mayor diversidad de especies de mamíferos se localizó en el estado de Chiapas, particularmente en las selvas húmedas y en los bosques de coníferas y encinos de Los Altos y en la Sierra Madre correspondiente a aquel estado, mientras que los valores intermedios y bajos se ubicaron en Yucatán. El norte de la península presentó una diversidad mayor que el resto de ella (ibid.). En un contexto nacional, el estado de Chiapas, junto con los estados del este y el sureste del país, Veracruz, Tabasco y Oaxaca, corresponde a las regiones de mayor diversidad (Ceballos et al., 1998, citado por Rodríguez, 2008:23).

Los anfibios y reptiles mostraron patrones contrastantes entre sí. Los anfibios presentaron un gradiente de aumento de la diversidad de norte a sur del CBM-M, es decir, la parte norte de la península de Yucatán fue la menos diversa, mientras que el este y la Sierra Madre de Chiapas resultaron ser las más diversas (Rodríguez, 2008:23). Los reptiles presentaron un patrón de diversidad distinto, ya que las regiones de mayor diversidad fueron el norte de Yucatán y prácticamente todo el estado de Chiapas. En un contexto nacional, el estado de Chiapas, junto con los estados de Oaxaca y Veracruz, corresponden a las regiones con mayor diversidad (Ochoa-Ochoa y Flores-Villela, 2006. Citado por Rodríguez, 2008, ob. cit., p. 23). Además, en las áreas de los corredores biológicos y la zona de Los Altos de Chiapas se presenta importancia de endemismo de biodiversidad que bien merece ser analizada con detenimiento (Rodríguez, 2008 y Meave, 2008); desafortunadamente, nuestro patrimonio biocultural se encuentra con

serias amenazas de no poder seguir existiendo, debido al saqueo, el tráfico de especies y la destrucción indiscriminada de los recursos naturales, que no solo buscan satisfacer necesidades elementales sino también cubrir ambiciones económicas de otra naturaleza.

Aportaciones de los pueblos originarios en el mundo sobre el patrimonio biocultural

La presencia de numerosas culturas y lenguas originarias en el área mesoamericana está relacionada con el patrimonio cultural prehispánico: olmeca, maya, zoque, zapoteca, azteca, inca y otras. Las culturas y los conocimientos de los pueblos originarios se relacionan en el manejo y el uso de tierras, bosques, selvas y animales. Como se puede apreciar en los párrafos anteriores, tenemos en el área mesoamericana la mayor riqueza en biodiversidad y en diversidad genética; sin embargo, también se cuenta en esta área mayor diversidad y número en plantas cultivadas.

Las culturas mesoamericanas se apropiaron de los ecosistemas, cultivaron en diferentes fechas diversas plantas y domesticaron algunos animales. Mediante su conocimiento y su sabiduría aplicada al uso de las plantas, descubrieron el maíz y el frijol hacia 5,000 y 3,000 años a. C. (Flannery, 1973:289, citado por Bárbara Torres, 1985). La domesticación de la calabaza, o *Cucúrbita pepo*, se presentó en el estado de Oaxaca con una fecha que antecede a las del maíz y el frijol, 6,969 a. C., en años de radiocarbono (8,035-7,920 a. C., cuando se calibra a “tiempo real”), (Flannery, 1999:8). En México se encuentran trece especies de calabazas, once de ellas silvestres y seis que son, además, endémicas. Dentro de cada especie silvestre hay diversidad en la estructura genética de sus poblaciones; a su vez, dentro de las especies domesticadas existen numerosas variedades y razas (CONABIO, 1992-2004).

Se estima que 118 especies de plantas fueron cultivadas y tienen importancia económica. Según estudios recientes, en México se consideran 60 razas de maíz identificadas y ordenadas en cuatro grupos y algunos subgrupos de acuerdo con la similitud de sus características morfológicas e isoenzimáticas (Kato, Mapes, Serratos, Bye, 2009: 6, 74); existen 120 variedades de chile (CONABIO, 2006:16). De las 63 especies de frijoles silvestres del mundo, 52 están presentes en el país (ibid.).

Varias plantas cultivadas hoy en el mundo tienen su origen en México-Mesoamérica y Suramérica; estas son: jitomate, cacahuete, aguacate, algodón, diversas especies y variedades de calabaza, tabaco, cacao, camote, maíz, chayote, amaranto, achiote o *jo'ox*, pimienta dioica o *k'ixin pox*, vainilla, la papa en Perú, por ejemplo. Entre los animales domesticados se destacan el pavo, las abejas sin aguijón, el venado (que se perdió la costumbre de criar).

Para el caso del cacao, *kokov* en maya tsotsil, es un árbol nativo del trópico americano, especialmente de Mesoamérica, un árbol sagrado para los mayas, del cual se obtienen las semillas para la elaboración del chocolate. Según Ogata Nisao (2007), es muy probable que fueran los olmecas los responsables de la domesticación del cacao, hace tres mil años, pero se atribuye a los mayas la difusión de su uso, pues constituyó una parte importante de sus actividades culturales, como alimento, medicina, e incluso como parte de su sistema económico, como moneda. Los aztecas o mexicas integraron los usos del cacao en su cultura.

Actualmente, en México se cultiva el cacao en los estados de Tabasco y Chiapas, mientras que en el estado de Oaxaca existe la tradición generalizada en el consumo del cacao en chocolate, la importancia del producto va desde la generación de ingresos económicos y de bebidas tradicionales; además, los árboles del cacao proveen de vegetación, generan oxígeno y realizan funciones para la reproducción de animales silvestres, y en el mantenimiento del suelo.

En la actualidad, el cacao está clasificado en el género *Theobroma*, en la familia *Malbaceae* (antes *Sterculiaceae*) con 22 especies descritas, ubicadas principalmente en Sudamérica. Las únicas especies que se distribuyen de manera natural hasta México son *Theobroma cacao* L. y *T. bicolor* Hum. y Bonpl (ibid.).

Ogata señala que el chocolate, consumido en épocas prehispánicas solo como bebida, se ha transformado en un conjunto de productos que van desde bebidas que cuestan cinco pesos, hasta los selectos de la *Maison du Chocolat*, que en el Rockefeller Center de Nueva York alcanzan 145 dólares por 231 gramos de chocolate. Esto representa ganancias anuales de alrededor de cinco mil millones de dólares, de los cuales el 90% se queda en los países donde no es posible producir una sola planta de cacao en condiciones naturales, en Europa y en Estados Unidos.

La empresa italiana Domori recuperó el cacao criollo, valioso material genético para considerar la calidad de la pos-cosecha, como elemento clave para elaborar chocolate fino. La empresa seleccionó plantaciones específicas de cacao venezolano y, mediante la estandarización de los tiempos de fermentación y de

secado, puso en el mercado internacional una variedad de chocolate muy cotizado; una barra de 75 gramos cuesta alrededor de cuatro euros (5.2 dólares) (ibid.); es decir, equivale a un precio de 52 pesos mexicanos, si el valor de cambio de un dólar fuera de diez pesos. Pese a que el cacao es especie domesticada en Mesoamérica y ha vivido en cercana relación con los humanos desde hace tres mil años, tiene poco impacto en el mejoramiento de la economía de los pequeños productores del trópico húmedo, especialmente en México (ibid.).

Actualmente, el *ixim*,¹ maíz; *ts'ol-mail*, calabaza; *chenek'*, frijol; *kokov*, cacao; *tsits*, aguacate; *chenek'te'*, cacahuate; *k'ixin pox*, pimienta dioica; *chichol*, jitomate; *tsajal chichol*, tomate, y otros cultivos, se han diversificado gracias al trabajo, al conocimiento, la sabiduría y la paciencia que tienen los agricultores en el continente americano; mientras tanto, los industriales y monopolios están sacando jugosas ganancias y beneficios sin retribuir nada a cambio como para mejorar las condiciones de producción en el campo, en la calidad de vida ambiental y en la calidad de vida social de los pueblos y comunidades originarias, que son quienes han estado cultivando y preservando la riqueza genética de la agrobiodiversidad y de la biodiversidad en general.

Despojo del territorio y del patrimonio biocultural de los pueblos originarios

Por otra parte, pese a la importancia de nuestro territorio y sus recursos, algunos gobiernos no cesan de despojar nuestras tierras ancestrales, alentando actividades tales como el establecimiento de poblaciones de origen foránea, la explotación comercial, minera, forestal, los proyectos de desarrollo privados o gubernamentales, tales como la construcción de carreteras o presas, centros de desarrollo turístico nacional e internacional, que se han apropiado de las mejores tierras y playas, como es el caso del complejo turístico que se presenta en la península de Quintana Roo, Yucatán, Oaxaca, Veracruz, Guerrero y otros estados de la República mexicana,² o para acotar reservas naturales o de caza y pesca, por lo

1. Los nombres en cursiva en este párrafo corresponden a la lengua maya tsotsil.

2. Es de observar que las mejores playas y costas están en posesión de los grandes inversionistas; además, la propiedad privada se está apropiando de la biodiversidad existente en estos lugares, por lo que su acceso de uso y disfrute es altamente costoso.

que nos enfrentamos a un gran problema que es la invasión política, económica y cultural del sistema capitalista aunada al proceso de occidentalización.³

La situación que se vive en la República mexicana y en nuestros territorios como pueblos originarios presenta un panorama de despojo y de destrucción, de ahí que Andrés Aubry, al hablar de la defensa de territorios, escribe categóricamente:

En el país ya no hay puertos de pesca, se convirtieron en estacionamiento de yates, una millonada que no sirve a sus dueños sino solo un par de semanas al año. Ni playas para pescadores, se las tragarón los hoteles. Ni bosques y selvas, sino escenarios artificiales ya contaminados para el distinguido turismo de aventura. Ni pastizales, sino terrenos de golf; ni ríos, sino drenajes abiertos; ni paisajes campesinos, sino parques turísticos; ni paisajes callejeros de antoñonas ciudades, sino disneylandias coloniales. La Conquista neoliberal arrebató tierras como hace 500 años, destruye terruños para construir territorios regalados a cosechadores de divisas. (...) desde hace dos siglos, el sistema capitalista desruraliza, expulsa a sus campesinos e indígenas, cambia la faz de la Tierra, la deshumaniza (Aubry, 2007a).

Aubry pone en evidencia las distintas formas, características e intereses encubiertos por parte del gobierno, así como por los organismos internacionales y grupos no gubernamentales que dicen favorecer la conservación de los recursos naturales, por los cuales se han creado las Reservas Naturales dentro de nuestros territorios.⁴

Podemos observar que en recientes fechas vuelve una situación de despojo de los territorios de los pueblos originarios que eran considerados como regiones de refugio o territorios inhóspitos, donde solamente los pueblos originarios pudieron sobrevivir; actualmente, los intereses de los empresarios se fijan en estos territorios para explotar la biodiversidad, la fuerza de trabajo y la riqueza de los subsuelos. Es el caso de la extracción de minas en la región norte del estado de Chiapas (Rojas 2005), el caso de la Comunidad Lacandona y zona norte de la selva El Ocote, donde en recientes fechas algunas organizaciones no gubernamentales (ONG), compañías y agencias de viaje de turismo se han aliado con ciertas organizaciones de los pueblos originarios de ecoturismo con el pretexto de proteger, conservar los recursos naturales, con lo que pretenden sacar jugosas ganancias sin importar los impactos negativos que se generan en los territorios, en la cultura y en los recursos naturales de los pueblos originarios,

3. Véase al respecto, Godelier, "El occidente, ¿espejo o espejismo de la evolución de la humanidad?", en *Dimensiones culturales del cambio global*, 1997.

4. Véase Aubry, 2007b.

al considerarlos como simples objetos para cumplir las políticas de desarrollo económico nacional y de empresas transnacionales.

Otro proceso que se presenta en la actualidad es que los elementos culturales y simbólicos de los pueblos originarios están siendo estudiados, analizados e interpretados por los estudiosos en la materia para entender y explicar la historia y la grandeza de los pueblos mesoamericanos y la cultura de los pueblos originarios contemporáneos; pero, por otro lado, los conocimientos, elementos culturales y simbólicos, se están utilizando para el comercio y el lucro de unas cuantas empresas que monopolizan los conocimientos, la producción de artículos, bienes y servicios (López 2007); por desgracia, la explotación, el saqueo y el plagio de los conocimientos y elementos simbólicos no solo ponen en desventaja comercial y económica, sino que distorsionan y empobrecen el verdadero sentido de nuestros conocimientos y cosmovisión, al no ser parte sujeto del propio desarrollo.

De este modo, el crecimiento de la población humana, más las prácticas inadecuadas o poco sustentables de vivir en armonía con la Madre Tierra debido a la influencia del sistema capitalista, hace ver a los seres humanos como una plaga muy peligrosa que está destruyendo la Tierra, pero, a la vez, las poblaciones que viven en países donde se carece de una planeación y medidas de seguridad son altamente vulnerables ante cualquier desastre natural.

Así, los terremotos, maremotos o tsunamis, huracanes, incendios e inundaciones que han ocurrido en el mundo y en nuestro país han generado pérdidas humanas, daños materiales y destrucción de los productos del campo. Los tsunamis que ocurrieron en los años 2004 y 2005 en Indonesia y en el Océano Índico causaron pérdidas millonarias y la muerte de miles de personas de varios países⁵.

También los días 4, 5 y 6 de octubre del año 2005 el huracán Stan afectó numerosas poblaciones de diversos municipios de la Sierra Madre de Chiapas, al causar inundaciones y deslizamientos de los cerros y montañas, que provocaron la muerte de seis personas, inundación y destrucción de cultivos agrícolas, destrucción de la carretera y puentes del tramo federal México-Tapachula.

En octubre del año 2007, la ciudad capital, Villahermosa, y los municipios que se encuentran en las márgenes del río Grijalva del estado de Tabasco quedaron totalmente inundados por las fuertes lluvias y por el crecimiento de los niveles de agua de las presas Chicoasen y Peñitas, con saldo de numerosos muertos,

5. Véase, "Tsunami en Asia. El crimen de guerra más grande de la historia", "¿Por qué el terremoto grado 8.7 de marzo no causó un tsunami?", e Iratxe Rojo (2005), "La desolación que dejó el "tsunami".

más de un millón de damnificados, cuantiosos daños materiales y pérdidas en la producción del campo.⁶ En días muy cercanos de la inundación de la ciudad de Villahermosa, el 2 de noviembre del año 2007, el poblado San Juan de Grijalva, ubicado en las márgenes del embalse de la presa Peñitas, en el municipio de Ostucán, quedó totalmente sepultado por el desgajamiento de un cerro. El derrumbe no solo cobró la vida de varias personas y familias, sino hizo que se gastaran millones de pesos para la contratación de maquinarias, mano de obra para abrir el paso del agua y altos costos para reubicar el poblado.⁷

En el año 2010 los daños ocasionados por los desastres naturales fueron mucho más graves, ya que las fuertes lluvias y los huracanes inundaron diversas poblaciones y ciudades en los estados de Veracruz, Tabasco, Nuevo León y Chiapas, y causaron cuantiosos daños materiales, pérdida de cultivos y muerte de personas por ahogamiento y sepultamiento.

El 28 de septiembre del año 2010, en Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, se derrumbó un cerro que mató a siete personas, y cien más están desaparecidas (*El Siglo de Torreón*, 2010), afectó a ocho mil habitantes, enterró de 300 a 400 viviendas (*El Universal*, 2010a). De igual manera, el 29 de septiembre del mismo año se registró el derrumbe en el municipio de Amatán, Chiapas, que dejó un saldo de dieciséis personas fallecidas (*El Universal*, 2010b).

Sobre los desastres naturales y los cambios climáticos que ocurren y que están por ocurrir, los ancestros mayas ya habían pronosticado que en esta era vendrían grandes catástrofes; al respecto, Cotterell (1995) señala que los mayas eran astrónomos expertos, observaban el universo y el Sol. Consideraron que estaban viviendo en la quinta era del Sol, que antes de la creación del hombre moderno habían existido cuatro razas en sus respectivas cuatro eras. Grandes cataclismos las destruyeron y dejaron pocos sobrevivientes para contar la historia. Cotterell y Gilbert (1995:16) señalan que la cronología maya señala que la era actual comenzó el 12 de agosto del año 3114 a. C. y terminará el 22 de diciembre del año 2012 d. C., en ese momento la Tierra puede sufrir terremotos catastróficos, erupciones volcánicas, huracanes, incendios e inundaciones.

Cotterell y Gilbert (1995:222) han concluido que la profecía maya del fin de la quinta era se refiere a una inversión del campo magnético de la Tierra; dichos pronósticos son motivos suficientes para que la humanidad estuviera

6. *La Jornada*, 2007, "Desgajamiento de un cerro deja 16 desaparecidos en Chiapas", y "Permanecerán cerradas presas Peñitas y Malpaso hasta retirar tapón".

7. "El gobierno permite el desastre".

preparada de manera mental y espiritual con la Madre Tierra y con el universo; sin embargo, el ser humano actual parece estar muy lejos de eso, porque nunca se le dio importancia a esta advertencia y porque la Conquista española destruyó la fuente de información, atacó la cosmovisión de los pueblos originarios e impuso otra forma de ideología y conocimiento a través de la religión, política, económica, desligó al hombre de su mundo cósmico y de la Madre Tierra.

Actualmente, el aumento de la población humana y de sus actividades en la Tierra tiene efectos drásticos en los ecosistemas, en los recursos naturales, al necesitarse mayores espacios para los asentamientos humanos, cada vez mayor extracción de madera en los bosques y selvas, aumento en la expansión de la agricultura y ganadería, intensificación en la extracción de minas, petróleo y de los recursos del mar. Se generan mayores desechos y contaminantes industriales que afectan directamente suelos, aguas, a todos los seres vivos y al mismo ser humano.

Así, los pueblos originarios nos vemos desplazados de nuestros propios territorios, o nos vemos limitados a su uso y disfrute al entrar en manos de monopolistas, por mencionar otro ejemplo, con la construcción de la carretera vía rápida Tuxtla Gutiérrez-San Cristóbal en el año 2006, y al pasar a poder de la compañía española, los hermanos tsotsiles de Zinacantán se vieron afectados de múltiples maneras: al ser divididas sus parcelas en dos partes, al ocasionarse derrumbes de las parcelas, al no poder hacer conexión de acceso de sus comunidades con la carretera de vía rápida, prácticamente dejaron de ser los dueños de sus tierras al perder todo el control.

Por otra parte, en el interior de las comunidades y regiones, la gran diversidad de especies y de ecosistemas del CBM-M y algunos bienes y servicios que estos proporcionan están amenazados por las actividades que se desarrollan en la región. La conversión de bosques y selvas en tierras de cultivo y tierras ganaderas, la extracción de maderas, así como la presión de la caza y el saqueo de animales y vegetales, están afectando a las poblaciones de especies de un modo que aún no ha sido evaluado (Rodríguez, 2008:33).

Por las causas ya señaladas, de acuerdo con CONABIO, los conocimientos sobre la riqueza natural y del territorio que alcanzaron las antiguas culturas de nuestro país, desde hace milenios y por medio de complejos procesos de interacción naturaleza-sociedad, están siendo mermados por situaciones de pobreza extrema y de migraciones masivas de las comunidades rurales y de los pueblos originarios, debido a la desintegración de sus organizaciones comunitarias, que tiene su origen en políticas de desarrollo agrícola, económico y comercial adver-

sas. En términos generales, la pérdida del conocimiento de nuestro entorno natural, las formas tradicionales de manejo y utilización de recursos, la erosión de las instituciones sociales internas de las comunidades rurales y pueblos originarios, conllevan la pérdida de la sabiduría tradicional importante para lograr la sustentabilidad y la conservación de los recursos naturales.

En este aspecto aclaro que no se trata de rechazar los avances de la ciencia y la tecnología con que se cuenta actualmente, ni se trata de una visión de estatismo o inmovilismo, tampoco de idealizar el pasado histórico y de fomentar un punto de vista antihistórico, no es mi intención, porque no tiene cabida y sentido de ser en este trabajo. Se trata de una crítica al colonialismo, sus formas de explotar y de despojar la riqueza natural de nuestros territorios y del propio ser humano; como he señalado en otras de mis publicaciones, nosotros, los pueblos originarios, tenemos ese derecho de conservar nuestra memoria histórica y de definir el rumbo que le queremos dar a nuestra vida socio-productiva, ambiental y cultural, tomando en cuenta el multilingüismo, la pluralidad de cosmovisiones y la multiculturalidad existente en nuestra entidad chiapaneca y en la República mexicana.

Los miembros de los pueblos originarios sabemos muy bien que todas las sociedades y culturas son dinámicas y cambiantes, nosotros lo somos, pero es necesario conducir y orientar el tipo de desarrollo que deseamos en nuestros territorios de acuerdo con nuestros conocimientos, principios, valores morales y éticos, que forman parte del patrimonio cultural; para ello, los conocimientos científicos y tecnológicos deben ser orientados para el bien común de las sociedades, de acuerdo con los sistemas de conocimientos y necesidades, y no producto de la imposición colonialista que busca saciar su ambición de dominio y enriquecimiento mediante la destrucción y el saqueo de los productos de la Madre Tierra, explotando la fuerza del ser humano y expulsándolo de su territorio.

Es de observar que los grandes conflictos y problemas que sufre hoy en día la humanidad y la Madre Tierra no están en la carencia de las cosas y de recursos naturales o de productos, ni mucho menos en la falta de producción para satisfacer las necesidades elementales para la vida; el problema está en que la occidentalización y la globalización económica e ideológica, están desplazando las formas de vida propia de las sociedades y de los pueblos (Cardoso de Oliveira, 1997:65-92). En la actualidad, existe un modelo de vida social, económico e ideológico que no respeta la continuidad y la supervivencia de la diversidad social, cultural y biológica, situación que tiene que ver con la pérdida de los valores humanos, la falta de respeto de la misma vida y de la Madre Tierra y sus recursos.

Concretamente, en el interior de los pueblos originarios de México se observa que, a través del sistema político, económico, religioso y de la educación formal, se presenta la incorporación de la persona originaria hacia la vida nacional que busca el supuesto desarrollo, la modernidad y una fuerte castellanización, dejando a un lado las lenguas, los conocimientos tradicionales, las cosmovisiones, los modos de vida propia; esta situación ha hecho que las palabras, las categorías y los conceptos propios de nuestra identidad tiendan a entrar en desuso por la falta de valoración.

Conclusión

Queda claro que, sin considerar nuestros conocimientos, lenguas, cosmovisiones, culturas y territorio, cualquier proyecto de desarrollo que parezca muy bueno de nada servirá para la continuidad y la permanencia como pueblos originarios, como chiapanecos y como mexicanos; en ese sentido, podemos estar en grave peligro de fracasar. Lejos de detener la pobreza y disminuir el deterioro ambiental, estaríamos en gran riesgo de desaparecer, de perder el control que debemos tener en nuestro patrimonio biocultural.

Para ser posible esta propuesta, habrá que sumar esfuerzos y compromisos por parte de los gobiernos nacionales y organismos internacionales de una manera responsable, bajo principios humanos y de equidad hacia las comunidades y organizaciones de los pueblos originarios, en los ámbitos local, regional, nacional e internacional. Para ello, es importante que tomemos en cuenta los aspectos siguientes:

1. Fortalecer y ampliar los conocimientos y compromisos de pertenencia etnoterritorial y sociocultural, para lograr un desarrollo con identidad en armonía con nuestra Madre Tierra.
2. Ampliar la participación social en la toma de decisiones en la producción de nuestros elementos culturales, así como en la gestión de aprovechamiento y conservación sustentable de nuestro patrimonio biocultural.

Debemos enfocarnos en fortalecer las bases de desarrollo propio, en lograr la capacidad de producir, reproducir e innovar nuestros conocimientos de patrimonio biocultural, lo que implica el manejo y el uso sustentable del patrimonio natural: territorio, recursos naturales, aguas y minerales, así como los conocimientos, las cosmovisiones, los símbolos, las tradiciones y las creencias que se vinculan al manejo de los recursos naturales, por lo que se deberá tener mucho

cuidado en no ofrecer todos los conocimientos únicamente para el mercado o para el capitalismo, o que pudiera prestarse para la explotación y el plagio de los conocimientos, sino tratar de actuar con alta responsabilidad en el buen uso del patrimonio biocultural.

Por eso, es de suma importancia que consideremos el conocimiento profundo de esa sabiduría que hemos heredado de nuestros abuelos y abuelas como pueblos originarios, que lo sepamos valorar, usar, proteger y cuidarlo, para que no los vayan a robar los saqueadores de conocimientos y de biodiversidad.

Bibliografía

- Aubry, Andrés (2007a), “Tierra, terruño, territorio”, parte I, *La Jornada*, 1 de junio. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/06/01/index.php?section=politica&article=024a1pol>.
- (2007b), “Tierra, terruño territorio”, parte II y última, *La Jornada*, 4 de junio. Disponible en: www.jornada.unam.mx/2007/06/04/index.php?section=opinion&article=022a1pol.
- Cotterell, Maurice M. y Adrian G., Gilbert (1995), *Las profecías mayas*, traducción de Jorge Velázquez Arellano, México, Grijalbo.
- CONABIO (1992-2004), *Problemática del conocimiento y conservación de la biodiversidad*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), México, Offset Rebosán.
- (2006), *Capital natural y bienestar social*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), México, Redacta, GAIA Editores.
- Challenger, Anthony (1989), *Utilización y conservación de los ecosistemas terrestres de México. Pasado, presente y futuro*, traducción de Sergio Zárate y Ramón Elizondo, CONABIO, Instituto de Biología-UNAM, Agrupación Sierra Madre, México.
- Fábregas Puig, Andrés (2003), *Reflexiones desde la tierra nómada*, Universidad de Guadalajara, Colegio de San Luis, Guadalajara, Jalisco, Talleres de Ediciones de la Noche.
- Flannery, Kent V. (1999), “Los orígenes de la agricultura en Oaxaca”, *Cuadernos del Sur*, Ciencias Sociales, Universidad de Michigan, Ann Arbor, traducción de María de los Ángeles Romero Frizzi, año 5, núm. 14, mayo, Oaxaca, México.
- Godelier, Maurice (1997), “El occidente, ¿espejo o espejismo de la evolución de la humanidad?”, en Lourdes Arizpe (ed.), *Dimensiones culturales del cambio global*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Cuernavaca, Morelos.
- Ogata, Nisao (2007), “El cacao”, *Biodiversitas*, boletín bimestral de la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO), núm. 72, mayo-junio, México.

- Kato, T. A.; Mapes, C.; Mera, L. M.; Serratos, J. A. y R. A. Bye (2009), *Origen y diversificación del maíz: una revisión analítica*, México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Jiménez, Leticia (2007), “Globalización y alternativas económicas”, en *Ayuda sistematización de la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, celebrada durante los días 26 al 30 de marzo de 2007, en *Iximche’ Iximunulew*, Guatemala, forma electrónica pdf.
- Rodríguez, Pilar (2008), “Biodiversidad en el Corredor Biológico Mesoamericano-México: Diversidad de especies y de ecosistemas”, en *Importancia del capital ecológico de la región del Corredor Biológico Mesoamericano-México: evaluación de la biodiversidad, ciclo hidrológico y dinámica de la cobertura forestal*, México, Corredor Biológico Mesoamericano-México, Centro de Investigaciones en Geografía y Geomática Centro GEO.
- Rojas, Rosa (2005), “Transnacionales impulsan la industria del oro a cielo abierto con el aval de la Federación”, en “Chiapas, Acechan mineras ejidos chiapanecos I, II, III”, *La Jornada*, 15/08. Disponible en: <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/viol/viol64.htm>.
- Torres, Bárbara (1985), “Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo XVI”, en *Historia de la agricultura. Época prehispánica-siglo XVI*, libro 1, México, INAH.

Páginas electrónicas

- Animal web, “Tsunami en Asia. El crimen de guerra más grande de la Historia”. Disponible en: http://www.animalweb.cl/n_o_imperial/armas/tsunami_en_asia.htm.
- “¿Por qué el terremoto grado 8.7 de marzo no causó un Tsunami?”. Disponible en: http://www.animalweb.cl/n_o_imperial/tsunami/terremoto_marzo_28.htm.
- Iratxe Rojo (2005), “La desolación que dejó el “Tsunami”, en el mundo.es. Resumen 2005. Disponible en: <http://www.elmundo.es/resumen/2005/cronologia/index.html>
- “El gobierno permite el desastre”. Disponible en: http://goliath.ecnext.com/coms2/gi_0199-7305295/El-gobierno-permiti-el-desastre.html. Publicación: Proceso.
- La Jornada* (2007), “Desgajamiento de un cerro deja 16 desaparecidos en Chiapas”. . Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/11/06/index.php?section=sociedad&article=039n1soc>.
- “Permanecerán cerradas presas Peñitas y Malpaso hasta retirar tapón”. Disponible en: http://www.vanguardia.com.mx/diario/noticia/estados/nacional/permaneceran_cerradas_presas_penitas_y_malpaso_hasta_retirar_tapon/75558.
- El Universal* (2010a), “Derrumbe afecta a 8 mil habitantes en Oaxaca”. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/712998.html>. Consultado: 12 de enero 2011.
- (2010b), “Calderón visitará zona de derrumbe en Chiapas”. Disponible en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/712998.html>. Consultado: diciembre 2010.
- El siglo de Torreón* (2010), “Deja alud al menos 7 muertos en Oaxaca”. Disponible en: <http://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/561954.html>. Consultado: 17 de enero de 2011.

De boca a oído: la oralidad de los pueblos originarios, un saber en decadencia

ANTONIO NAJERA CASTELLANOS¹

Antes, más antes, se platicaba que los hombres rayo peleaban [por] el corazón del maíz, el mero, mero corazón del maíz, se peleaban entre comunidades, entre regiones, así me comentó un señor de Plan de Ayala. Me comentó que el maíz tiene su corazón, igual el frijol, igual la calabaza, peleaban, y como en ese tiempo la gente estaban muy pegados a la costumbre, iban [a] las romerías², dicen que una vez fueron [en] romería que vieron que empezó a oscurecer el cielo, empezó a nublar, empezó a tronar el rayo, iba pues la gente allá por Carranza, en San Bartolo.

Dicen los meros ancianos que allí tenían guardada la semilla del maíz, y su corazón, allí lo tenían guardado, [la] fueron a sacar, estaba en una piedrita, estaban pegados. Los hombres rayo son muy vivos, van pues a sacarlo, a quitarlo a esa iglesia allí en San Bartolo y que por esa razón van pues, para que acá en la región haya mucha cosecha de maíz y que no solo allá se tenga cosecha buena, porque dicen que el corazón estaba allá, por eso daba mucho maíz y acá no, por esa razón fueron a sacar el corazón del maíz, del frijol y de la calabaza.

Los hombres rayo se peleaban por el corazón de las semillas, entraron a pelear entre hombres rayos, primero por medio del aguacero, y después tronaba el rayo. Pero dicen, que hubo una mujer de la montaña que vino por acá que peleó con el hombre rayo de la región tojolabal, de este lado por Comitán-Altamirano, de la mera cañada tojolabal,³ que vino por acá a pelear con el

-
1. Profesor de tiempo completo Universidad Intercultural de Chiapas. Unidad Académica Multidisciplinaria Las Margaritas.
 2. El término *romería* o *K'uanel*, en tojolabal, se refiere a las peregrinaciones religiosas que realizan los tojolabales en honor a diversos santos a lo largo del año.
 3. La Cañada Tojolabal, es una de las tres zonas geográficas en que está dividido el municipio de Las Margaritas. Dicha zona se encuentra ubicada de manera intermedia entre el municipio de Comitán de Domínguez y

hombre rayo de la cañada, y de esta manera se lo llevó la semilla la mujer, se lo llevó a la montaña y por eso da mucho maíz en la montaña ahorita, eso es lo que dicen. Por eso dicen que en la montaña da el maíz sin fertilizante, unas mazorcas grandes, ahorita acá son mazorcas chicas. Así fue que el corazón del maíz estaba pegado en una piedrita. Es parte de la vida de los antiguos, es la palabra de los antiguos.⁴

En la actualidad, más que nunca, parece de fundamental importancia la articulación y discusión de categorías como saberes originarios o “tradicionales”, nuevos paradigmas y derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, cada uno se encuentra entrelazado, y es un tanto difícil separarlos. Los nuevos paradigmas como la comunalidad, las epistemologías del Sur o el buen vivir, visualizan los saberes de los pueblos originarios como una posibilidad en la búsqueda de la construcción de alternativas que promuevan, no un tan anhelado desarrollo en términos de la élite dominante, sino experiencias alternativas que construyan formas de vida que involucran la intersubjetividad de los sujetos y el entorno.

Por lo tanto, desde la oralidad de los pueblos originarios, está contenido uno de los ejes medulares de las culturas hoy en día. La tradición oral, entendida como:

el relato de la memoria y la escenificación de un conocimiento que persiste en su pertinencia, no importa la localización de la fuente primaria sino el acto del sujeto que narra el relato, su identidad, su característica popular y la necesidad de volverlo a contar en ese lugar y en un momento específico de la historia (Mendoza, 2004:2).

pone de manifiesto la existencia de otras epistemologías cuyo eje central es la lengua y lo que en torno a ella se construye, pues “las lenguas guardan y manifiestan el alma de los pueblos (...) a partir de la lengua se nos abre un camino hacia la realidad pensada y vivida por el pueblo que habla el idioma” (Lenkersdorf, 2002:28). Por lo tanto, la transmisión de los conocimientos culturales de una generación a la siguiente de manera oral se convierte en el acto que posibilita la comprensión de la memoria colectiva.

A partir de ello, los conocimientos culturales son entendidos como “el referente por el cual vivimos nuestra vida comunitariamente de un modo particular y característico (...), el modo (contenido y sentido) como vivimos nuestra

Altamirano. Es reconocida debido a que las diversas comunidades que la componen se localizan sobre la carretera estatal que conecta a los municipios antes mencionados.

4. Fragmento de mito, contado por Hermelindo Aguilar. Recopilado por Antonio de Jesús Nájera Castellanos, dentro de la temporada de trabajo de campo 2008-2009.

vida en comunidad” (Limón, 2007: 143) que mantienen y que los identifica con una historia y una memoria colectiva que la hegemonía ha tratado de negar. Ese *modo particular y característico* es definido por su territorio, la cultura, la lengua y por la memoria colectiva.

De esta manera, resulta necesario reflexionar en torno a la situación de la oralidad entre los pueblos originarios y los procesos de decadencia por los que está pasando estos conocimientos ancestrales. Si bien es cierto que existen organismos que están promoviendo la revitalización de las lenguas a lo largo del territorio mexicano, como lo es el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), no basta con estas acciones de política pública; se trata de todo un proceso de revaloración y revitalización de la oralidad desde la base social, desde los propios involucrados, los hablantes. De esta manera, la tradición oral como saber y conocimiento ancestral de nuestros pueblos originarios está entrando en un proceso de decadencia, debido a lo que Jiménez y Torres señalan, que “la historia científica da mucho más peso a las fuentes escritas, desconociendo la potencialidad que las fuentes orales encierran” (2004:124).

Un breve recorrido histórico de los Tojol Winik’otik de la Altiplanicie Chiapaneca

Los tojol winik’otik, u *hombres verdaderos* de la altiplanicie chiapaneca, son mayoritariamente conocidos por la lengua que hablan, el tojol ab’al, es decir, palabra que proviene de las raíces *tojol* que significa verdadero, legítimo y *ab’al* que resulta ser lengua, idioma o palabra, la denominación del pueblo se traduce como *la palabra verdadera, la legítima*. De allí que Carlos Lenkersdorf asevere que:

lo tojol es el comportamiento de rectitud que se puede lograr y que se puede perder (...) no se nace sino se hace tojol. Es una posibilidad no alcanzada por todos, representa un camino y ninguna posesión o propiedad. Se ofrece a todos a condición de excluir la soberbia, que implica la cerrazón a los otros (1996: 22).

Los tojol ab’ales tienen asentamientos en los municipios de Las Margaritas, Altamirano, La independencia, Comitán, La Trinitaria, y actualmente también en el municipio de Maravilla Tenejapa. Tomando en cuenta estos municipios,

se tiene que “hoy en día, 90% de los 37,667 tojolabales que viven en el sureste de Chiapas se localizan principalmente en los municipios de Las Margaritas y Altamirano” (Cuadriello y Megchún, 2004:5).

Aproximándonos a la historia del pueblo tojol ab´al, diversas fuentes indican que sus orígenes como grupo son muy variados. Para algunos especialistas, el grupo proviene de los altos Cuchumatanes en Guatemala, como refiere Carlos Navarrete a través de un estudio etnográfico al decir que:

los chujes mantienen la tradición oral de haber desalojado de San Mateo Ixtatán a sus antiguos vecinos tojolabales durante una disputa por las minas de sal que existen en el pueblo: incluso señalan que estos se localizaban en la cercana zona arqueológica conocida como el *k´atepam* (templo viejo o derruido), que se yergue enfrente del pueblo, separada de este apenas por una barranca (Navarrete en Ruz, 1990:46).

Esta aseveración mantiene una relación muy estrecha con la romería (peregrinación) en honor a San Mateo que año tras año realizan indígenas tojolabales, quienes anteriormente, caminando desde sus comunidades, llevaban a cabo una recorrido hasta el poblado de San Mateo Ixtatán en Guatemala, para darle cierta veneración al santo patrón y al mismo tiempo continuar estableciendo relaciones sociales con el grupo indígena chuj.

Mario Humberto Ruz (1990:47) sugiere que

la explicación más plausible es que el grupo haya permanecido, en los inicios de la Colonia, en las zonas selváticas o montañosas cercanas. Transcurrido el tiempo, el grupo se viera finalmente obligado, por el avance conquistador, el celo misionero o el empuje de otros grupos cercanos, a descender paulatinamente al somontano; fincas reputadas como de mayor antigüedad.

De esta manera, y tras acercarnos a los tojolabales, tenemos que a lo largo de las últimas décadas en México, en Chiapas y particularmente en la Zona Tojolabal,⁵ la interacción de procesos económicos, sociales y culturales se ha dinamizado de manera significativa para propiciar diversas transformaciones que, si bien han implicado el acceso a “mejores” oportunidades y servicios para la mayoría de la población, también han evidenciado importantes problemas y consecuencias no deseables, sobre todo en áreas rurales, especialmente en territorios en que gran cantidad de pueblos originarios interactúan y dialogan.

5. La Zona Tojolabal se encuentra ubicada principalmente en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. Aunque hay presencia de población tojolabal en los municipios aledaños, como Comitán de Domínguez, La Trinitaria, La Independencia y Altamirano, Las Margaritas, es el municipio con mayor presencia tojolabal.

Históricamente, después de la conquista española y tras el proceso de sometimiento a que fueron objeto, primero por los frailes y después por los patrones de las haciendas fundadas a partir del siglo XVIII, los tojolabales se convirtieron en peones acasillados y mozos de ellas; hoy en día se encuentran como hombres y mujeres “libres”, aunque la forma de sometimiento sea otra.

Durante la época finquera, mozo acasillado y *baldiano* eran términos que se usaban indistintamente para designar la situación de opresión en que se encontraba gran parte del pueblo tojolabal, como señalan Cuadriello y Megchún (2004:50-51):⁶

ser tojolabal llegó a significar, inequívocamente, aquella población de mozos y acasillados de las fincas de la región de Las Margaritas, Comitán y Altamirano —junto a población tzeltal—, y en menor medida de La Trinitaria y La Independencia.

El periodo finquero entre las familias tojolabales, y muy en particular entre los varones ancianos, se recuerda como una de las épocas de mayor sufrimiento, de un trabajo desmedido y de violencia constante, de la que fueron parte, niños y niñas, jóvenes, adultos, ancianos y ancianas. Parecería que la memoria histórica de que parten se encuentra circunscrita a las fincas, pues recuerdan muy poco acerca de un pasado prehispánico que los ligue concretamente a un espacio o a un tiempo. Lo que pudo mantenerse aún con los embates de la vida de acasillamiento fueron algunas prácticas médicas, como el trabajo de todas aquellas personas que eran considerados “sanadores”, entre ellos hierbero o curandero (*ajnanum*), pulsador (*pitachik*), parteras (*mexepal*), hueseros (*ts'ak b'akinum*) y brujos (*pukuj*). Otro aspecto que se mantuvo fue la tradición oral, a través de los diferentes mitos sobre el origen del maíz, que actualmente son recordados por los ancianos y algunos adultos.

Con la liberación del yugo finquero y tras la llegada de la Reforma Agraria durante los años 30 y 40 del pasado siglo, particularmente durante la época de Lázaro Cárdenas, la población tojolabal dejó de estar bajo el dominio de los

6. Estos autores mencionan que, en el universo de estas fincas, la distinción entre “acasillados” (trabajadores sujetos por sus deudas) y “baldíos” (hombres libres que arrendaban tierras), si bien operante, no resultó tan marcada como en otras regiones de la entidad, gracias a que localmente estas categorías designaban a los mismos sujetos: se trataba de una población dependiente de las tierras del patrón, que a cambio de su acceso a ellas debía entregar un monto de trabajo gratuito, el baldío, y que en el tiempo restante recibía un pago mínimo por las tareas realizadas, un pago que lucía muy poco tanto para peones como para finqueros, pues, como se sabe, mientras los primeros veían crecer inexorablemente el rubro de los pasivos, los segundos sabían que esas deudas resultaban francamente impagables.

patrones y se inició una etapa nueva con la conformación de asentamientos poblacionales establecidos como ejidos.

Para ubicar los asentamientos tojol ab'ales, es necesario tomar en cuenta que el municipio de Las Margaritas se localiza en los límites del Altiplano Central y de las Montañas del Norte, donde predomina el relieve montañoso; sus coordenadas geográficas son 16° 19' N y 91° 59' W, y su altitud es de 1,520 msnm. Este municipio es el que alberga la mayor cantidad de comunidades tojol ab'ales, y en consecuencia su población es mayoritariamente indígena.

Para algunos autores, el territorio tojolabal se divide en tres zonas ecológicas en las que se asienta una gran cantidad de comunidades. Está la zona de tierra fría, la que es conocida también como Cañada Tojol ab'al,⁷ una segunda zona es la de los valles⁸ y, finalmente, la tercera zona es la región de las cañadas de la selva lacandona. El único ejido tojolabal fuera de esta demarcación de que tengo noticia se encuentra en tierra caliente, y es denominado Nueva Venecia; sus pobladores son antiguos originarios del ejido de Veracruz. Esta colonia tojolabal pertenece al municipio de La Trinitaria.

Cada una de estas zonas tiene sus características propias que la hacen peculiar y permiten hacer diferenciaciones entre una y otra. De esta manera, la zona de tierra fría ha sido una de las regiones que más celosamente han preservado ciertos rasgos importantes que identifican al pueblo tojol ab'al, y que pueden verse en la vestimenta típica, en el idioma, en prácticas rituales como las rome-rías, o la memoria de la época del *baldío*, que se tiene tan fresca y viva como periodo de sacrificio y dominación. En ello se diferencia de los valles y de la zona selva. Esta última es una de las regiones que tuvieron un fuerte impacto por la migración del grupo durante los años 50, aunque los movimientos migratorios se iniciaron en los 20 hacia el sector de la montaña, como indica Martínez Lavín (1974:4):

-
7. Para Rivera y Tinoco (2003:8), la Cañada Tojolabal se encuentra ubicada en la zona alta de los municipios de Las Margaritas y Altamirano, del estado de Chiapas, y es llamada así porque es en este territorio donde se asienta un número considerable de población tojolabal. Para el municipio de Las Margaritas esta microrregión está integrada por veintiuna localidades, y se ubica a lo largo de la ruta carretera que comunica a los municipios de Comitán y Altamirano.
 8. De acuerdo con Cuadriello y Megchú (2004), la zona de los valles abarca desde el centro hacia el extremo sureste del municipio de Las Margaritas, mientras que la zona de las cañadas de la selva lacandona se delimita hacia el sur, en su porción más baja, por el río Santo Domingo.

recién desencadenada la Revolución, diversos grupos tojolab'ales se dirigieron aquí [sector de la montaña] para buscar sus "nacionales": sus ejidos. La colonización fue temprana desde los 20; sin embargo, ya para los cuarenta comenzaba a saturarse y también a enviar pobladores a la selva.

Reflexionando la oralidad Tojol ab'al como saber bio-cultural frente a los procesos colonizadores contemporáneos

La existencia de la diversidad cultural y de sistemas locales de saberes y conocimientos conforma entramados culturales holísticos, en que la base fundamental sobre la cual se erigen es la colectividad y la socialización de los conocimientos. Dicha socialización está marcada por el uso del lenguaje en sus diversas formas, aunque el oral se convierte en el "vehículo" sustancial que abre las posibilidades del diálogo y del aprendizaje.

Sin embargo, existen procesos que han conducido a una gradual consolidación de lo que se hace llamar una cultura global, considerada "como el surgimiento de una cultura única que abarca absolutamente a todos en el planeta y reemplaza la diversidad de sistemas culturales que ha florecido hasta el momento" (Tomlinson, 2001:12), y que además de presentarse como colonizadora se convierte en hegemónica y discriminadora. Se trata pues de la "gran narrativa universal, la cual impone una nueva organización de los saberes, lenguaje, memoria e imaginario. De este modo se implanta la geopolítica de conocimiento moderna establecida a partir del siglo XVI en occidente" (Antunes, 2003:2), y en la que la posibilidad del uso de la oralidad de los pueblos se ve limitada.

Tras las diversas cargas de menosprecio, producto de la colonia, la tradición oral continúa siendo golpeada por agentes externos a la cultura de los pueblos originarios, que promueven un desplazamiento de la memoria colectiva de las generaciones jóvenes, la trasmisión de la oralidad como saber bio-cultural.

Abordar la oralidad como un saber bio-cultural se plantea porque la palabra de los antiguos no se circunscribe únicamente al relato, sino que en él está implícitos la naturaleza, los animales y los demás seres que existen, elementos que forman parte de la vida, de la cotidianidad y, por ende, de la cosmovisión de los pueblos.

La existencia de la oralidad no se limita únicamente a explicar los fenómenos, sino que trasciende, va más allá de la simple explicación, busca la compren-

sión. Y comprender un fenómeno de la oralidad es sentirlo, percibirlo desde dentro de nosotros y entender la esencia del relato, la vida de la palabra, como expresa Guillermo Michel (2001:65):

para comprender un fenómeno cualquiera (...) tenemos que percibirlo intuitivamente desde dentro, entrar en él, ser como poseídos por él, atraídos por él, seducidos por él, de tal manera que lleguemos incluso a comprender no únicamente a los actores sociales que lo viven, sino además la experiencia vivida por nosotros mismos, en cuanto participantes de fenómenos semejantes.

Se convierte, pues, en un estado de reflexión personal donde nuestras experiencias vividas nos permiten tener una mayor asimilación del sentido y significado que tiene lo oral.

La tradición oral de los pueblos originarios se ha mantenido ligada a mitos, cuentos, relatos y creencias, que dan sustento a la cosmovisión de los actuales pueblos. Es decir, los conocimientos y saberes que hoy día las poblaciones conocen, han sido producto del cultivo del relato, de dar la palabra a las generaciones más jóvenes.

Por ello, la oralidad como saber bio-cultural, como saber que está vivo en la memoria de los ancianos y las ancianas, principalmente, está entrando en un proceso complejo: por una parte hay actores que tratan de promover la revitalización y el reconocimiento de estos saberes, mientras que, por otra, las generaciones jóvenes cada vez están acrecentando el desconocimiento de dicho saber, producto de la promoción de una oralidad hegemónica cuyas pretensiones, en la mayoría de los casos, ha sido privilegiar un tipo de oralidad, en el que la indígena no es la privilegiada, sino más bien la relegada.

Por lo tanto, cuando hablamos de estos procesos de privilegiar unos saberes frente a los de los pueblos originarios, surgen cuestionamientos necesarios, como ¿qué elementos culturales se reconocen y cuáles no?, ¿realmente la oralidad es reconocida como una parte sustancial en la conformación de la identidad de los pueblos originarios?, ¿o más bien se trata de ver estos relatos como meras historias fantásticas de “aborígenes” que entretienen al *kaxlan*?⁹ interrogantes que posibilitan reflexiones en torno a los procesos sociales que hoy en día se presentan entre nuestros pueblos originarios.

Para los tojolabales, la oralidad es fuente de conocimiento, de sabiduría, de trasmisión; no se puede aprender sino se da la palabra, pero esa palabra, es decir,

9. El término *kaxlan* es utilizado entre los tojolabales para designar a las personas que no son indígenas y que viven en las ciudades, por ejemplo, Comitán, Las Margaritas, La Trinitaria, etcétera.

la oralidad, no es individualizada, es una vivencia colectiva, es una cuestión de intersubjetividad nosótrica, como señala Lenkersdorf “el mismo NOSOTROS representa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes o miembros. Cada uno habla en nombre del NOSOTROS sin perder su individualidad” (2005:29).

La oralidad se nutre del diálogo, de la construcción activa de los sujetos; por ejemplo, a través de este saber se fortalece la medicina originaria, se da la posibilidad de conocer no solo las plantas *que curan* (medicinales), sino también durante los periodos de recolección de ellas, la palabra está allí, es decir, para enseñar a distinguir entre lo que es comestible y aquello que no lo es, entre la planta que cura y aquella que no; es decir, el diálogo hablado es el principal motor en el intercambio y la construcción de saberes y conocimientos colectivos.

En la cotidianidad de los sujetos, lo oral adquiere relevancia en el sistema de creencias, está presente en los rituales, en la conexión con las deidades y en cada uno de los diversos elementos que configuran el *corpus* de la cultura tojolab´al.

Entre los tojolabales, los antiguos, los más viejones, los primeros, eran quienes contaban relatos sobre el origen, cómo se formó el mundo, cómo se descubrió el alimento más importante, el maíz, cómo se vivía y cómo se vive actualmente, el porqué los animales y las plantas tienen la forma que hoy las conocemos. Para ellos, cada cosa tenía una explicación y una razón de ser, por algo estaban y existían, en el *k´ujol* (corazón) guardaban esta sabiduría, por lo tanto, cuando se contaba, la palabra salía con fuerza, con *alts´il*, con esencia.

Los ancianos conocían la importancia de las cuevas, de los cerros, de los ojos de agua, el respeto a la Madre Tierra, al Padre Sol, conocían dónde estaban ocultos los corazones de las cosas, de las semillas. Florecían los hierberos (*ajnanum*), pulsadores (*pitachik*), adivinos, hueseros (*ts´akb´akinum*), parteras (*mexepal*) y brujos (*kuxwuanum*), reconocidos como sujetos que sabían cómo cuidar de la comunidad. Ahora muchas de estos conocimientos se han olvidado, se ha ido formando una brecha que, día a día y luna tras luna, está acrecentándose.

Como señala Gómez (1999:20):

los viejos, aquellos que todavía valoran la palabra y el saber de los antiguos, están muriendo, perdiéndose así lo que aprendieron. Otros van cambiando el sentir de sus corazones; día con día están creyendo que lo que les fue enseñado por los que ya murieron no es correcto.

La cita de Gómez pone de manifiesto la necesidad apremiante de recuperar el conocimiento contenido en la palabra de los *antiguos*, para evitar que las genera-

ciones próximas dejen de conocer el acervo cultural que tienen y que alguna vez tuvieron los pueblos originarios, como lo es el Tojol ab'al.

En las últimas décadas, la tradición oral, como saber cultural de los tojolabales, está entrando en un proceso de escisión producto de diversos factores que han contribuido a que este pueblo originario esté viviendo cambios y transformaciones en lapsos muy cortos.

Por tanto, la oralidad tojolabal hoy en día se mantiene guardada en aquellos *b'ankilales*,¹⁰ hombres y mujeres, configurados con diversos conocimientos y saberes; las generaciones jóvenes están prestando poco interés tanto a los ancianos como a los conocimientos y saberes. Esto es un producto de la instauración y la promoción de una cosmovisión un tanto contraria a la que se vive comunicativamente entre los pueblos originarios. De esta manera, para la visión hegemónica, el mito como memoria oral en la cultura de los pueblos es visto como un simple relato maravilloso o fantástico y con una tendencia a ser falso.

Sin embargo, el mito es vida y esperanza para los pueblos, es esencia en la que se configura parte de la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos. No se puede comprender el *k'uanel*, la romería, sin la presencia del mito del maíz, no se puede entender la cotidianidad tojolabal, si no se tiene el maíz expresado a través del relato; es decir, mito y cosmovisión se funden y se expresan a través de la oralidad.

Por ello necesitamos reconstruir la palabra de los antiguos, su saber, que cada día vamos olvidando. Verter en letra para que no se pierda, para que permanezca, para que los jóvenes y las jóvenes conozcan la voz de los antiguos, la escuchen y para que puedan conocerla los que aún no nacieron. Esta reflexión es solo una pequeña parte del saber tojolabal y de los pueblos originarios, porque inmensa es la sabiduría de quienes nos han precedido, que nos han dejado esperanza que nos falta conocer.

Para finalizar, Petrich plantea que:

el conocimiento puede conservarse y transmitirse a través de la oralidad. La escritura es solo otro medio de expresión posible, pero esto se olvida cada vez con mayor frecuencia y, por lo general, se considera que la escritura en sí misma contiene el conocimiento y que únicamente sabe el que puede escribir (2006:11).

10. Entre los tojolabales, los *B'ankilales* son los individuos, varones principalmente, que se encuentran entre la edad adulta y la senectud.

Por lo tanto, con la perspectiva de privilegiar lo escrito se tiene la idea errónea de que esta forma es la que contiene mayor intelecto y estética. Sin embargo, la oralidad se convierte en un medio sumamente dinámico que las generaciones jóvenes deben aprehender en la conformación de perspectivas que orienten la construcción de una vida colectiva holística e intersubjetiva.

Bibliografía

- Antunes Prado, Adonia (2003), *América Latina: Educación y colonialidad*, texto modificado, originalmente presentado en el Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana, San Luis Potosí, México.
- Gómez H., Antonio; Palazón, María Rosa y Mario Humberto Ruz (ed.) (1999), *Palabras de nuestro corazón: Mitos, fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) – Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH).
- Lenkersdorf, Carlos (2005), *Filosofar en clave tojolabal*, 1ª reimpresión, México, Porrúa.
- Limón Aguirre, Fernando (2007), *Conocimiento cultural chuj. Memoria y esperanza en un pueblo maya de la frontera de México con Guatemala*, tesis de doctorado, Puebla, BUAP.
- Mendoza Castro, Clemente (2004), *Tradición oral, aporte de saberes a la educación y cultura en el departamento del Atlántico*, Grupo Educación, Pedagogía y Cultura en el Caribe Colombiano, Instituto de Investigaciones, Universidad Simón Bolívar.
- Michel, Guillermo (2001), *Entre-lazos, hermenéutica existencial y liberación*, Porrúa/UAM-Xochimilco.
- Navarrete, Carlos (1980), Las rutas de comunicación prehispánica en los Altos Cuchumatanes, un proyecto arqueológico y etnohistórico, en Ruz, Mario Humberto (1990), *Los legítimos hombres, aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ruz, Mario Humberto (1990), *Los legítimos hombres, aproximación antropológica al grupo tojolabal*, volumen I, II y III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-48.
- Tomlinson, John (2001), *La cultura global: sueños, pesadillas y escepticismo*, Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales, Oxford University Press.

Belleza indígena

MANUEL BOLOM

La belleza permite adueñarse de los ojos al penetrar al fondo de la existencia, se apega al mundo natural donde los diversos seres construyen una armonía con la sociedad y la cultura al interior de los pueblos originarios.

La belleza está en función de la abundancia y correlacionada con la vida, con los olores, los sabores, la música, el saber hablar bien, con los rezos, los valores comunitarios que es la fertilidad, semilla y todo lo que articula en la vida.

Belleza: Delirio que me persigue, un sueño de altas columnas, del fondo de mí mismo se eleva y vuela por el viento en espirales; a veces la sorprende entre las nubes que van hacia el canto por las tardes doradas, hacia el canto del fondo de mí mismo y se levantan. A veces a la belleza la encuentro un poco arrodillado, apreciando la vida como astros de la noche, mientras los viles mortales nos despedazamos; ella, sin hacer nada, a pequeñas sombras, escala con el aire para ver la luz, y refleja desde el fondo del alma, llega a la meta para abrir los muros y encontrar una luminiscencia.

He abierto las ventanas de la alegría y un ejército de palabras se pone a desfilar delante de mí, tejen sonrisas en los rostros de los niños. No tiene espacio la tristeza, se ha quedado en mi mirada la vida como un pájaro que rompe silencios. Es un pretexto más para empezar la voz callada, que arrastra la caricia en la piel con la palabra, que se adueña de los ojos y penetra de algún vuelo de ocaso, se abren los sentidos de los ríos y se levantan en silencio para abrir la puerta al día. Como un tronco caído que se transforma en iguana en otros tiempos al caer las hojas crujen en su andar del ser.

La belleza no existe por sí misma, sino que es a través de los ojos del ser humano que empieza a darle forma; para los tsotsiles, la belleza se moldea con los parámetros hombre naturaleza. Por ello la vida parece una sonrisa larga o una brisa de loca mañana, en donde cada pueblo tiene una mirada distinta; lo que los científicos llaman percepción para los pueblos es simplemente *t'ujum* (belleza).

Hay seres humanos en el mundo que solo observan (los hechos, las prácticas, los rituales), sin saber cuál es el valor emocional y la carga cultural, social y ética que tienen los pueblos; algunos solo ven a los pueblos como un objeto que debería estar en un museo, si concediéramos una mirada desde lo más profundo en nosotros, una mirada desde el corazón, sin el juicio económico, ético o de valor que se hace.

Hay otras personas que, por haber leído ciertos textos, piensan conocer la cultura o la historia de un pueblo. Pero no todo está en los libros, en los museos, hay algo que desconocemos, algo delicioso, sólido, que permite ennoblecer el corazón; me refiero a lo bello o la belleza particular de cada lugar, de cada cultura, de cada familia y de cada tejido del ropaje que portan. A veces se descuida la belleza particular, la belleza imprevisible, y con esto me refiero a los rasgos de las costumbres, quiero decirle a la humanidad entera estas palabras: Vean el pasado para extraer la belleza del futuro, la riqueza que obtenemos de la representación del presente se debe no solamente a la belleza de que puede estar revestido, sino también a su cualidad esencial del presente.

La noción de belleza en los pueblos originarios

T'ujum es ver en el balcón de la noche florecer un almendro. Para los pueblos originarios, la belleza está en función de la abundancia y correlacionada con la vida, con los olores, los sabores, la música, el saber hablar bien, con los rezos, los valores comunitarios, que es la fertilidad, semilla y todo lo que articula. Una mujer apreciada es aquella que, sin necesidad de ser obesa, demuestra fortaleza tanto para la reproducción (la belleza está en lo fértil), como para la supervivencia. En cambio, la mujer delgada no es bella para ellos; lo es aquella gordita, rellenita, pero no obesa.

Lo bello (*t'ujum*) está en función de cierta prosperidad; las mujeres en las comunidades originarias recorren largos andares para ir a trabajar, y son capaces de cargar sus pertenencias y a los niños, porque la mujer es la que cuida la vida, la que cuida la semilla y educa. Por otra parte, está la simbiosis entre naturaleza

y mujer: la mujer originaria apreciada, tanto como a una mujer fuerte, que luzca adornos en sintonía con la naturaleza, con la fauna y flora, es decir, artesanías con semillas, ropas bien tejidas y bordadas (forma en que luce la indumentaria), es una muestra de una mujer trabajadora y con principios. En la actualidad, este hábito solo sobrevive en algunos pueblos, pues con el proceso de aculturación y transculturación tiende a perderse y portar otro tipo de ropa, esto es por los medios de comunicación.

Otro elemento de singular importancia es el cabello. En las comunidades originarias el pelo largo en las mujeres es sinónimo de abundancia y belleza. Cuanto más largo se tiene mayor presencia da, y la mujer puede hacer trenzas con adornos largos y colores muy llamativos (principalmente las más jóvenes), *alak' sba li tsebe*, la niña es bella, lo equiparan como un pollo cuando tiene las plumas brillantes, eso es bello; además, la belleza está en ambos géneros, *t'ujumal vinik, tseb, kerem, ants, lolol*.

Así, la belleza trata de que el ser humano juzgue de manera subjetiva otras expresiones de la naturaleza, sonidos que penetran en su ser, que obliga a ver con otros ojos, a oír con otros oídos, es un barro transformado, un lienzo que guarda la memoria histórica de un pueblo, colores que invitan a deleitar las pupilas, una brisa suave bajo la claridad de la luna y destellos de las estrellas de la noche, eso es la belleza.

Hay palabras en tsotsil cuyo significado solo se conoce parcialmente, porque hay que descubrirlas a través de nuestra propia vida y acciones. *T'ujum* es una de estas palabras. Podemos tener un cierto concepto de lo que significa, pero ese concepto, aunque no sea vago ni deficiente, posiblemente sea parcial en su verdad. Podríamos no conocer su verdadera cualidad y su significado, *st'ujumal* (su hermosura), *nichimal k'op*; la palabra y el lenguaje constituyen el vehículo de la creatividad, del encuentro profundo con su entorno y un acto de comunión, un hombre, una mujer que habla con respeto y reverencia y solo con palabras auténticas se dice *xlamet yutsil sk'op, t'ujum chk'opoj* (habla bien, con belleza, con sabiduría). El mediador, el rezador, el pedidor, tiene que utilizar palabras adecuadas (como se aprecia en la fotografía 1 y 2 del anexo), ni caliente ni frío (*mu sikuk, mu k'ok'uk*), el que conoce y sabe (*p'ij*), que son las creadoras de verdadera vida, la palabra es sagrada, son las mismas que hacen posible un proceso de creatividad: generosidad, disponibilidad, apertura y sencillez de espíritu, estar a la escucha. La palabra auténtica encierra vida verdadera como un pequeño grano de maíz. Es por ello que analizar la belleza desde la comunidad originaria es meterse en

el jardín de los senderos más profundos, aunque el parámetro de *st'ujumal* es el cuerpo humano, *t'ujumal tseb* (niña, hermosa, bonita), *t'ujumal ch'ul me' ixim* (belleza de la madre de maíz), *nichim sba* (está florido), *jun yutsil sba* (hermosura), *k'upil sba* (esta bella), del tseltal al tsotsil retomo el término *t'ujbil* por lo que me parece pertinente; además, por la cercanía de la lengua y su riqueza, viene a ennoblecer la vida, así que *t'ujbil* puede entenderse como que esta seleccionada. Pedro Pitarch (2000) comenta que *t'ujum* se emplea únicamente para los seres humanos, sin embargo vemos que no es así.

Dentro del campo del arte, en específico de la música, se nombra *toj lek xchajet*, y esto se asemeja a un río, un sonido de agua, de llovizna o un canto de lluvia. Es lo que provoca la música, la sensibilidad humana, y nos remite a una cultura elevada.

Es un reflejo de que la belleza desde lo originario es arte, pero ante todo es creación divina, central y libre que es el ser humano. Así, como los objetos son reflejo de la manifestación genial es, pues, siempre el humano en cuanto símbolo y mediador. Esto es, ver a las hormigas, envolverse en el aire que respiramos, anclarse en las piernas de un niño y cobijarlas con hojas de sonrisa. Es ahí donde la belleza se concibe como una función viva del ser humano como central y es la propia esencia espiritual de esa belleza y no excluye la proyección del individuo en la materia, es un ideal materializado. La belleza originaria es de una sencillez totalmente primordial, su lenguaje es concentrado, directo, atrevido como el mismo sujeto. Su belleza es cualitativa y espontánea; posee un simbolismo preciso al mismo tiempo que un frescor sorprendente.

En las comunidades originarias la belleza se basa en la observación mediante las especies animales, *alak' sba*, *alak' yuniba* (entre la ternura y la hermosura) y de los fenómenos fundamentales de la naturaleza, y comprende todo lo que lo rodea y todas las cosas que contiene el universo. Hombres, mujeres, niños, todo objeto nombrado es importante, por la sencilla razón de que conocen la correspondencia entre lo imaginario y el mundo real. Ningún objeto es lo que parece ser solamente según las apariencias; los originarios no ven en la cosa aparente más que un débil reflejo de una realidad principal, ellos saben bien que no hay nada en el Universo que no tenga su correspondencia analógica en el alma humana, *jun st'ujumal yo'nton li tsebe* (la niña tiene un buen corazón o una belleza de corazón, esto está apegado con principios, normas y pautas culturales). En las comunidades, a pesar de la gran riqueza lingüística, duele la ausencia de un análisis profundo de los conceptos; aclaro que la belleza no está limitada por estereotipos, sino va más allá, a una expresión profunda. Apegado con la

expresión, con el orden social, si no, se hace presente la negación, *jun sbolil, mu t'ujumuk*, ya que la belleza esta acompañada con la palabra, con expresiones, la fuerza imaginativa que fecunda la vida y el valor estético del idioma o la lengua (el ritmo y el arsenal léxico), el cuerpo y gesto esta bajo sus pies, también *t'ujbil* se puede entender como una cosa u objeto seleccionado, así como los alimentos o las cualidades de la naturaleza se podrían nombrar: *smuil, xjik'et smuil*, su olor, su fragancia, su belleza, es la caja del cuerpo que deposita todos los secretos, principios de un pueblo.

Uno de ellos es la literatura, arte bello que emplea como instrumento la palabra, expresión o realización de la belleza por medio de la palabra, en este escrito. Los tsotsiles han luchado a través de los siglos por conservar oralmente, y también por escrito (escritura ideográfica), sus tradiciones, costumbres, ritos, cosmología y todo su mundo y su espiritualidad, y han logrado reunir una extensa colección de cantos y composiciones en las que ha vertido toda la belleza que la naturaleza les han enseñado.

Hombres y mujeres han hablado y han escrito en sus indumentarias. Y además han tratado de hacerlo bellamente. Han hecho literatura, han hecho un arte hermoso del uso de la palabra. Y la utilizan aún ampliamente en sus ceremonias, rituales, acuerdos, reuniones, asambleas, de manera cotidiana (como refleja en la fotografía 3 del anexo); son verdaderas declamaciones en las que se manifiesta su habilidad, su gusto artístico, en la lengua vernácula que recoge en sonoridades sus pensamientos expresados con frecuencia en forma metafórica.

Oh sagrado señor/ quiero que venga con flores en mi corazón / con todo su corazón / quiero que le hable a mi corazón/ señor mío/ ya vi un poco este día/ ya vi un poco el atardecer/ día de fiesta / día de alegría/ día de reunirnos con todo tus hijos/ postrados ante tus sagrados pies/ con humildad/ con reverencia/ para que nos juntemos/ para que nos encontremos/ el caminar/ en el andar/ de esta florida fiesta/ de esta florida petición/ concédeme la gracia de estar ante su sagrado resplandor/ con mi humilde palabra/ con mi humilde ofrenda/ recibe lo que traemos ... / no dejes morir de sed tus hijos/ no nos dejes secar como un planta... (Miguel Pérez, Huixtán, Chiapas, mayo de 2010).

Con estos discursos ceremoniales creo, por tanto, que con todo rigor podemos hablar de literatura tzotzil, tseltal, y debemos sentirnos orgullosos al poder recoger, atesorar y conocer estas manifestaciones que se remontan a la historia de nuestra tierra.

Estas son manifestaciones del espíritu, y por lo tanto se deben analizar con la sensibilidad y la actitud estética, que quiere decir evaluar por la conexión que existe con los tonos, acento, tensión de un discurso, apegado con el acto de sentir.

Los tsotsiles están movidos por sus sueños, por sus pensamientos imaginativos, han desarrollado extensos discursos en que las imágenes se suceden unas a otras, a veces con ritmo vertiginoso, a veces gradualmente, y han creado de esta manera formas de gran belleza en las que la reintegración es una de las cualidades más originales, *jun st'ujumal, jun yutsil*.

El instrumento mas importante es su lengua y con ella han creado y recreado una obra artística en la que se une lo bello y lo útil. La creación y producción artística no fue la belleza pura y simple, los tsotsiles no han creado sus discursos ceremoniales y relatos solo por el afán de crear la belleza, sino idearon toda una complicadísima trama de variada y rica forma con el único y exclusivo objeto de disponer de un soporte para sus retoños, de mantener viva para las futuras generaciones su tradición, que a partir del lenguaje trasmite de forma armónica y cadenciosa, rítmica, la sensibilidad interna de ser humano. Por ello considero que en la lengua tsotsil existe una riqueza aún no explorada, una riqueza que vislumbra la vida.

En este caso, no solo fue la utilidad, sino también la expresión estética, lo que a los tsotsiles los ha movido para crear discursos maravillosos. De la misma forma en que en sus tejidos de complicadas grecas y dibujos alegóricos, en sus talles históricos, que tiene que ver con consagrado cielo (el *ch'ul chan*, el sol, la luna, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros y los animales que en ellas habitan, la mujer de un alférez lleva a la fiesta un huipil diferente al que porta cotidianamente, no es lo misma ropa la que utiliza una mujer casada que la de una soltera; ahí radica el rasgo más atractivo de una mujer, la mujer que hila es la que hila el tiempo y teje las existencia humanas), en su música y su danza, o en la propia construcción de trampas para los animales, que implica el conocimiento amplio de la física, el peso, la medida, la distancia adecuada, así como la elaboración de sus enseres caseros (ollas, platos, algunos son de uso ceremonial, ollas para la preparación del atole agrio que se utiliza como un ritual para la siembra del maíz), esto es una muestra de que refleja algo más que lo útil: lo artístico; así, en los aspectos literarios de su vida puede notarse ese placer estético, ese recrearse en la belleza por la belleza misma.

Aunque en la exactitud hay belleza, esto no quiere decir que lo bello haya de ser rigurosamente exacto. Muchas veces la belleza está en la irregularidad (quizás para los ojos ajenos no sean bellos); es decir, en la inexactitud, en la

impresión, en que es más lo que se intuye que lo que se ve, más lo que se imagina o se piensa que lo que podría medirse o palpase. Por eso el arte es vibración del espíritu, que se trama con nuestro sentido y todos cumplen una función (se muestra en la fotografía 4 del anexo). Por eso no todos los espíritus sintonizan de la misma forma el arte, por eso no todos los seres humanos tienen una misma interpretación del arte. Los tsotsiles utilizan una olla vieja para sacar el mal aire y rezan para que la tierra los absorba de nuevo. Esto sucede también en los discursos ceremoniales; no hace falta señalar nada, ya que la belleza sigue la línea existencial de las comunidades, que con su aparente sencillez incorporan la belleza de cada objeto que producen a la sustancia del entorno. La mujer tsotsil tiene la sensibilidad de tejer y bordar su vestimenta, florecer su enagua, refleja en la vivienda, en las pertenencias y la caligrafía que dan a los objetos. Por estas razones recomiendo, para poder llegar al mensaje, para poder adentrarnos, incluso abismarnos en el pensamiento y sus bellas formas de expresión, adoptar una actitud de comprensión e interés y entender los sentimientos de otra persona, de otra cultura, hacia esas manifestaciones.

Es una de las formas de lograr captar las palabras de la madre naturaleza en relación con el ser humano, como una caricia del amanecer o una mirada del pensamiento expresado bajo formas literarias. Medio de la cual podemos llegar a traducir su sentir y su filosofía y entender el mensaje, interpretarlo y descifrarlo debidamente.

La oralidad guarda secretos que podrían abrirnos la visión. Dice Menéndez Pidal que “entre las varias formas de arte existente, hay una forma de arte tradicional, en la que el gusto literario es profundamente colectivo. El autor de cada obra es anónimo por esencia, porque él, individuo, se sumerge en la colectividad. Por esta forma de arte tradicional y anónimo, comienzan históricamente las literaturas”.¹

Prueba estas palabras del célebre escritor español el hecho tantas veces observado de que las manifestaciones literarias transmitidas oralmente, los rezos, discursos ceremoniales, etc., no son más que las fases originarias de la evolución de todo un conocimiento. Por eso, al hablar de oralidad entre los tsotsiles, consideramos que es una etapa más en su evolución, que como toda manifestación del pensamiento humano, aún esta en marcha, sometida a múltiples influencias y preparada siempre para aceptar nuevos cambios a lo largo de la vida.

1. Menéndez Pidal, R., “Los godos y la epopeya española”, p. 61.

De la misma forma que en sus costumbres los tsotsiles han evolucionado, las mujeres tsotsiles se han transformado menos que los hombres, debido a la fuerza de las tradiciones y creencias, como anclas que atan al pasado. Las manifestaciones artísticas entre las que pueden influirse en las manifestaciones artísticas son las expresiones de los sentimientos.

Por otra parte, igual que en la tecnología es dable apreciar las influencias extrañas, principalmente la aculturación y los préstamos culturales, igualmente en la indumentaria esto es perceptible, inclusive las influencias en el lenguaje castellano, también en las ideas del cristianismo, la organizaciones políticas, entre otros.

Los tsotsiles aún están en esa etapa evolutiva de todos los conocimientos que se manifiesta por la transmisión oral junto con otra etapa de trasmisión en la que los símbolos se combinan con el préstamo cultural “moderno”.

Aclaro que también la memoria fue un elemento propulsor de toda cultura, la que puso desde el principio en marcha esta evolución y trasmisión del conocimiento. Toda sabiduría se ha nutrido de la memoria histórica. El termino “literatura oral” se debe a Paul Sebillot, quien lo hizo popular. Cortazar propone para la misma el término de “folklore literario”,² así como para cualquier manifestación literaria, en verso o en prosa, que como rasgo fundamental haya tenido la oralidad, o sea la palabra hablada y transmitida en todo la historia.

También ocurre que los que saben ciertas composiciones muy particulares (curanderos, rezanderos, tejedoras, narradores) mueren sin haberlas enseñado de memoria, algunos que las oyeron varias veces las recuerdan quizá en su contenido general, y comienzan a contarlas con otras o parecidas palabras, en una versión nueva, recogiendo el tema fundamental pero variando los detalles según su propia imaginación del momento.

“Un pueblo no compone un poema, sino que es obra individual” dice Hegel. Esto es cierto en cuanto miramos la historia inicial, al primero que la inventó, que alguno tuvo que ser, cuya imaginación toma de aquí y de allá datos para enhebrar la primera narración (como *La Ilíada* de Homero), que quizá estaba en el ambiente de la época, pero, como hemos visto conforme pasa el tiempo han dejado huella en la narración y algunos llegan hasta nosotros, y bien podemos decir que es la obra de muchos, de la comunidad o del pueblo mismo.

2. A. R. Cortazar (1964), p. 7, y “Folklore literatura y literatura folklórica”, pp. 17-395.

Claro que Hegel no terminó ahí su frase, sino añadió: “pero la causa original es el genio de un siglo, de una nación”.³

El día que se quiera reconstruir la historia del pueblo tsotsil, se tendrán que estudiar y analizar estas fuentes que constituyen sus cantos, rituales, mágico-religioso (como se aprecia en la fotografía 5 del anexo).

Actualmente los pueblos están cambiando apresuradamente, anteriormente vivían sin prisa, sin aceleraciones, en un ambiente donde la máquina no rompe la armonía del conjunto.

Dichos grupos han obedecido a sus propias leyes, normas y principios arraigados por generaciones de un pasado. Oralmente se han ido transmitiendo historias, leyendas etc. Y cada nueva generación que surge va agregando de acuerdo con su percepción; es decir, que el follaje de las hojas va cambiando en cada etapa de la vida y vuelve a brotar con diversas tonalidades en cada momento histórico, el tronco siempre se reconoce a través de ese follaje.

Así es como evolucionan los conocimientos y las prácticas de las comunidades indígenas transmitidos oralmente. Todo cambia. Todo evoluciona, lo mismo que la personalidad humana, sus manifestaciones culturales, sus conocimientos, la ciencia y sus prácticas.

Hoy estamos en un momento crucial en todos los sentidos en que es necesario salvar el naufragio de los elementos más importantes de la cultura, la madre tierra, los simbolismos, el conjunto de conocimientos indígena, sus pensamientos, sus prácticas, sus rituales ante la naturaleza, las ofrendas. El tesoro cultural encerrado en las viejas tradiciones oralmente permanece cerrado en la mente de un pequeño grupo de ancianos, ya las nuevas generaciones no quieren recoger el fruto que han dejado los abuelos y las abuelas, como ha sucedido con otros grupos, como los mames y mochos de la sierra de Chiapas, que han cambiado su cultura por otra, tal vez no tienen la culpa, pero han permitido que se llevara el viento el conjunto de conocimientos ancestrales.

Algunas viejas tradiciones se han ido perdiendo y otras se han ido transformando o recreando. Actualmente han recibidos influencias de otras culturas, están transformándose aceleradamente, los jóvenes ya no muestran respeto a sus mayores y a sus semejantes, portan otro tipo de ropa que no es la que les dejaron sus abuelas.

3. G. W. F. Hegel, *Poética*, p. 83.

Aunque la mentalidad tsotsil es cualitativamente distinta a la occidental, ya que perciben de distinta manera el mudo visible y forman parte de un todo, los sueños son reales, revelan una información, las cosas, los animales y plantas, lo mismo que las personas están dotados de espíritu y *ch'ulel* común a todo la existencia.

Entonces puedo concluir que la belleza es una noche que camina con el viento, donde la sombra es luz (equilibrio psíquico y nos remite al color), donde el alma no tiene miedo de seguir; además, está apegada con el *talelal* y el *ich'el ti muk'* (el principio ético) de las cosas y palabras, *ti k'usitik lek pasbile*, sea tanto desde el plano divino como desde el plano humano, *lek yabtel ti vinik antsetike* (hacer bien el trabajo de la humanidad), *yutsilal* (la magnificencia), el sentido de la belleza dentro de la comunidad va más allá de la simple expresión, la belleza tiene que ver con lo que implica el trabajo, el bordado, el tejido y la elaboración de un discurso. No solo adjetivarlo como en lo occidental, donde las cosas y personas son objetos sin habla y se transforman en espectáculos como el cuerpo femenino. En lo indígena la belleza está acompañada de lo moral.

Bibliografía

- Cortazar, A. R. (1964), *Folklore y literatura*, México, Fondo de cultura Económica, p. 7.
— (1959), "Folklore, literatura y literatura folklórica", en Rafael Alberto Arrieta (dir.), *Historia de la literatura argentina*, t. v, Buenos Aires, Peuser, pp. 17-395.
Hegel, G. W. F. (1948), *Poética*, Espasa Calpe, Col. Austral, p. 83.
Menéndez Pidal, R. (1946), *Los godos y la epopeya española*, Espasa-Calpe, Col. Austral, p. 61.
Pitarch, Pedro (2000), *El cuerpo y el gesto: notas sobre el "arte" tseltal*, México, Boletín 64.

Sección III

Pueblos indígenas, megaproyectos y desarrollo

Pueblos indígenas y megaproyectos en México: las nuevas rutas del despojo

FRANCISCO LÓPEZ BARCENAS¹

Introducción

Las luchas indígenas de las últimas décadas en México —y en general en América Latina— se encuentran marcadas por los nuevos rumbos que el imperia-
lismo capitalista ha tomado, para entrar en una nueva fase económica que diversos analistas denominan *acumulación por desposesión*.² De acuerdo con esta tesis, una vertiente importante del capital se está enfocando en despojar a los pueblos de sus riquezas naturales. Aguas, bosques, minas, recursos naturales y los saberes ancestrales y conocimientos asociados a su uso común están perdiendo el carácter de bienes comunes que por siglos han mantenido para beneficio de la humanidad, y convirtiéndose en propiedad privada y por lo mismo en mercancía, lo que representa un nuevo colonialismo, más rapaz que el sufrido por los

-
1. Maestro en Derecho y Desarrollo Rural, doctorante del posgrado en Desarrollo Rural UAM-X, asesor de COAPI, AC.
 2. Sobre la nueva fase del capitalismo puede verse: David Harvey, *El nuevo imperialismo*, y Franz Hinkelammert y Duchrow Illich, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. Sobre la conversión de los recursos naturales en mercancía: James O'Connor, *Causas naturales. Ensayos sobre marxismo ecológico*, y David Sánchez Rubio et al *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*.

pueblos indígenas de América Latina durante los siglos xv y xviii. Los pueblos lo saben, por eso lo resisten y luchan por liberarse de él.

Para darse una idea de lo profundo de esta transformación es bueno traer a cuenta que la legislación civil decimonónica, recogiendo principios generales de derecho, estableció que solo pueden ser objeto de apropiación las cosas que no estén excluidas del comercio, lo cual puede ser por su naturaleza o por disposición de la ley. De igual manera expresa que están fuera del comercio por su naturaleza las cosas que no pueden ser poseídas por algún individuo exclusivamente, y por disposición de la ley, las que ella declara irreductibles a propiedad particular. Interesa resalta que fue el propio derecho privado el que durante muchos años estableció que las cosas que por su naturaleza no podían ser reducidas a propiedad eran todas aquellas que no podían ser poseídas por un solo individuo, como el caso de los recursos naturales que eran necesarios para la existencia de la vida, como el agua y los alimentos, los bosques que proporcionan aire limpio para respirar.

Pero ahora ese principio está siendo rebasado porque los individuos, en este caso las empresas transnacionales que controlan el mercado de los alimentos y la industria farmacéutica, intentan apropiarse a toda costa de lo que hasta hace algunos años resultaba inapropiable. De ahí la lucha de los pueblos indígenas para oponerse a tales pretensiones. Detrás de sus reivindicaciones se encuentra su decisión de defender sus recursos naturales, que son el sustento de su vida y su futuro como pueblos; pero eso no es suficiente para que las empresas transnacionales desistan de sus pretensiones de apoderarse de ellos para convertirlos en mercancía. Hasta ahora los gobiernos nacionales han jugado del lado de estas últimas, de diversas maneras: modificando los marcos jurídicos que convierten los bienes comunes en propiedad privada, generando políticas que liberalizan la apropiación de esos bienes y poniendo a las organizaciones represivas a su servicio para reprimir el descontento. Frente a tanta agresión, la sociedad reacciona, se moviliza, protesta.

Para entender la forma en que se da este fenómeno en México, el presente documento ofrece una panorámica del territorio mexicano y sus pobladores, poniendo énfasis en los pueblos indígenas y sus territorios; las formas de despojo que se establecen en la legislación mexicana, la mayoría de las veces de manera subrepticia, acompañada de ejemplos concretos de cómo esto se va materializando en la vida cotidiana. Para quienes pensamos que el desarrollo debe tener en el centro de sus preocupaciones a la gente, entender estos fenómenos es necesario para poder tomar posiciones sobre ellos.

El territorio mexicano y la propiedad de la tierra

México es un país que se encuentra ubicado en la parte meridional de América del Norte; cuenta con una extensión territorial de 1,964,375 km² (196,437,500 ha), de los cuales 1,959,248 km² (195,924,800 ha) son superficie continental y 5,127 km² (512,700 ha) son superficie insular.³ Por la importancia de la biodiversidad existente en su territorio, el país figura entre los doce considerados como de megadiversidad biológica, junto con los Estados Unidos de América, con quien comparte fronteras por el norte; Colombia, Ecuador, Perú y Brasil en el resto del continente americano, y Zaire, India, China, Madagascar, Indonesia y Australia en otros continentes. Otra clasificación de su riqueza y diversidad biológica afirma que ocupa el cuarto lugar mundial con respecto al número de especies de plantas. Con apenas el 1.4% de la superficie terrestre planetaria, el país posee cerca del 10% del total de especies conocidas en el mundo; además, se destaca por la presencia de organismos que no existen en ningún otro. Considerando tan solo la flora, el porcentaje de endemismos oscila entre el 44 y el 63%, mientras que, para los vertebrados, la proporción es del 30%, en promedio.⁴

Su población es de alrededor de 130 millones de habitantes. De ellos, 12.7 millones de personas son consideradas miembros de alguno de los 62 pueblos indígenas que existen en el país, lo que representa un 10.5% de su población total, porcentaje bastante significativo de la presencia de los pueblos indígenas en nuestro país.⁵ De acuerdo con lo anterior, además del español, en México se hablan al menos 62 lenguas originarias distintas, reconocidas como lenguas maternas, sin incluir sus variantes. El dato no es menor, son 63 formas distintas de concebir la vida, la organización social, política, económica y cultural de sus integrantes: el pasado y el futuro de país y sus habitantes.

La superficie total del territorio del país se distribuye en algún régimen de propiedad de los que admite la legislación mexicana, que pueden ser social (ejido o comunidad agraria), propiedad privada pública (propiedad estatal, colonias o terrenos nacionales). Gráficamente, los anteriores datos pueden expresarse de la siguiente manera:

3. <http://www.presidencia.gob.mx/mexico/>.

4. <http://www.sanbernardodurango.org/San%20Bdo%20Asp/Medio%20Ambiente/BioDiversidad.asp>

5. *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, pp. 47-49.

Distribución de la tierra según el régimen de propiedad

Formas de Propiedad	Núcleos	Hectáreas	%	Beneficiarios	%
1. Propiedad social	29,609	101,428,726	51.6	3,844,601	67.9
a. Ejidos	27,469	84,569,982	42.9	3,236,234	57.2
b. Comunidades	2,140	16,858,744	8.7	608,367	10.7
2. Propiedad privada		3,125,856	7.2	1,606,573	28.3
3. Propiedad pública		12,163,718	11.3	76,746	3.6
a. Colonias	654	3,847,792	1.9	62,346	1.1
b. Terrenos nacionales		7,200,000	3.6	14,400	2.5
c. Otros		1,115,926	5.7		
Totales	30,263	196,718,300*	100		

* Esta cifra no coincide con la superficie total del territorio mexicano, seguramente por inexactitud en las medidas de él o de algún tipo de propiedad.

De estas, la mayor parte de las tierras pertenecen a los ejidos, seguidos de la propiedad privada, la propiedad comunal y la propiedad pública, y a los beneficiarios que tienen acceso a ella corresponde un porcentaje similar.⁶

Propiedad y territorios indígenas

De acuerdo con la información del XII Censo General de Población y Vivienda y el Censo Agropecuario de 1991, en los 1,115 municipios con población indígena se identificaron 15,430 núcleos agrarios, de los cuales 6,830 tienen población eminentemente indígena, lo que representa el 44.2% del total de la propiedad social de la tierra.⁷ Corresponden a ejidos 5,562, y se concentran en su mayoría en seis entidades: Chiapas, Veracruz, Yucatán, Oaxaca, Hidalgo y San Luis Potosí. En estos estados se localizan dos de cada tres ejidos con población indígena. En lo que respecta a comunidades, se identificaron 1,268, la mitad de ellas en Oaxaca. Le siguen las que se localizan en San Luis Potosí, Hidalgo, Guerrero y Veracruz.

6. Héctor Robles Berlanga y Luciano Concheiro Bórquez, "Balance de los territorios agrarios y perspectiva de una reforma agraria en México", pp. 333-335.

7. Toda la información sobre tierras indígenas proviene de: Héctor M. Robles Berlanga y Luciano Concheiro Bórquez, *Entre las fábulas y la realidad, los ejidos y las comunidades con población indígena*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2004.

Núcleos agrarios con población indígena

Estados	Núcleos agrarios	Ejidos	Comunidades
1. Baja California	9	6	3
2. Campeche	248	248	0
3. Coahuila	1	1	0
4. Chiapas	915	884	31
5. Chihuahua	173	150	23
6. Durango	23	12	11
7. Guanajuato	1	1	0
8. Guerrero	196	116	80
9. Hidalgo	487	371	116
10. Jalisco	5	0	5
11. México	311	275	36
12. Michoacán	155	93	62
13. Morelos	49	42	7
14. Nayarit	39	18	21
15. Oaxaca	1,295	671	624
16. Puebla	153	127	26
17. Querétaro	7	6	1
18. Quintana Roo	198	198	0
19. San Luis Potosí	451	301	150
20. Sinaloa	118	117	1
21. Sonora	235	222	13
22. Tabasco	106	105	1
23. Tlaxcala	5	5	0
24. Veracruz	948	893	55
25. Yucatán	702	700	2
Total	6,830	5,562	1,268

Fuente: Héctor M. Robles Berlanga y Luciano Concheiro Bórquez, *op.cit.*, p. 9.

Cuando se habla de núcleos agrarios con población indígena no se hace referencia a que todos los integrantes de un ejido o comunidad sean indígenas, sino a que en el núcleo agrario reconozcan, en algún grado, población indígena con derecho a la tierra. Por ejemplo, de los 6,830 núcleos agrarios, en 1,648 el 90% o más de las personas con derecho a la tierra son indígenas, mientras que, en 2,128 ejidos y comunidades los indígenas con tierra son menos del 30% de los sujetos agrarios.

La propiedad de la tierra de los pueblos indígenas puede manifestarse en cualquiera de los regímenes de propiedad de la tierra, reconocidos en la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* y las diversas leyes que la regulan, particularmente la Ley Agraria y el Código Civil. Así, podemos encontrar tierras ejidales, comunales, terrenos nacionales (terrenos nacionales y baldíos) y pequeña propiedad. De estas formas de propiedad la que predomina es la propiedad ejidal, pues ocho de cada diez núcleos agrarios con población indígena son ejidos, y solo dos comunidades.

Es de observar que la comunidad agraria no necesariamente corresponde a la comunidad indígena. Como dijimos anteriormente, existen comunidades indígenas que no son comunidades agrarias (pueden ser ejidos o sus miembros pequeños propietarios), y también comunidades agrarias cuyos miembros no son indígenas. De las 2,162 comunidades agrarias registradas en todo el país, solo el 58.6% tienen población indígena, el resto se conforma de población mestiza. Esta situación se explica en virtud de que para el reconocimiento, la confirmación y la titulación de bienes comunales se estableció “el procedimiento agrario mediante el cual los pueblos que guardan el estado comunal solicitaron a las autoridades agrarias les confirmaran y titularan, mediante una resolución presidencial, las tierras que habían poseído de tiempo inmemorial”. Es decir, la asociación del procedimiento agrario de Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales (RTBC) y Confirmación y Titulación de Bienes Comunales (CTBC) fue con el concepto “los pueblos que guardan el estado comunal” y no con el concepto “pueblos indígenas”.

Si bien no se ha identificado la propiedad privada de los miembros de los pueblos indígenas, por la importancia de la población indígena y la tenencia de la tierra que predomina en algunos municipios, podemos inferir que un número importante de indígenas son propietarios privados. Lo anterior se puede observar en las regiones de: Zongolica, Veracruz; la Sierra Mazateca, Oaxaca; en los municipios de Pantepec, Simojovel, San Cristóbal de las Casas, Salto del Agua, San Juan Cancuc, en Chiapas; y en algunos municipios de la Huasteca hidalguense (Atlapexco, San Felipe Orizatlán y Huazolinga).

La población indígena que tiene derechos sobre la tierra en ejidos y comunidades se concentra básicamente en seis estados —Chiapas, Veracruz, Yucatán, Oaxaca, Hidalgo y San Luis Potosí—; su distribución se verifica en casi toda la república mexicana, en 25 entidades del país se identificó al menos un núcleo agrario con población indígena. Incluso, en cuatro entidades del norte del país —Chihuahua, Sonora, Durango y Sinaloa—, la superficie que posee la pobla-

ción indígena representa el 21.3% del total registrado para estos grupos. Esta distribución por todo el país, necesariamente, se refleja en características diferentes de las formas de organización y explotación de la tierra, de ahí que no se pueda afirmar que los núcleos agrarios con población indígena se identifican por una determinada forma de aprovechamiento de la tierra.

La importancia de la población indígena va más allá de su expresión demográfica. Los indígenas representan aproximadamente el 10% de la población nacional; en cambio, participan en el 22.9% de los ejidos y las comunidades del país y son dueños del 28% de los bosques y la mitad de las selvas que existen en la propiedad social. Además, en los municipios donde habitan se producen volúmenes muy importantes de agua, como resultado de altas precipitaciones, por lo que son considerados municipios captadores de agua. En síntesis, como propietarios de la tierra y de ciertos recursos naturales, tienen una importancia relativa mayor que aquella referida solo a la población. En la relación con la tenencia de la tierra, los núcleos agrarios con población indígena tienen una importante presencia a escala nacional.

Estas tierras, además de otras que no les pertenecen porque fueron tituladas a otros pueblos o se las apropiaron los propietarios privados, constituyen los territorios indígenas. De acuerdo con Miguel Bartolomé, para los pueblos indígenas la tierra es el elemento fundamental dentro del cual se inscribe la identidad colectiva, ella no representa solo una especial adaptación productiva, sino es 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.

La tierra —dice— es cultura en la medida en que ofrece un marco propicio para las relaciones productivas y simbólicas de la sociedad, incluso, ya que el territorio es el resultado de la articulación entre la población y su espacio, puede llegar a ser movable si la población se desplaza.⁸

El régimen de propiedad de las tierras en la legislación mexicana

Producto de la revolución social de 1910, una de las primeras en América Latina, la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* —como oficialmente se llama el Estado mexicano— reconoció el régimen social de la tierra y

8. Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*, pp. 86-87.

los recursos naturales, que en el año 1992 cambió sustancialmente para favorecer la intromisión del capital en ellas. El artículo 27 de la Constitución política de 1917 estableció la propiedad originaria de las tierras y los recursos naturales existentes en ella a favor de la nación, la cual se reservaba el derecho de transmitirla a los particulares para formar la propiedad privada y la social —ejidos y comunidades—, que revestían carácter de inalienables, inembargables e imprescriptibles; además de la pública, que pertenecía al Estado.

De igual manera estableció que la propiedad derivada podría ser expropiada por causa de utilidad pública o sufrir las modalidades que dictara el interés social. En materia de recursos naturales fue más radical, ya que no autorizó ningún tipo de propiedad derivada sobre ellos y los particulares solo podrían explotarlos mediante concesiones, reservando la explotación directa de algunos de ellos a la nación, entre los cuales se encontraba el petróleo, el uranio y otros necesarios para el desarrollo del país.

De lo anterior se tiene que la propiedad originaria de la tierra podía asumir como propiedad secundaria varias manifestaciones que dentro del derecho se le denominan regímenes de propiedad, entre las cuales se encuentran las siguientes: pública, terrenos nacionales, ejidal, comunal y propiedad privada. Hay que notar que no era la propiedad privada la que predominaba, sino la originaria, que debía tener como finalidad regular en beneficio social el aprovechamiento de los recursos naturales susceptibles de apropiación, con el objeto de hacer una distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación, lograr el desarrollo equilibrado del país y el mejoramiento de las condiciones de vida de los mexicanos.

Esta característica de las tierras se transformó profundamente en el año 1992. En esa fecha se reformó la Constitución Federal para quitar el carácter de inalienables, inembargables e imprescriptibles a los ejidos y comunidades, de tal manera que los derechos sobre ellos pudieran ser transmitidos por venta, renta, asociación y otros actos mercantiles. Junto con la Constitución Federal se crearon nuevas leyes para reglamentar la explotación de tierras, aguas, minas, vida silvestre, recursos forestales, flora y fauna, sanidad animal y sanidad vegetal, entre las más importantes. Al mismo tiempo se crearon otras que no existían, entre ellas, leyes sobre variedades vegetales y organismos genéticamente modificados. La característica de estas leyes es que, aunque hablan de “protección”, promoción, inclusive de derechos, lo que hacen es desregular la protección anterior para facilitar su apropiación por el capital internacional.

Respecto de los recursos naturales, el párrafo cuarto del artículo 27 constitucional determina que el dominio directo de ellos corresponde a la nación, lo que equivale a afirmar que son de su propiedad,⁹ y que, a diferencia de las tierras, esta no puede ser transmitida a los particulares y por lo mismo no pueden ser reducidos a ningún tipo de propiedad. Tanto es así que la *Ley general de bienes nacionales* establece que los bienes señalados en los párrafos cuarto y quinto del artículo 27 están sujetos al régimen de dominio público de la Federación, y por lo mismo bajo la jurisdicción de los poderes federales. El párrafo sexto del mismo artículo establece que el dominio de la Nación sobre los recursos naturales es inalienable e imprescriptible, y la explotación y el uso o el aprovechamiento de ellos, por los particulares o por sociedades constituidas conforme a las leyes mexicanas, solo podrá realizarse mediante concesiones otorgadas por el Ejecutivo Federal. En otras palabras, los recursos naturales son propiedad de la nación, los administra el Poder Ejecutivo Federal y los particulares solo pueden aprovecharlos si este se los concesiona. Veamos ahora cómo opera esto en la realidad.

Las nuevas rutas jurídicas del despojo

La diversidad cultural, la riqueza biológica y de saberes, e incluso la existencia de los pueblos indígenas, se han encontrado fuertemente amenazadas en las últimas décadas, con la profundización de las políticas colonialistas contra ellos, que se manifiestan en el despojo de sus lugares de vivienda, de convivencia, de siembra, de recreación y espirituales, pasando por el arrasamiento de sus territorios, la apropiación indebida de sus bosques, aguas, minas, y el otorgamiento de patentes de sus conocimientos sobre dichos bienes. Estamos ante la más cruda manifestación de los efectos de las políticas neocoloniales que algunos académicos han dado en denominar *acumulación por desposesión*: el capital ya no invierte para obtener alguna plusvalía, va a donde están los recursos y los conocimientos, la mayoría de ellos considerados comunes, los transforma en propiedad privada y los incluye en el mercado. Estas políticas, como es natural, atentan contra los derechos territoriales de los pueblos indígenas, para lo cual la legislación y las políticas estatales que promueven la privatización de los recursos han sido muy importantes.

9. Oscar Morineau, *Los derechos reales y el subsuelo en México*, p. 200.

Para que todo esto sea posible, en forma paralela a la negativa a reconocer el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios, las tierras y los recursos naturales en ellos existentes —que además viola el contenidos de las normas internacionales que reconocen estos derechos—, existe una producción legislativa que establece formas y procedimientos que permiten que se despoje a los pueblos de sus tierras reconocidas legalmente y les impiden el acceso a los recursos naturales. Entre los primeros se encuentran la expropiación, la imposición de modalidades a la propiedad derivada, sea social o privada, y la concesión de los recursos naturales, actos en los que se requiere la intervención estatal, que se hace de manera unilateral; entre las segundas se ubican la compraventa de tierras y la traslación de su dominio, así como los contratos de usufructo sobre ellas, los cuales no requieren la intervención estatal porque son actos entre particulares.

Expropiación

Una de las formas jurídicas de atentar contra la propiedad de las tierras y los territorios indígenas es la expropiación. Se trata de un acto unilateral emitido por los titulares de la administración pública, federal o estatal, cuyo fin es privar a los propietarios, privados o sociales, del uso, goce, disfrute y disposición de sus bienes “por causa de utilidad pública”. En otras palabras la “propiedad originaria” vuelve a su propietario principal, lo cual, tratándose de privilegiar el bien común, era entendible y hasta razonable. El problema es que esta figura jurídica se está usando para fomentar el lucro individual en detrimento del bien común y de la propiedad social. Esto es posible porque, de acuerdo con la disposición del artículo 27 constitucional, lo único que se necesita para llevarlo a cabo es que la mentada utilidad pública se encuentre contenida en alguna ley. Y no se encuentra en una sino en varias. Aparte de las causales consideradas en la *Ley de expropiación*, también se contienen en la *Ley agraria*, la *Ley de aguas nacionales*, la *Ley general de equilibrio ecológico y protección al ambiente*, la *Ley de desarrollo forestal sustentable*, la *Ley minera*, y la *Ley general de asentamientos humanos*, todas ellas con incidencia en las tierras y los recursos naturales.

La expropiación es el mecanismo más socorrido por el Estado mexicano para llevar a cabo grandes obras públicas que luego se entregan a los particulares para que las usufructúen, entre ellas las presas hidroeléctricas, carreteras y otras obras públicas. Como ejemplo de lo que no debería repetirse están las presas de La Angostura y Chicoasén, en el estado de Chiapas; la Miguel Alemán y Cerro de Oro, en Oaxaca; el Caracol, en Guerrero; la 02 en el estado de Hidalgo y Luis Donaldo Colosio, en Sinaloa. Todas ellas desplazaron a miles de indígenas de

sus lugares de origen y provocaron alteraciones al medio ambiente, daños de los cuales nadie se hizo responsable. El caso extremo es el de la Miguel Alemán y Cerro de Oro, donde, después de más de medio siglo de construida, los chinantecos afectados siguen reclamando su indemnización. Pero no son el único caso. En la actualidad son emblemáticos los casos de resistencia a la construcción de las presas “Paso de la Reina”, en Oaxaca, “La Parota”, en Guerrero y “Temacapulín”, en Jalisco.

Imposición de modalidades

La segunda forma de restringir el derecho sobre los territorios y los recursos naturales es la imposición de modalidades, una figura establecida en el propio artículo 27 constitucional. De acuerdo con la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación “por modalidad a la propiedad privada debe entenderse el establecimiento de una norma jurídica de carácter general y permanente que modifique, esencialmente, la forma de ese derecho”, lo cual implica la introducción de “un cambio general en el sistema de propiedad” que se traduce en “una limitación o transformación del derecho de propiedad”. En síntesis, la modalidad es equivalente a limitación consistente

en una extinción parcial de los atributos del propietario, de manera que este no sigue gozando, en virtud de las limitaciones estatuidas por el Poder legislativo, de todas las facultades inherentes a la extensión actual de su derecho.¹⁰

En el sistema jurídico mexicano, la ley que contiene las limitaciones a la propiedad es la *Ley general de equilibrio ecológico y protección al ambiente*, y lo hace fundamentalmente para la formulación del ordenamiento ecológico y la creación de áreas naturales protegidas. El primero es instrumento de política ambiental que tiene por objeto:

regular o inducir el uso del suelo y las actividades productivas, con el fin de lograr la protección del medio ambiente y la preservación y el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales, a partir del análisis de las tendencias de deterioro y las potencialidades de aprovechamiento de los mismos.

10. *Jurisprudencia, Semanario Judicial de la Federación*, t. 157-162, primera parte, séptima época, pleno, p. 315. Citada en Miguel Carbonell, *Los derechos fundamentales en México*, p. 751.

Ahora bien, un área natural protegida es una zona del territorio nacional “donde los ambientes originales no han sido significativamente alterados por la actividad del ser humano o que requieren ser preservadas y restauradas”. Para lograr lo anterior, de acuerdo con el artículo 44 de la citada ley,

los propietarios, poseedores o titulares de otros derechos sobre tierras, aguas y bosques comprendidos dentro de áreas naturales protegidas deberán sujetarse a las modalidades que, de conformidad con la presente Ley, establezcan los decretos por los que se constituyan dichas áreas, así como a las demás previsiones contenidas en el programa de manejo y en los programas de ordenamiento ecológico que correspondan.

En la actualidad, en la república mexicana existen 174 áreas naturales protegidas (ANP) de México, que se agrupan de la siguiente manera: 41 reservas de la biosfera que ocupan 12,652,787 ha; 67 parques nacionales, con 1,482,489 ha; cinco monumentos naturales, con 16,268 ha; ocho áreas de protección de recursos naturales, con 4,440,078 ha; 35 de protección de flora y fauna, con 6,646,942 ha y dieciocho santuarios, con 25,384,818 ha.

Áreas naturales protegidas en México

Número de ANP	Categoría	Superficie en hectáreas	Porcentaje de la superficie del territorio nacional
41	Reservas de la biosfera	12,652,787	6.44
67	Parques nacionales	1,482,489	0.75
5	Monumentos naturales	16,268	0.01
8	Áreas de protección de recursos naturales	4,440,078	2.26
35	Áreas de protección de flora y fauna	6,646,942	3.38
18	Santuarios	146,254	0.07
174		25,384,818	12.92

En conjunto, abarcan 25,384,818 ha, lo que representa el 12.92% del territorio nacional. Creadas para proteger la riqueza biológica del país, difícilmente cumplen con su objetivo, pues —de acuerdo con la propia Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas— solo 42 tienen programas de manejo; en otras palabras, de toda la tierra y todos los recursos naturales a los que se han impuesto modalidades, solo en alrededor de nueve millones de hectáreas se tienen definidos los objetivos, planes y esquemas de conservación. Contrario a eso, sufren la presión de las empresas transnacionales interesadas en los yacimientos

mineros existentes en esos territorios, de la industria turística y la especulación de la industria inmobiliaria.¹¹

Compraventa

Existe otro tipo de actos por los cuales se puede atentar contra la propiedad sin que haya necesidad de la intervención del Estado. Uno de ellos es la compraventa, por la cual el titular de una propiedad o de derechos sobre ella los transfiere a otro a cambio del pago de un precio determinado. Como dijimos anteriormente, antes de las reformas que en el año 1992 se introdujeron en el artículo 27 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, la propiedad social tenía carácter inalienable, imprescriptible, los que se suprimieron con dicha reforma para permitir que las tierras se convirtieran en mercancía y circularan libremente en el mercado.

Existen varias maneras de que las tierras entren al mercado. La primera es que la asamblea general del ejido o la comunidad decida aportar las tierras de uso común como capital a una sociedad mercantil. Otra es la circulación dentro del mismo ejido de los derechos de parcelas asignadas individualmente por la asamblea entre sus integrantes, lo cual solo requiere que se informe a la asamblea que el titular de los derechos parcelarios ha cambiado; la tercera es la adquisición del dominio pleno —es decir, la propiedad privada— de las parcelas por los titulares de los derechos parcelarios sobre ellas, lo cual también debe acordarlo la misma asamblea. Una vez que esto ha sucedido, pueden transmitir libremente la propiedad de ellas al mejor postor. Como puede verse, si esto llegara a suceder —la posibilidad jurídica siempre existe—, los territorios indígenas se fraccionarían.

A casi dos décadas de aquellas reformas profundas al marco jurídico mexicano los resultados comienzan a mirarse. De acuerdo con datos del Registro Agrario Nacional (RAN), hasta el año 2000 se inscribieron 35,803 actos de enajenación de tierras, mientras para 2008 la cifra había aumentado a 62,055, lo que significa un incremento del 73.3% de este tipo de actos. De lo anterior se puede inferir que, conforme el tiempo pasa, aumenta la compraventa de tierras ejidales y comunales, principalmente en zonas conurbadas y costeras, de donde se deduce que el destino de las tierras que pasan del régimen social al privado no

11. "Narco, entre las nuevas amenazas para las áreas protegidas del país", *La Jornada*, 30 de mayo de 2010.

es la agricultura, sino desarrollos turísticos e inmobiliarios. Hay que decir que la cantidad que registra el RAN es solo indicativa, ya que muchos actos de este tipo no se registran por no ser una obligación legal hacerlo; lo que es obligación es registrarlos en el Registro Público de la Propiedad, donde se registran las propiedades privadas, pero de esa no se cuenta con datos públicos oficiales.

Arrendamiento

Otra manera de ir despojando a los ejidatarios de sus derechos sobre las tierras y sus recursos es el arrendamiento de las parcelas o las tierras de uso común, que la Constitución Federal denomina asociación con particulares o con el Estado. Los eufemismos no terminan en eso, la *Ley agraria* establece que los ejidatarios pueden aprovechar sus parcelas directamente o conceder a otros ejidatarios o terceros su uso o usufructo, “mediante aparcería, mediería, asociación, arrendamiento o cualquier otro acto jurídico no prohibido por la ley, sin necesidad de autorización de la asamblea o de cualquier autoridad”. De igual manera establece que pueden aportar sus derechos de usufructo a la formación de sociedades tanto mercantiles como civiles.

De acuerdo con el Censo Agrícola y Ganadero 2007, en el país se encuentran rentadas 2,667,000 ha, 667,000 en aparcería, 1,557,000 prestadas, y “bajo otra forma” 1,435,000 ha. En suma, 6,300,000 ha de tierra son usufructuadas por personas ajenas a los titulares de los derechos ejidales o comunales. El dato puede parecer menor, pero si se le ve en contexto no lo es tanto. Resulta que estas tierras sí se destinan a la agricultura y, en conjunto, las que se dedican a este tipo de actividad ascienden a 31,000,000 de ha, y de estas 22,000,000 se cultivan, de ahí que las tierras cuyo titular no las siembra representan el 28.8% de la tierra cultivable. Como es de suponer, el arrendamiento lo realizan los agricultores que se dedican a la exportación de alimentos.

Concesiones y permisos, reservas y vedas sobre los recursos naturales

Con respecto al despojo a través de las concesiones, el párrafo tercero del artículo 27 constitucional, en su segunda parte, establece que la nación tiene el derecho:

(...) de regular, en beneficio social, el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación, con objeto de hacer una distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación, lograr el desarrollo equilibrado del país y el mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural y urbana. En consecuencia, se dictarán las medidas necesarias para ordenar los asentamientos humanos y establecer adecuadas provisiones, usos, reservas y destinos de tierras, aguas y bosques, a efecto de ejecutar obras públicas y de planear y regular la fundación, conservación, mejoramiento y crecimiento de los centros de población; para preservar y restaurar el equilibrio ecológico; para el fraccionamiento de los latifundios; para disponer, en los términos de la ley reglamentaria, la organización y explotación colectiva de los ejidos y comunidades; para el desarrollo de la pequeña propiedad rural; para el fomento de la agricultura, de la ganadería, de la silvicultura y de las demás actividades económicas en el medio rural, y para evitar la destrucción de los elementos naturales y los daños que la propiedad pueda sufrir en perjuicio de la sociedad.

En esta disposición, la Constitución establece el derecho (en realidad la facultad) de regular, a través de los órganos competentes el aprovechamiento de los recursos naturales susceptibles de apropiación, es decir, aquellos que pueden ser convertidos en propiedad y tienen un valor potencial en el mercado. Pero no puede ser cualquier tipo de regulación, pues la propia Constitución Federal la condiciona: debe ser en beneficio social y tenga como objetivo la distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación, lograr el desarrollo equilibrado del país y el mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural y urbana. Es decir, una legislación con sentido social.

El párrafo sexto del mismo artículo 27 constitucional contiene una norma relativa a la forma en que los particulares pueden hacer uso y aprovechamiento de los recursos naturales en general. Dicha norma determina que:

En los casos a que se refieren los dos párrafos anteriores, el dominio de la Nación es inalienable e imprescriptible y la explotación, el uso o el aprovechamiento de los recursos de que se trata, por los particulares o por sociedades constituidas conforme a las leyes mexicanas, no podrá realizarse sino mediante concesiones, otorgadas por el Ejecutivo Federal, de acuerdo con las reglas y condiciones que establezcan las leyes.

Una concesión no es otra cosa que un acto a través del cual la administración pública otorga a los particulares para explotar un bien propiedad del Estado.¹² Que el dominio de la nación sobre las aguas es inalienable significa que su propiedad no se puede traspasar por ningún mecanismo jurídico, mientras que ser

12. Alfonso Nava Negrete y Enrique Quiroz Acosta, "Concesión administrativa", en Instituto de Investigaciones Jurídicas, *Diccionario jurídico mexicano*, t. A-C, p. 687.

imprescriptible significa que la propiedad no se puede adquirir por la ocupación y el paso del tiempo. Así, en otras palabras, no existe ninguna forma jurídica de que los particulares puedan adquirir la propiedad de los minerales, las aguas o los bosques. Lo que se puede adquirir son derechos de uso y aprovechamiento, a través de concesiones que otorga el gobierno federal de acuerdo con lo que dispongan las leyes al respecto.

Como en el caso de la expropiación, que existe una ley general que establece la utilidad pública como causa de procedencia y muchas disposiciones particulares en diversas leyes, la *Ley general de bienes nacionales* también establece de manera general las reglas sobre las cuales pueden otorgarse concesiones, entre ellas: a quiénes pueden otorgarse, condiciones para hacerlo y formas en que el Estado puede recuperar los derechos sobre los recursos naturales concesionados; pero también las leyes que regulan estas materias contienen disposiciones específicas, entre ellas la *Ley minera*, la *Ley de aguas nacionales* y la *Ley de desarrollo forestal sustentable*.

Ahora bien, lo que importa destacar es que ni las disposiciones legales ni la aplicación de la ley se han ajustado a lo que establece la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, en el sentido de que el aprovechamiento de los recursos naturales debe hacer en beneficio social, buscando la distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación de dichos recursos, lograr el desarrollo equilibrado del país y el mejoramiento de las condiciones de vida de la población. Por ejemplo: mediante este procedimiento ha instalado en el país la industria minera, que al año 2010 había obtenido 24,182 concesiones, que abarcan, 49,472,055 ha de terrenos, la mayoría de ellas de propiedad social. La totalidad de las empresas concesionarias son de capital extranjero, entre ellas sobresalen las canadienses, seguidas de las estadounidenses e inglesas; se concentran en los estados norteros de Sonora, Chihuahua y Durango, y explotan oro, polimetálicos y cobre.¹³ En ese mismo sentido, las concesiones de aguas están siendo acaparadas por las empresas embotelladoras, donde sobresalen las empresas Bonafont, Nestlé, Coca-cola y Pepsi-cola, de capital extranjero y casi dueñas del mercado nacional.¹⁴

13. *Anuario estadístico minero*.

14. Tony Clarke, *Embotellados. El turbio negocio del agua embotellada y la lucha por la defensa del agua*, pp. 338-349.

Y los pueblos indígenas, ¿qué?

Los territorios indígenas y los recursos naturales existentes en ellos sufren estas embestidas sin tener un fundamento jurídico sólido con que hacerles frente. Para comenzar, la primera referencia no a territorios, sino a las tierras se encuentra en el artículo 27, fracción VII, párrafo segundo, de la Constitución Federal, donde se establece de manera lacónica que la “ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas”; la otra mención se halla en la fracción VI, del artículo 2 constitucional, el cual prescribe que la Constitución:

reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para (...) acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución.¹⁵

Dos disposiciones bastante cuestionadas. La primera porque nunca se reglamentó, y la segunda porque simula reconocer un derecho reenviando a lo que otras normas dispongan.¹⁶ Ante este hecho, el camino que queda es el derecho internacional, que, por disposición del artículo 133 de nuestra Carta Magna, también forma parte de nuestro orden jurídico interno y, de acuerdo con la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, jerárquicamente se colocan por debajo de la Constitución Federal pero por encima de las leyes federales. En este sentido, los caminos que quedan para la defensa de los territorios indígenas y los recursos naturales existentes en ellos son, especialmente, el *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo*, la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* y la jurisprudencia de los tribunales internacionales, entre ellos, la que en los últimos años ha producido la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Pero no es suficiente. Los tribunales no conocen este tipo de legislación y los litigantes no están acostumbrados a argumentar desde ellos. Además, hay que enfrentar las políticas institucionales que privilegian las disposiciones lega-

15. *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.

16. Para un análisis más amplio de lo que esto implica puede verse: Francisco López Bárcenas, *Legislación y derechos indígenas en México*, 2ª ed., Cámara de Diputados-Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, México, 2009. También: <http://www.cedrrsa.gob.mx/?doc=455>.

les porque son las que favorecen los intereses de su clase. De ahí que los afectados, además de acudir a los tribunales, tengan que echar mano de otro tipo de estrategias para defender sus derechos, entre ellas las movilizaciones políticas y las denuncias públicas. Ellos saben que la lucha es contra el capital y que para salir airosos no bastan las normas jurídicas. En fondo, son conscientes de que lo que les dará el triunfo será el cambio de un régimen que privilegia el dinero sobre la vida y hay que cambiarlo por otro que ponga a esta en el centro .

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto (1997), *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI-Instituto Nacional Indigenista, pp. 86-87.
- Clarke, Tony (2009), *Embotellados. El turbio negocio del agua embotellada y la lucha por la defensa del agua México*, Itaca-CASIFOP-UCCS-Instituto Polaris, pp. 338-349.
- Harvey, David (2004), *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2004.
- Hinkelammert, Franz y Duchrow Ilrich (2004), *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, Driada.
- Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002* (2002), México, INI, PNUD, CONAPO, pp. 47-49.
- Jurisprudencia, Semanario Judicial de la Federación* (2005), t. 157-162, primera parte, séptima época, pleno, p. 315, citado en Miguel Carbonell, *Los derechos fundamentales en México*, 1ª reimpresión, México, Porrúa, p. 751.
- Morineau, Oscar (1997), *Los derechos reales y el subsuelo en México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-Fondo de Cultura Económica, p. 200.
- Nava Negrete, Alfonso y Enrique Quiroz Acosta (2007), “Concesión administrativa”, en Instituto de Investigaciones Jurídicas, *Diccionario jurídico mexicano*, t. A-C, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Porrúa, p. 687.
- O’Conor, James (2201), *Causas naturales. Ensayos sobre marxismo ecológico*, México, Siglo XXI.
- Robles Berlanga, Héctor y Luciano Concheiro Bórquez (2010), “Balance de los territorios agrarios y perspectiva de una reforma agraria en México”, en Carlos Rodríguez Walleinius et al. (coord.), *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, pp. 333-335.
- Sánchez Rubio, David et al. (s/f), *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*, Barcelona, Icaria.

De desalojos, desplazamientos y derechos de comunidades indígenas y campesinas por grandes represas. El caso de El Zapotillo en los Altos de Jalisco

GUADALUPE ESPINOZA SAUCEDA

En el año 2009 se publicó el informe *Grandes represas en América ¿Peor el remedio que la enfermedad? Principales consecuencias ambientales y en los derechos humanos y posibles alternativas*, por parte de la Asociación Interamericana para la Defensa del Ambiente (AIDA);¹ este informe fue presentado a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en la primera audiencia que la Comisión abrió para tratar este tema. Son varios los puntos que toca en materia de daño ambiental y menoscabo de los derechos humanos. A continuación expongo grosso modo los derechos humanos que se consideran elementales para entender el impacto social negativo que las grandes represas en el mundo están causando en comunidades indígenas y campesinas, pero desde el caso México, para desmenuzar cómo se violan dichos derechos en nuestro país. El caso que nos ocupa es el de la obra hidráulica El Zapotillo, que se construye en Los Altos de Jalisco entre los

1. Disponible en: <http://www.aida-americas.org/es/project/grandesrepresas>.

municipios de Yahualica y Cañadas de Obregón. En esta obra, que se construye con presupuesto federal de la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA), vía convenio con los estados de Guanajuato y Jalisco, intervienen también empresas de capital español como FCC — Fomento de Construcciones y Contratas—, que amenazan con desplazar a tres comunidades milenarias: Temacapulín, Acasico y Palmarejo; el embalse afecta alrededor de 4,800 ha y, por lo tanto, se suman más rancherías y predios por donde pasará un acueducto de distribución de Jalisco a Guanajuato que no permitirá tomas de agua alternativas, por lo que afectará, también, al sistema de producción agrícola en pequeña escala.

Las grandes represas han sido cuestionadas como modelo de desarrollo

La CMR analizó aspectos técnicos, económicos, políticos, sociales y ambientales, a partir de lo cual estableció las prioridades para la planificación y ejecución de proyectos de grandes represas, dentro de los cuales recomienda: obtener la aceptación pública, en particular de las comunidades afectadas; evaluar exhaustivamente las alternativas existentes para obtener el resultado requerido; optimizar las represas construidas, con el fin de no edificar más represas en lo posible; promover la conservación de los ríos y los medios de subsistencia de las comunidades que interactúan con los ríos; reconocer los derechos y la participación de las comunidades afectadas en los beneficios y en los estudios de impacto, y garantizar el cumplimiento de los acuerdos establecidos.

Las violaciones más importantes al ordenamiento internacional, señaladas en el informe de AIDA, por parte de la construcción de grandes represas² para el caso de América, son: daños irreversibles a comunidades por la afectación al derecho a un ambiente sano; la pérdida de hábitats, salud humana, formas de vida y fuentes de alimentación; desplazamiento forzado de comunidades afectadas sin la posibilidad de participación y sin la formulación de planes de reubicación y compensación requeridas para estas comunidades; ausencia de evaluación de impactos ambientales y sociales, integral y previa a la aprobación y al comienzo de las obras, que considere la gravedad de los daños a causar y las posibles acciones para evitarlos, incluyendo las alternativas al proyecto; falta

2. Según la comisión Internacional sobre Grandes Represas —ICOLD—, estas pueden considerarse como tales si la cortina excede los quince metros de altura.

de consulta previa y participación pública adecuada, oportuna e integral, a las comunidades y otros actores afectados; violaciones a los derechos territoriales de los pueblos indígenas y tribales; falta de acceso a la información y a la justicia, y criminalización de la protesta de las comunidades y personas afectadas, incluyendo presiones que han ocasionado asesinatos, amenazas y hostigamientos.

Muy pocas veces se realiza un proceso de consulta con las comunidades y poblaciones afectadas, ni se les permite una participación real y efectiva. En numerosos casos, las comunidades locales no tienen acceso a procesos que puedan garantizar una participación efectiva, o estos procesos no existen. Incluso cuando la legislación prevé alguno, muchas veces los tiempos para presentar observaciones son muy cortos y las notificaciones muchas veces no se publican en los medios accesibles a las personas afectadas; las reuniones o audiencias son cerradas al público en general; los procesos son meramente informativos, no incorporan las recomendaciones o preocupaciones planteadas, y se realizan en etapas muy avanzadas del proyecto, cuando carecen de eficacia; y la información necesaria no está disponible, es incompleta, o es de un lenguaje muy técnico. Muchas veces las audiencias son celebradas para cumplir formalmente con las leyes locales de consulta, por lo que son meras presentaciones informativas sobre los detalles técnicos del proyecto, y ni siquiera dan el tiempo adecuado a la ciudadanía a expresar sus opiniones.

Otro de los efectos en la afectación de los derechos humanos es la falta de mecanismos adecuados de protección para las personas que pueden estar en situaciones de vulnerabilidad, como los pueblos indígenas, tribales y campesinos, así como las mujeres y niños y niñas y los ancianos; aumento de impactos al clima y del cambio climático por la destrucción de importantes ecosistemas que son claves para la mitigación del calor, y aumento de emisiones de gases con efecto invernadero derivados de los grandes embalses; así como aumento de riesgos de posibles accidentes por las represas, derivados del cambio climático, impactos sísmicos, incluyendo temblores y terremotos, causados por el peso considerable de los enormes embalses de las represas.

En este sentido, la presa El Zapotillo ha sido cuestionada por las comunidades afectadas, sobre todo por la comunidad de Temacapulín, que es la congregación más grande y organizada, donde la resistencia a la obra ha sido más consistente y vigorosa. Las comunidades afectadas apelan a los tratados internacionales que México ha firmado en el ámbito de la protección de los derechos humanos, además de que se han basado en diversos documentos internacio-

nales como el de la Comisión Mundial de Represas (CMR), pero sobre todo se han asesorado con abogados, sociólogos, antropólogos, psicólogos, periodistas, ingenieros civiles y ambientales, historiadores, biólogos, geólogos, etc., que los han provisto de información y revelado cómo las grandes represas traen más perjuicios que beneficios. Y, sobre todo, los habitantes que se verían afectados han afirmado que ellos quieren seguir siendo pueblos, que no quieren ser desplazados, que tienen derecho a soñar y realizar su futuro. Que se busquen otras alternativas que no los desaparezcan. Que ellos no se oponen a darle agua a León, a la zona metropolitana de Guadalajara y a catorce municipios de los Altos de Jalisco, que es a quienes se va a llevar el agua, según el proyecto expuesto por la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) y los gobiernos de los Estados de Jalisco y Guanajuato, como ostenta el plan maestro de la represa Zapotillo, incluso que no son opositores al desarrollo como los estigmatizan las autoridades federales, sencillamente han decidido conservar su ubicación geográfica, prácticas milenarias, religiosas, deportivas y culturales, como desde el siglo VI, y desean transmitir parte de ese legado a las generaciones venideras.

Pese a sus graves impactos, las represas aún se consideran proyectos de *desarrollo*. Se ha demostrado que las grandes represas, por lo general, han generado más impactos negativos que beneficios,³ y que, por lo general, las metas propuestas no se han cumplido. En Latinoamérica y en diversas partes del mundo siguen promoviéndose como proyectos de desarrollo, de progreso, y como mecanismos de desarrollo limpio (MDL), es decir que no son contaminantes, que son energía limpia, pero eso no es cierto: las represas son un modelo obsoleto de abastecimiento de agua y energía, afectan drásticamente la calidad de vida de las comunidades directamente afectadas, y además potencian el cambio climático global, pues generan emisiones considerables de metano, que es un gas 25 veces más poderoso, en términos de calentamiento global, que el dióxido de carbono; en otras palabras, resultaría más benéfico para el clima que se produjera la misma energía con petróleo o carbón, pues las emisiones que genera una presa en un año, son el equivalente a lo de una planta térmica en ¡20! Todo esto lo ha expuesto y sostenido el Comité Salvemos Temacapulín, Acasico y Palmarejo, que es el ente social y político donde confluye la resistencia y en torno al cual las comunidades afectadas se han aglutinado para hacerle frente técnico, político, mediático y jurídico al gobierno.

3. Comisión Mundial de Represas, *Represas y Desarrollo. Un nuevo marco para la toma de decisiones*, UICN, USA, 2000.

Los desalojos y desplazamientos de comunidades provocadas por la construcción de grandes represas

El Sistema de Naciones Unidas determinó, a través de la declaración de la Comisión de Derechos Humanos —ahora Comité de Derechos Humanos—, que los desalojos forzosos son una violación grave de los derechos humanos, lo cual coincide con lo sostenido por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales al respecto. Por otra parte, el relator especial de Naciones Unidas, señor Miloon Kothari,⁴ elaboró los Principios Básicos y Directrices sobre los Desalojos y el Desplazamiento Generados por el Desarrollo,⁵ que establece la forma en que deberían abordarse las situaciones que requieren desplazamiento de personas, con el fin de respetar sus derechos.

El Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) han diseñado también políticas de salvaguarda como consecuencia de los impactos que algunos proyectos han causado, justamente para evitar que estas situaciones se repitan. Incluso la Corporación Financiera Internacional y los bancos privados han desarrollado lineamientos generales para el desarrollo de sus proyectos que, si bien son lineamientos voluntarios, al suscribirlos, los proyectos financiados por dichas instituciones deben implementarse. El Banco Mundial, a través de su directriz operativa 4.0, ordena que los proyectos que financia cuenten con estudios que consideren “el ambiente natural (aire, agua, y tierra)”; la salud y la seguridad humanas, y aspectos sociales.

Los estándares más completos son los establecidos por la Comisión Mundial de Represas (CMR). Esta Comisión, financiada mayoritariamente por el Banco Mundial y la Unión Internacional para la conservación de la Naturaleza –UICN–, reunió un grupo de expertos de comunidades afectadas, gobiernos, industria, academia y organizaciones no gubernamentales de todas las regiones del mundo, con el propósito de evaluar cuándo, cómo y por qué los proyectos de represas tienen éxito o fracasan en alcanzar sus objetivos en materia de desarrollo.

Sin embargo, al hacer una revisión, estos estándares no se han cumplido en el caso de la construcción de la presa El Zapotillo, pues se pretende desplazar

4. Relator especial sobre la vivienda adecuada como elemento integrante del derecho a un nivel de vida adecuado y sobre el derecho a la no discriminación.

5. Corresponde al anexo I del *Informe anual del Relator para el año 2007*. Disponible en: http://www2.ohchr.org/english/issues/housing/docs/guidelines_sp.pdf.

alrededor de 1,500 personas que viven en las comunidades de Temacapulín, Acasico y Palmarejo, sin que hasta el momento se haya informado debidamente a los afectados, se hayan revisado la totalidad de las alternativas y se garantice el respeto a los derechos humanos de las poblaciones que habitan estas tierras. La mayoría de ellas se dedica a la agricultura, la ganadería, la pesca y a actividades ligadas al campo, no hay garantía de que vayan a poder seguir realizando estas actividades, así como mantener las condiciones de vida que actualmente tienen, en el caso de un desplazamiento forzado.

En esta zona de los Altos de Jalisco, la tierra es propiedad privada, y ello se explica, entre otras cosas, porque en esta región fue uno de los lugares donde se desarrolló la Guerra Cristera en la década de los 30 del siglo pasado, y donde la intervención del Estado en el reparto de tierras a los campesinos era visto como una forma de comunismo. En su mayoría, los habitantes son rancheros, ganaderos y pescadores; algunos trabajan de jornaleros, sembrando alfalfa, maíz, chile de árbol y calabaza; otros se dedican a la recolección de nopales y de camote del cerro o del monte. Todavía está muy presente entre ellos la memoria de sus antepasados en la Guerra Cristera, incluso algunas de sus consignas en las manifestaciones y protestas que han hecho es: ¡Viva Cristo Rey!, frase que les valió para que los llamaran cristeros. Por ello mucho de su organización gira en torno a festividades religiosas y actividades de la iglesia católica, que hoy en día sigue siendo muy fuerte, y los lazos espirituales son muy estrechos y trascienden fronteras en el norte del país, entre los llamados hijos ausentes, otra suerte de desplazados que emprenden el éxodo hacia Estados Unidos, en busca de mejores oportunidades toda vez que el campo mexicano se mantiene en completo abandono por las políticas públicas del Estado.

La reubicación de pueblos y comunidades en México

México no cuenta con legislación para la reubicación de pueblos y comunidades; por tanto, debiera dar cumplimiento, del ámbito internacional, a los Principios Básicos Directrices sobre Desalojos y el Desplazamiento Generados por el Desarrollo. Según la Observación General (OG) número 7, el desalojo forzoso se da cuando personas, familias o comunidades enteras son obligadas a salir de sus hogares o de las tierras que ocupan sin que el Estado les ofrezca medios de protección (como es la posibilidad de defenderse en los tribunales) contra los desalojos. Textualmente dice:

Las presentes directrices se aplican a acciones y/u omisiones relacionadas con desplazamientos coaccionados o involuntarios de personas, grupos y comunidades de sus hogares y/o tierras y los recursos comunes de propiedad que estaban ocupando o de los que estos dependían, eliminando o limitando con ello la capacidad de una persona, un grupo o una comunidad de residir o trabajar en una vivienda, residencia o lugar particulares, sin que haya ofrecido o no se tenga acceso a formas apropiadas de protección jurídica o de otro tipo.

El responsable de los desalojos forzosos es el Estado (la Federación, los estados y los municipios), por haber tomado ciertas decisiones, como la de construir una presa en un territorio habitado, o por haber permitido que algún particular, como puede ser una empresa de construcción, llevara a cabo desalojos forzosos. En la OG número 7 se afirma que los desalojos forzosos en principio (prima facie) violan el derecho a una vivienda adecuada y propician el aumento del número de personas sin hogar. Esto también ha sido reafirmado por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU en las Resoluciones 1993/77 y 2004/28. Además, en el párrafo 6 de los Principios y Directrices se afirma que los desalojos provocan violaciones a muchos otros derechos humanos, internacionalmente reconocidos, como el derecho a la alimentación, al agua, a la salud, a la educación, al trabajo, a la seguridad de la persona, a la seguridad del hogar, a la prohibición de tratos crueles, inhumanos y degradantes y a la libertad de circulación entre otros.

Los Estados nacionales, al ratificar instrumentos internacionales en materia de derechos humanos, como el Pacto Internacional de Derechos Económico, Sociales y Culturales (PIDESC), obligan al Estado en su conjunto (entiéndase a escala federal, estatal y municipal), según el artículo 133 de la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, a garantizar los derechos humanos en caso de llevarse a cabo un desalojo. Sin embargo, esto no quita que desde otros ámbitos se pueda fincar responsabilidad jurídica a todas aquellas personas que participan en el desarrollo de proyectos (tanto a los jefes como al personal), a las instituciones u organizaciones financieras internacionales, a las empresas transnacionales y de otra índole, así como a los individuos (párrafos 11-12).

Las obligaciones que tiene el Estado, y por lo tanto todos los órganos públicos y sus agentes, con las personas que se vean afectadas por un desalojo forzoso, incluyen el respeto, la protección y el cumplimiento de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.

La obligación de respetar significa que los Estados se abstendrán de llevar adelante, auspiciar o tolerar, cualquier práctica, política o medida legal que vul-

ner los derechos humanos, como es el caso de los desalojos forzosos. La obligación de protección significa que el Estado tiene que impedir violaciones a los derechos humanos; implica, por ejemplo, que el Estado adopte medidas que obstruyan la participación de empresas privadas, estatales o transnacionales en los desalojos forzosos.

La obligación de cumplir es también que el Estado debe promover y hacer efectivo todos los derechos humanos. Con esta finalidad tiene que adoptar medidas (legislativas, administrativas, de políticas públicas, de asignación de recursos, judiciales) para facilitar el goce de los derechos humanos para toda la población y lograr la plena realización de los esos derechos, especialmente en el caso de que las personas no puedan ejercerlos por sí mismas. Esta obligación se traduce en que el Estado provea títulos u otras medidas que garanticen la seguridad en la tenencia y protejan contra los desalojos. El Estado debe garantizar que los desalojos se produzcan únicamente en casos excepcionales, con una plena justificación, dados sus efectos negativos sobre una gran cantidad de derechos humanos.

Siendo un principio de derecho que el Estado está obligado a hacer solo lo que la ley expresamente le señala, a diferencia de los particulares, que pueden hacer todo aquello que la ley no les prohíba, cualquier desalojo debe, entonces:

- a) Estar autorizado por la ley.
- b) Llevarse a cabo de acuerdo con el derecho internacional de los derechos humanos.
- c) Hacerse únicamente con el fin de promover el bienestar general, y en particular para garantizar los derechos humanos de los más vulnerables.
- d) Ser razonable y proporcional.
- e) Estar reglamentado de tal forma que se garantice, a los que lo sufren, indemnización y rehabilitación completas y justas.
- f) Realizarse de acuerdo con los principios sobre desalojos.

Los habitantes de Temacapulín no están de acuerdo en ser reubicados, y un Estado que se precie de ser democrático debe respetar los derechos humanos de todos sus habitantes; no es válido que el interés general prime sobre los derechos individuales y colectivos de las comunidades, y que en el discurso oficial se diga que son más los beneficios que los perjuicios que traerá la construcción de la presa El Zapotillo.

Pareciera ser que contra el interés general no hay argumento que valga, pues en él supuestamente todos nos sentimos partícipes, pero la realidad nos dice

que con su uso la clase dominante se oculta y desde ahí impone sus proyectos de desarrollo, que es su visión del mundo y de las cosas, en el que no caben los desposeídos. Para los poderosos, la idea que está detrás del desarrollo implica la lucha contra el poder espiritual de aquellas tradiciones que son un obstáculo para la expansión del mercado, la industria y el Estado moderno; así, la idea de progreso ofrece la nueva justificación de la desigualdad y la expansión de la visión occidental.

Los derechos que se violan ya han sido reconocidos por la misma Comisión Estatal de Derechos Humanos del Estado de Jalisco (CEDHJ), por lo que el 31 de diciembre de 2009 dicha comisión emitió la Recomendación 35/2009, que el gobierno de Jalisco se ha negado a aceptar. En este mismo tenor, el 31 de enero de 2011, un juzgado de Distrito federal, en una sentencia de amparo en contra de la presa El Zapotillo, se pronunció en el sentido de que se violan los derechos de las personas de las comunidades Temacapulín y Acasico como son: La garantía de igualdad, medio ambiente adecuado, vivienda digna y decorosa, audiencia, propiedad, libertad de cultos, desarrollo nacional, integral y democrático, consulta y participación en la planeación y la fundamentación y motivación, en este caso los órganos del Estado mexicano son la CONAGUA, la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) y la Comisión Estatal del Agua de Jalisco (CEA).

El caso de la presa El Zapotillo

Los habitantes de Temacapulín se enteraron del proyecto de presa El Zapotillo, por los medios de comunicación, nunca fueron consultados, y hasta el día de hoy ese derecho aún no se les reconoce. Sus afectaciones psicológicas por la amenaza de inundación por más de cinco años es notable, y ninguna autoridad competente responde por este atropello. Las muertes por enfermedades derivadas por daños psicológicos y psicosociales se ha elevado exponencialmente; hay mucho estrés, insomnio y enfermedades cardiovasculares como la hipertensión. Asimismo, se han incrementado los casos de diabetes, y en el año 2010 fallecieron muchos ancianos y ancianas de Temacapulín como consecuencia de la presa.⁶

6. Peritaje psicosocial coordinado por el doctor Jorge Gastón Gutiérrez Rosete, de la Universidad de Guadalajara, aportado en el juicio de amparo directo 204/2010, que se tramita ante el juzgado v de Distrito,

También se ha demostrado que, entre los jóvenes y niños, el estrés crónico lleva casi seis años manifestándose en muy diversas acciones que deterioran no solo la salud mental, sino también las formas de convivencia y la noción de futuro.

El gobierno ha sostenido, sobre todo la Comisión Estatal del Agua de Jalisco (CEA) y la CONAGUA, el mismo discurso desde que se tuvo conocimiento de la presa El Zapotillo en 2005: que es agua para la zona metropolitana de Guadalajara, para 26 localidades de catorce municipios de los Altos de Jalisco y para la ciudad de León, con lo cual se reduciría la extracción del agua del Lago de Chapala y consecuentemente se recargarían los mantos freáticos de la cuenca Lerma Santiago Pacífico. La presa tendría una cortina con altura de 105 metros y un almacenamiento de 911 millones de metros cúbicos de agua, inundando 4,800 ha aproximadamente.

El gobierno afirma también que la presa El Zapotillo garantizará el suministro de agua potable durante los próximos 30 años a los Altos de Jalisco; a la ciudad de León, Guanajuato, y regulará 500 millones de metros cúbicos para la Zona Conurbada de Guadalajara, mediante el aprovechamiento de las aguas del río Verde, lo que contribuirá a la sustentabilidad y recuperación de los acuíferos con los que actualmente se abastecen, y que presentan abatimientos de hasta tres metros por año. Pero los habitantes de Temacapulín dicen que el agua es para los industriales de León, Guanajuato.

En sus cuentas alegres, la CONAGUA asegura que con ella se beneficiará a una población actual de 2,361,000 habitantes, a los que corresponden 316,000 habitantes de catorce municipios de los Altos de Jalisco, 1,095,000 de la ciudad de León, Guanajuato, y 950,000 de la Zona Conurbada de Guadalajara.⁷

Los municipios de los Altos de Jalisco que serán supuestamente beneficiados son: Cañadas de Obregón, Mexxicacán, Yahualica, Jalostotitlán, San Miguel el Alto, San Julián, Encarnación de Díaz, San Juan de los Lagos, San Diego de Alejandría, Lagos de Moreno, Unión de San Antonio, Teocaltiche, Valle de Guadalupe y Villa Hidalgo.

Entre las ventajas que aportará el embalse —dice la CONAGUA— figura la reducción de la sobreexplotación de los acuíferos en la cuenca Lerma Chapala Santiago; así como para el lago de Chapala, ya que los volúmenes de agua expor-

con sede en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, con el cual se pretende acreditar los daños psicosociales causados a la población.

7. La CONAGUA ha venido sosteniendo reiteradamente esta información, sobre todo el Organismo de Cuenca Lerma Santiago Pacífico, con sede en Guadalajara, Jalisco, a través de diferentes comunicados y boletines de prensa. Para mayor información consultar la página *web* de la CONAGUA.

tada de la cuenca del río Verde y utilizada por la ciudad de León, Guanajuato, será tratada y vertida a los cauces de la cuenca Lerma Chapala, lo que implica trasvasar agua de una cuenca a otra, lo cual según los expertos en hidrología y abastecimiento de agua, no es recomendable, en virtud de que:

en términos generales, los trasvases de aguas entre cuencas suelen ser considerados como una aberración ecológica, que generalmente suele ser justificada por poderosas e inequívocas razones económicas (...)

Una de las justificaciones comunes para aceptar un trasvase es decir que a una cuenca “le sobra” agua mientras a otra “le falta”. Sin embargo, es sumamente complicado establecer el carácter excedentario de una cuenca, ya que se tendría que comprobar que la cuenca donante es capaz de atender todas las demandas humanas, actuales y futuras, con la prioridad y garantía de abastecimiento necesarias, y las ambientales, tanto en los ecosistemas terrestres, acuáticos, cauces, márgenes, etc., para poder afirmar que una cuenca posee un excedente de recursos hídricos.⁸

La reubicación y el desplazamiento de Temacapulín

El desplazamiento de Temacapulín ha sido disfrazado por las autoridades responsables del proyecto como un Plan de Desarrollo Urbano del Nuevo Centro de Población Temacapulín (PDUNCPT), lo que en realidad es el Plan de Reubicación motivado por la construcción de la presa El Zapotillo, para lo cual en mayo de 2009 se lanzó una convocatoria de consulta pública para la aprobación del PDUNCPT, aunque las decisiones ya habían sido tomadas con antelación por la Comisión Estatal del Agua (CEA) y la Secretaría de Desarrollo Urbano de Jalisco (SEDEUR) y el ayuntamiento de Cañadas de Obregón, Jalisco. Lo que hicieron fue solo cumplir una forma supuestamente legal, porque los ciudadanos apenas iban a ser consultados para legitimar un acto o una decisión previamente maqui-nada. En esta supuesta consulta no se entregó a las comunidades información previa, los vecinos no tuvieron oportunidad de oponerse al proyecto, y mucho menos de presentar alternativas.

Por otro lado, el nuevo centro de población, ubicado en un predio llamado Talicoyunque, desde el cual se vería la inundación del pueblo, no cumple con los lineamientos de reubicación de una comunidad, pues las casas desde ninguna

8. Cita en el peritaje de impacto ambiental de la ingeniera ambiental Romina Martínez Velarde, aportado en el juicio de amparo directo 198/2010 y su acumulado 199/2010, que se tramita ante el juzgado IV de Distrito con sede en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, con el cual se pretende acreditar el impacto ambiental aguas arriba y aguas abajo que genera la construcción de la presa El Zapotillo.

óptica mantendrán o mejorarán el nivel de vida que ya tienen ni las características de altura, arquitectura vernácula considerada de valor patrimonial e histórico, mucho menos distribución ni espacios. Los suelos donde se construyen son terrenos infértiles que no dan ninguna opción para que la comunidad pueda seguir cultivando y pescando, y sus referentes culturales quedarán inundados sin alguna posibilidad de rescatarlos, como es el Cristo de La Peñita, la basílica lateranense de la Virgen de Los Remedios, el centro histórico, las albercas, y los panteones prehistórico, antiguo y moderno donde descansan sus ancestros. Todos los sitios son considerados por el dictamen técnico del Instituto Nacional de Antropología e Historia patrimonio cultural histórico con relevancia y sujeto a conservarse en el locus o lugar de origen.⁹

A mediados de junio de 2011, el relator especial del derecho a la alimentación de la ONU, Olivier de Schutter, visitó Temacapulín y ahí se le expuso que con la construcción de la presa se pondrá en grave riesgo el derecho a la alimentación de las comunidades afectadas, ya que la población, que vive de la producción agrícola, agropecuaria y del turismo, y que obtiene recursos de la pesca tradicional del río Verde, será desplazada de manera forzada al predio denominado Talicoyunque, donde el gobierno mexicano ha iniciado de manera ilegal la construcción del ‘nuevo centro de población’ y que las tierras del nuevo centro de población son áridas y de nula productividad, por lo que su rendimiento agrícola se vería severamente afectado. Asimismo las comunidades mostraron al Relator lo que se siembra y cultiva en la región, como maíz, chile de árbol, cacahuete, calabaza, frijol, alfalfa, pepino, jitomate, perejil, zanahoria, calabaza, jícama, sandía, melón, camote, rábano, lechuga, cilantro, cebolla, ajo y papa. Se destacó que el chile de árbol es uno de los cultivos tradicionales de la región. Y finalmente le expusieron que

las aguas de manantiales son la principal fuente de agua potable de las comunidades. En ojos de agua y el río Verde se pesca mojarra, bagre, carpa, lobina, boquinete, charal y camarón de agua dulce, fuente de autoconsumo, turismo e ingreso económico para la mayoría de las comunidades.¹⁰

9. Dictamen técnico de monumentos históricos de Temacapulín, Jalisco, realizado por el arquitecto Cuahtémoc de Regil Fernández de Lara durante marzo y abril de 2011, del INAH, Jalisco, según nota dada a conocer el 26 de mayo del mismo año por *La Jornada*, Jalisco, y por otros medios.

10. Boletín de prensa del 17 de junio de 2011 del Comité Salvemos Temacapulín, Acasico y Palmarejo.

Recientemente, los habitantes de Temacapulín ganaron un juicio ante el Tribunal de lo Administrativo de Jalisco, que echa abajo el plan de reubicación porque las autoridades —entre ellas el municipio de Cañadas de Obregón— no cumplieron con las formalidades jurídicas respecto de la consulta, por lo que deberán reponer el procedimiento.¹¹

Las presas en contra de los derechos de los pueblos y la construcción de alternativas

Cuando el gobierno federal construye una presa, expropia y desplaza a los pueblos originarios de sus tierras. En el despojo siempre participan la Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) y la Comisión Federal de Electricidad (CFE), con el argumento del desarrollo y de una supuesta utilidad pública, la necesidad de la generación de energía eléctrica y de suministro de agua, pero la política pública es no evaluar las alternativas tecnológicas y ambientalmente más sustentables, no se demuestran los requerimientos energéticos efectivos o el déficit en la generación de energía eléctrica dentro de la región o en el país, es decir, sin fundamentar adecuadamente para quién se va a generar esa energía eléctrica.

En el caso de las presas de almacenamiento de agua, la CONAGUA debería demostrar que la construcción de una presa contribuye a restablecer o mínimamente a mantener el equilibrio hidrológico en el país, puesto que la contribución de una presa implica alteraciones generales al ecosistema y la cuenca. Uno de los problemas más graves que provoca es la destrucción de manglares y estuarios, los cuales son sumamente importantes para el ciclo hidrológico, al mismo tiempo, se fomenta que los constructores de presas se vuelvan los concesionarios privados de las aguas, como es el caso de las empresas mexicanas y españolas que construyen la presa El Zapotillo.

Numerosas comunidades resisten a lo largo y ancho del país: en la cuenca del río Papagayo, desde hace más de ocho años, la CFE y el gobierno de Guerrero están empeñados en continuar con la construcción de la presa La Parota, pese a

11. Sentencia dictada por el Pleno del Tribunal de lo Administrativo del Estado de Jalisco el 16 de febrero de 2011 en el recurso de apelación del expediente 842/2010 derivado del juicio administrativo tramitado ante la Cuarta Sala: iv-319/2009 contra la consulta pública del Proyecto de Plan de Desarrollo Urbano de Centro de Población Temacapulín, municipio de Cañadas de Obregón, Jalisco, convocada por el H. Ayuntamiento de Cañadas de Obregón, Jalisco, el 16 de octubre de 2009. Esta sentencia fue notificada a Temacapulín el 9 de diciembre de 2011.

la oposición de los afectados y los acuerdos tomados en ejidos y comunidades agrarias rechazando el proyecto. La ampliación de la altura de las cortinas de las presas Miguel Alemán y Benito Juárez, en Oaxaca; las represas El Cajón y La Yesca como dos de los más grandes proyectos que confirman la apuesta del gobierno mexicano por la irracional generación de energía a través de inmensas hidroeléctricas que inundan pueblos enteros (casas, caminos, cementerios, espacios sagrados), sin haber siquiera cumplido con la justa y adecuada indemnización de los pueblos afectados por la pérdida de sus tierras de cultivo, de su ganado y de sus medios de vida; El Zapotillo y Arcediano, en Jalisco; las Cruces, en Nayarit; Paso de la Reina, en Oaxaca; Boca del Cerro, Usumacinta, en Chiapas; Valsequillo, Puebla; El Naranjal y 112 microeléctricas en Veracruz, componen la evidencia de la crítica situación en que viven las miles de familias mexicanas desplazadas por la construcción de presas.

Aglutinados en el Movimiento Mexicano de Afectados por Represas y en Defensa de los Ríos (MAPDER) y en la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANAA), los pueblos y comunidades afectados por la construcción de represas, hidroeléctricas y almacenamiento de agua se preparan este 2012, para documentar sus casos y denunciar las violaciones a sus derechos fundamentales en una pre audiencia que el Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP), capítulo México, abrirá al respecto. En la acusación se buscará demostrar que la política pública de construcción de presas en nuestro país destruye los derechos de los pueblos, desplaza comunidades, empobrece a los campesinos e indígenas y destruye nuestro patrimonio cultural y ambiental.

Los pueblos saben que el gobierno con sus programas, proyectos y políticas los afecta y trastoca sus modos de vida; por eso se oponen, por eso se organizan, no es que estén en contra del desarrollo, sino que están en contra de un desarrollo que los excluye, que no los toma en cuenta como personas, sino como objetos. Porque saben que las presas van en contra de sus derechos, porque lo que está en juego es la vida misma de sus pueblos, de su pasado, de su presente y el futuro.

Las nuevas orientaciones del desarrollo regional

RODOLFO PLINIO ESCOBAR¹

Se ofrece un análisis de las nuevas formas de hacer desarrollo, reconociendo al desarrollo endógeno como una de las teorías de la nueva agenda del desarrollo local. Se enfatiza su importancia en los procesos la participación de los actores locales, con el uso eficiente de los recursos naturales, humanos, organizativos y éticos del territorio; se destaca el lugar de los gobiernos locales, que en el caso particular de América Latina son los municipios, en su nuevo papel de impulsores y facilitadores de las interrelaciones de los actores y, a la vez, como generadores de espacios a través de los cuales se impulsen procesos de desarrollo regional. Se ofrece además una descripción breve de varias experiencias municipales, distinguiendo sus particularidades económicas, sociales y culturales, así como los aspectos que les han permitido potenciar el ejercicio de su gestión municipal; también aquellas incorporaciones innovadoras de impacto en sus resultados sobresalientes; se presenta el caso concreto de León, Guanajuato, donde el avance en la prestación de los servicios ha sido creciente.

1. Profesor de tiempo completo. Universidad Intercultural de Chiapas.

Desarrollo endógeno y las iniciativas locales

La orientación actual del desarrollo regional en la agenda contemporánea de la investigación sobre el desarrollo otorga una especial atención al impulso de procesos de crecimiento económico y cambio estructural en las economías regionales, sobre todo en aquellos que son ideados y dirigidos por los actores locales, desde la comunidad local.

En la mayoría de estos casos se busca principalmente apoyar aquellos procesos que advierten el desarrollo de modelos propios, a través de los cuales se logre alcanzar, en el seno de las comunidades locales, la articulación y la integración del crecimiento económico con el social, el fortalecimiento del sistema político, las formas de enfrentar el cambio cultural y de evitar el deterioro ambiental; todo ello pensando que sea a partir de la identificación y utilización cuidadosa de los factores locales disponibles y aprovechables en forma inteligente, en proyectos nacidos de la comunidad, que prometan mejorar las condiciones de empleo, ingreso y bienestar de la población, pues el análisis de la exclusión social exige tener bien presentes dos aspectos que marcan hoy con toda claridad: la crisis del empleo y la dualización social.²

Estos procesos, para cuya construcción es imprescindible la participación de los actores y agentes de desarrollo que se desempeñan localmente, deben ser fortalecidos en paralelo, en la edificación de una cultura con la que se consolide el uso inteligente de los recursos del territorio, desde la creatividad, la iniciativa y el diálogo intercultural, privilegiando los saberes locales y dándoles paso a las nuevas formas de hacer desarrollo, con el aprovechamiento de la organización productiva regional, cuyos beneficios irradian en beneficio del propio territorio, en las tres dimensiones del desarrollo endógeno siguientes:³

- *La dimensión económica:* que permite considerarlos como sistemas específicos de producción, para que los empresarios locales hagan uso eficiente y racional de los factores productivos, con la visión de alcanzar los niveles de producción y productividad que les permitan incorporarse y penetrar con niveles de alta competitividad en los mercados más importantes de la región, del país o del exterior.

2. Oscar Rebollo y Fernando Pindado (1999?).

3. Antonio Vázquez Barquero (1999:16).

- *La dimensión sociocultural:* a través de la cual se considera el desarrollo de una visión encaminada a lograr la integración de todos los agentes de desarrollo, así como los actores económicos, políticos y sociales con que cuenta el territorio y las instituciones públicas y privadas locales, para formar sistemas de relaciones en los cuales se incorporen todos los valores de la sociedad local a los procesos de desarrollo.
- *La dimensión política:* la que se instrumenta con la conjugación de todas las voluntades positivas de los liderazgos tradicionales y las autoridades del territorio, para dar cabida a las iniciativas locales como elementos propositivos para la creación de los entornos donde las necesidades y los problemas se conviertan en causas comunes, se estimule la actividad productiva con mentalidad innovadora, y para que la sustentabilidad de las acciones se garantice desde los niveles locales.

El desarrollo endógeno viene siendo, desde esta perspectiva, todo un conjunto de interrelaciones capaces de generar, en los espacios donde existe, un interés especial y la constancia para estar siempre buscando y experimentando sobre la identificación de formas más flexibles de producción, acumulación y regulación del capital, con las cuales el crecimiento económico, y el paralelo cambio estructural, son resultado de la continua y permanente aplicación de estrategias a través de las cuales las decisiones son derivadas de procesos de experimentación. Todo lo anterior es importante, porque de esa manera las formas de inversión que les van permitiendo a los organismos que operan los principales mercados se tienen que ligar al entorno económico, institucional y cultural del territorio local, para que en conjunto condicionen el rumbo y la dinámica del desarrollo económico y social; por eso se concluye que:

La paz solo se puede asegurar cuando las personas están libres del miedo al hambre. Por consiguiente, las diversas iniciativas para una cultura de paz deben vincular la paz con el desarrollo endógeno, equitativo y sustentable. Si el desarrollo no es endógeno, se corre el riesgo de que contraríe e incluso perturbe el contexto cultural y económico tradicional de las vidas de las personas. Si no es equitativo, puede perpetuar injusticias que conducen a conflictos violentos. Si no es sustentable, puede perjudicar e incluso destruir el medio ambiente y las estructuras sociales existentes.⁴

4. UNESCO, *Hacia una cultura global de paz*.

El desarrollo endógeno debe, por lo tanto, dirigirse a satisfacer las necesidades y demandas de una población local que se mantiene en una dinámica de participación activa y vital, dentro de sus propios procesos de desarrollo; una población que, además de preocuparse por su desarrollo en el campo productivo y su necesario reflejo en el bienestar de la sociedad, considere en paralelo la relevancia del mejoramiento notable en lo social, político, cultural y ambiental, elementos indispensables para el diseño del rumbo del futuro; se comienza a generar así la necesidad de incorporar al proceso local, el desarrollo del aprendizaje, la generación de nuevos conocimientos, la socialización de la información y la incorporación del quehacer de las instituciones educativas y los centros de investigación científica y tecnológica, para la visualización de nuevos procesos que mantengan el grado de avance con el ritmo de las exigencias externas.

El desarrollo endógeno es, por lo tanto, aquel proceso que tiene como punto de partida el reconocimiento y la valoración de los recursos económicos, humanos, institucionales, políticos, culturales y ambientales del territorio que forman el elemento potencial con el que la comunidad local cuenta y sobre la base de los cuales puede impulsar procesos para el mejoramiento de sus condiciones de vida.

En cada entorno existe una identidad muy definida, capaz de concebir, generar y emprender iniciativas propias nacidas del consenso, y una capacidad de dirigir y liderar procesos de desarrollo y cambio estructural nacidos de la creatividad, la discusión y la reflexión de las comunidades. En estos entornos es donde se pretende que las pequeñas y medianas empresas sean capaces de tomar el papel de protagonistas más importantes para impulsar la actividad económica desde el interior de la comunidad y, a la vez, generar una amplia capacidad de crear y desarrollar la flexibilidad y la capacidad de cooperación que les permita ligarse en el futuro a los sistemas competitivos de las economías globales.

En los procesos de desarrollo endógeno, la producción de bienes se da dentro un sistema de organización flexible donde predomina la utilización intensiva de la fuerza de trabajo local, la cual tiende a lograr una especialización en la realización de actividades o la producción de las partes necesarias para un proceso productivo o los componentes para el ensamble posterior de un producto final; además de la existencia de fuerza de trabajo flexible que esté dispuesta a realizar tareas de trabajo a domicilio, trabajo parcial y trabajo informal. Estos son los principales aspectos que caracterizan a los procesos de desarrollo endógeno, donde cada parte es importante y necesaria dentro del proceso o producto final que le corresponde, a tal grado de que la falta de actividad en determinado grupo

encargado de producir cierta parte o de cumplir con cierto componente del proceso llega a afectar y retrasar el proceso de producción en su totalidad.

En el desarrollo endógeno, la empresa es la que permite la integración del sistema productivo dentro de la sociedad, porque está condicionada a cooperar entre sí dentro de las formas de especialización que le exige el sistema, pues su reducida dimensión la obliga a buscar la cooperación y la obtención de economías de escala necesarias para competir dentro de las estructuras familiares, tradiciones, valores sociales y culturales propios del territorio. Dichos procesos enraizados en un territorio permiten acumular un *saber hacer técnico*, formando sistemas relacionales propios y la consolidación de formas culturales capaces de generar economías que permiten dar una explicación de la continuidad. *Los procesos y los sistemas relacionales son producto de la creación del entorno económico e institucional que proporciona recursos, servicios y redes de cooperación entre los actores que mejoran la competitividad.*⁵

En estos procesos, los logros en la organización de la producción son el factor principal para alcanzar los niveles de competitividad y, esta se logra a través de la formación de redes empresariales especializadas cuya consolidación permite el acceso a ciertas economías de escala que por una parte son externas a las empresas del sistema, pero por otra son internas al sistema productivo local, y por lo tanto con ellas se logra una importante reducción de los costos de transacción.

Otro factor esencial es la tecnología, que permite la especialización en las diversas partes del proceso, con lo que se logra recomponer la producción del espacio industrial y proporcionar ventajas competitivas, pues *la disponibilidad de una capacidad empresarial y organizativa fuertemente vinculada a la tradición productiva de cada territorio impulsa la rivalidad de las empresas en el mercado local, lo que favorece la mejora de la competitividad interna y externa de los sistemas de empresas locales.*⁶

En los sistemas productivos locales se logra demostrar una capacidad natural para la introducción y adopción de innovaciones y tecnologías, por su naturaleza, que está basada en el aprovechamiento de las capacidades empresariales que, unidas a la tradición productiva del territorio, impulsan la formación de escenarios de rivalidad en el mercado local que favorecen la competitividad interna y externa de los sistemas formados por empresas locales. Cuando se

5. Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 31.

6. Ibid., p. 33.

menciona la innovación unida a la adopción de tecnologías, no se está haciendo referencia exclusivamente a la adquisición y el uso de maquinaria y equipos externos y sofisticados, sino mas bien se hace referencia a aquellos procesos mediante los cuales los técnicos locales, con procesos de aprendizaje acordes a las necesidades reales del territorio, logren hacer las adaptaciones, los cambios y las transformaciones que los equipos requieran para potenciar la productividad y poder competir produciendo con el predominio de sus propios procesos en los que se siga considerando todo lo relevante de su tradición productiva; *la disponibilidad de mano de obra calificada y ajustable a las necesidades de la empresa unida al bajo nivel de conflictividad laboral, es factor que representa amplias ventajas comparativas en los mercados*. El aprendizaje acumulado en las adaptaciones y soluciones continuas que se hacen en la planta mejoran su eficiencia y redundan en beneficios para la empresa y no en más gastos.

En los casos de desarrollo endógeno español, el impulso al cambio estructural logra convertirse en un proceso de desarrollo industrial por la presencia de factores como los siguientes:⁷

- Existencia y disponibilidad de cierta capacidad empresarial
- Disponibilidad de mano de obra abundante y barata
- Existencia de una estructura social desarrollada
- Conocimiento local de nuevos productos y mercados a partir del comercio previo
- Disponibilidad de ahorro procedente de la actividad agraria o comercial.

Considerando fundamental el cuarto factor señalado, los procesos de desarrollo endógeno que están ligados a mercados potenciales externos suelen ser un elemento eficaz para el logro de la eficiencia y la excelencia productiva, porque son los propios compradores potenciales los que imponen las reglas del juego, sin dejarles a los productores la menor posibilidad de reconsideración cuando las reglas no se cumplen; es el caso concreto de las organizaciones productivas nacionales que han logrado ligar una relación comercial con los mercados alternativos europeos que adquieren productos orgánicos, o en el caso especial de la venta de artesanías. Frente a situaciones como esas es que las economías locales tienden a auto-organizarse de manera espontánea ante la necesidad de que las empresas puedan producir bienes y servicios para un mercado exigente donde

7. Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 34.

compiten productos de otros territorios y sistemas. La búsqueda de la rentabilidad permite la introducción de formas de organización productiva en las cuales las actividades artesanales de la economía tradicional se tienen que transformar en núcleos de nuevos sistemas económicos locales.

Es entonces cuando la dinámica de la economía local comienza a girar en torno a una organización propia del *entorno o del medio innovador*, entendido este como:

el acervo social y cultural específico del que un territorio dispone y pone al servicio del desarrollo de las organizaciones productivas que han sido capaces de constituirse en sistemas productivos locales. Dicho de otra manera, un conjunto de unidades productivas relativamente cercanas que mantienen relaciones de intercambio de bienes materiales, servicios financieros, mano de obra, tecnología y conocimientos (Morales, 2001:14).

Dichas relaciones suelen establecerse entre las empresas, los proveedores y los clientes, “dando lugar a la existencia de una red de empresas industriales que permite la multiplicidad de mercados internos y la apertura de espacios de encuentro para intercambiar productos, servicios y conocimientos”.⁸

La red regularmente está formada con actores, recursos, actividades económicas y relaciones. Las relaciones dentro de la red favorecen el intercambio de productos, servicios, conocimientos y pautas de comportamiento, y se basan en los conocimientos que unos actores tienen de los otros, además de beneficiarse del comercio y los intercambios de bienes y servicios. Las relaciones también forman parte de la cultura social y productiva de la localidad y toman formas distintas en cada localidad.

Por la red se regula y gobierna el sistema productivo, y su estabilidad descansa en la fortaleza de las interrelaciones e intercambios que se dan dentro del distrito, sistema o conglomerado. Se caracteriza y logra mantenerse por “la continua reorganización de las relaciones entre los agentes y las actividades”, producidas por los “impactos innovadores y las relaciones de poder entre las empresas”. La cooperación beneficia a cada una de las empresas, permite la combinación de los esfuerzos para obtener economías de escala internas a la red y la reducción de los costos de transacción.

Un sistema productivo local puede y debe llegar a convertirse en un “un medio innovador”, al que se define como: “un entorno que domina e integra

8. Costa (1988) y Becattinni (1997), en Antonio Vázquez Barquero (1988), p. 18.

un conocimiento con reglas, normas, valores y un sistema de relaciones”⁹ Este “medio innovador”, que no es más que un espacio local de constante generación de ideas, iniciativas, estrategias, intercambio de información y cooperación para el desarrollo, lo forman las empresas, organizaciones e instituciones locales con su forma de actuar, su capacidad de conocimiento, y aprendizaje y cooperación hasta llegar a convertirlo en el cerebro de la dinámica y las perspectivas de la economía local.

Cuando la toma de las decisiones adecuadas sobre la inversión en tecnología y desarrollo organizativo por parte de los actores, se deriva de los resultados del trabajo permanente dentro de un “medio innovador”, el sistema productivo se llega a convertir en “un entorno innovador”, por el desarrollo de su capacidad de aprendizaje y el sistema de relaciones que se genera dentro del distrito que cubre, lo cual incita a las empresas a adoptar las decisiones de inversión más adecuadas para la introducción y difusión de sus innovaciones, las cuales según Vázquez,¹⁰ pueden ser:

- *Incrementales*, cuando se derivan de los cambios y las adaptaciones tecnológicas que mejoran progresivamente los productos y procesos, y se desarrollan sobre la base de la capacidad de aprendizaje que tienen las empresas al enfrentar el desafío de la competitividad en los mercados, con respuestas que logran mantener los niveles de producción.
- *La difusión de la tecnología*, que es un proceso lento pero continuo que se produce jerárquicamente por toda la red de empresas del distrito después de adoptada una innovación, que pronto suele difundirse a través del sistema productivo, por el sistema de relaciones formales e informales del distrito.
- *La imitación*, que es un mecanismo de difusión de la innovación entre las empresas de la red y que trasciende la propia dinámica de las empresas locales.
- *El efecto demostración y la competitividad*, que impulsan a las empresas a adoptar innovaciones para incrementar o mantener sus cuotas de mercado y la rentabilidad de sus inversiones.

Debemos entender entonces que las comunidades locales, para aspirar a la generación de las condiciones propias para su desarrollo, deben primero comenzar por identificar todos los factores favorables y desfavorables del territorio y convocar a los agentes y actores locales para organizarse y, con el conocimiento y la

9. Dennis Maillat (1996), en Antonio Vázquez Barquero (1999), pp. 36 y 37.

10. Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 38.

vinculación a las condiciones del territorio, construir los elementos faltantes, al considerar que el desarrollo endógeno solo se da:

en una sociedad organizada cuyas formas de organización y cultura condicionan los procesos de cambio estructural determinados por los procesos de desarrollo, por lo que los sistemas productivos locales le dan un valor estratégico al componente sociocultural del desarrollo endógeno.¹¹

Además de que los sistemas productivos locales solo se producen en los espacios que están caracterizados por un sistema sociocultural que está vinculado al territorio y en el cual el detonador social importante descansa en la capacidad emprendedora de los actores y la funcionalidad de los mercados locales de trabajo en respuesta a los cambios tecnológicos y los retos del avance de la competencia.

En ese contexto, las empresas locales son el elemento con que cuentan los sistemas productivos locales para acceder al sistema de relaciones socioculturales del distrito y mantener el intercambio y la cooperación, lo que permite que a través de ellas dichos sistemas sean los beneficiarios de las condiciones sociales, culturales y de los códigos de comportamiento de la población que inciden directamente en el desarrollo de la actividad productiva. La dinámica de los sistemas productivos depende de los valores que orientan la vida de la sociedad y está condicionada por ellos, porque la confianza entre los empresarios favorece la cooperación y asegura las transacciones entre empresas locales, lo que da origen a las economías, reduciendo los costos de transacción y minimizando la conflictividad para favorecer la acumulación de capital.

La dinámica experimentada por algunos sistemas productivos locales ha fortalecido la cultura empresarial y permitido la acumulación del conocimiento tecnológico, productivo y comercial, lo mismo que la calificación y el adiestramiento de la mano de obra local, con lo que se han llegado a alterar las pautas culturales de las ciudades y las regiones que experimentan procesos que están caracterizados por los componentes esenciales que anteriormente han sido señalados del desarrollo endógeno.

Por ello, en las teorías actuales del desarrollo endógeno la determinante del crecimiento no está basada en la dimensión de las empresas, sino en “la capacidad de formación de sistemas y redes, que propicien la existencia de economías de escala y la reducción de los costos de transacción, como sucede en las

11. Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 39.

grandes”¹² (Chandler, 1990, en Vázquez, 1999:43). En la práctica de ahora, lo normal es que se combinen los factores locales con los factores externos, cuando lo que caracteriza a los procesos de desarrollo endógeno es:

la capacidad que tiene la comunidad local de controlar las transformaciones que se dan en una comunidad o región, al disponer de una estrategia propia que le permita incidir en la dinámica económica local. Las empresas y los grupos industriales de otros territorios pueden jugar un papel estratégico en el desarrollo local cuando los objetivos de esas empresas y el territorio convergen.¹³

De ahí que, en la óptica de la globalización, los territorios compiten entre sí en el nivel internacional en la búsqueda de ventajas competitivas a través de la valorización de sus recursos, la diferenciación de sus actividades productivas y la eficientización de sus procesos productivos y capacidad de innovación. Las estrategias empresariales y las de los agentes locales parecen compartir los mismos objetivos al buscar que los atributos y las ventajas comparativas del territorio les permitan elaborar las mayores ventajas competitivas, que están relacionadas según Porter “con la dotación de los factores de producción específicos y de calidad, un sistema productivo con organización eficiente, el estímulo de la demanda local y la proclividad del entorno institucional hacia el desarrollo emprendedor”. Esta convergencia de los intereses globales y los locales contribuye a mejorar la competitividad de las empresas y la del territorio, además de estimular los procesos de desarrollo auto-sostenido, apuntando a que el incremento de la competitividad y la pugna por los mercados logre convertir a las ciudades en socios de las grandes empresas, grupos y sistemas empresariales, considerando que “cuando se produce la convergencia de las estrategias de las empresas externas y las del territorio, los procesos de desarrollo endógeno adquieren una dinámica propia”.¹⁴

En este proceso de economías globales, las ciudades y las regiones están cada día más en permanente competencia para presentar las mayores ventajas frente a los demás, porque:

las comunidades locales, definidas como el conjunto de organizaciones públicas y privadas, asociaciones de empresarios, empresas, sindicatos, gobiernos locales, etc., han comprendido el reto de la globalización y responden impulsando las iniciativas de desarrollo local, para conseguir el

12. A. D. Chandler (1990), en Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 43.

13. *Ibid.*

14. Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 45.

desarrollo sostenible y duradero, potenciando las dimensiones: económica, social y medioambiental del desarrollo.¹⁵

Para ello, las iniciativas locales que suelen acompañar dichos procesos de competitividad, para cumplir con sus objetivos, deberán procurarse con la visión de conjugar la eficiencia en la asignación de los recursos públicos y privados, para lograr la equidad en la distribución de la riqueza y el empleo y preservar el equilibrio medioambiental del territorio.

Si se considera el logro de los objetivos a través de la eficiencia, la equidad y la preservación ecológica y, uno de ellos pasa a ser prioritario, los otros dos funcionarán como condicionantes, por lo que la estrategia de desarrollo endógeno propone el desarrollo de territorios ubicados en entornos con niveles elevados de incertidumbre, turbulencia y acciones que se dirigen a:

1. Mejorar la infraestructura tanto para producir como para vivir.
2. Suplir las carencias y mejorar los factores del desarrollo a través de:
 - a) Aprendizaje
 - b) Conocimiento
 - c) Información
3. Fortalecer la capacidad organizativa del territorio a partir de sus formas tradicionales.
Usar adecuadamente los recursos no renovables.

Para poder avanzar en ello, es necesario potenciar y fomentar:

1. El conocimiento y la difusión de las innovaciones.
2. El desarrollo de la capacidad emprendedora.
3. La valoración y el mejoramiento de la calidad del capital humano.
4. La flexibilidad de los sistemas productivos.
5. La formación de redes y relaciones entre actores y actividades.
6. La valoración y la protección de la calidad de los recursos naturales.
7. La valoración y la recuperación del patrimonio histórico y cultural.

El desarrollo de un territorio no debe basarse en los grandes proyectos industriales, sino más bien en el impulso a la utilización potencial de los factores de desarrollo y el ajuste del sistema económico local con la dimensión de la inver-

15. Ibid.

sión. La política de desarrollo endógeno se realiza por medio de una gestión descentralizada, con las agencias intermediarias que prestan servicios reales a empresas y organizaciones, tratando de garantizarles a los sistemas productivos los servicios que sus empresas requieren para mejorar su nivel de competitividad y favorecer al conjunto de la sociedad con mejores condiciones de vida.

La teoría del desarrollo endógeno permite interpretar los procesos de crecimiento, industrialización y cambio estructural de las economías de las ciudades y las regiones urbanas; además se propone como una estrategia de desarrollo viable en un mundo en que la reestructuración y la globalización han transformado las coordenadas del desarrollo. Las estrategias de las grandes empresas innovadoras deberán ser compatibles con las de los territorios y poder converger con sus objetivos y acciones, pues, para las economías que están cambiando, los programas actuales de desarrollo económico son los que ayudan a las comunidades a ajustarse a tales cambios por medio de la preservación de, y el estímulo a, los negocios existentes en su jurisdicción, la ayuda a la comunidad para expandir y diversificar su base económica, la remoción de las barreras que impiden el crecimiento económico, y el estímulo a la instalación de nuevos negocios en la comunidad.

Con esto se concluye que “bajo condiciones de competencia no existe sendero único de desarrollo”, como en los modelos neoclásicos, sino que existen sendas diferentes dentro del proceso evolutivo de la economía y la sociedad y, en todo caso, la utilización del potencial de desarrollo del territorio puede permitir una vía de desarrollo propio a una comunidad local, si la dinámica de aprendizaje de los actores locales los lleva a identificar líneas de inversión eficientes.

La respuesta local no está predeterminada, sino que, en función del potencial de desarrollo, el sistema organizativo y la dinámica de aprendizaje del territorio, los sistemas productivos locales pueden internacionalizar segmentos del proceso productivo, extender la red de relaciones a más distritos o cambiar de actividad productiva y modelo de crecimiento.¹⁶

El desarrollo económico actual es la herramienta que permite identificar los recursos del área con los que se pueden generar condiciones de empleo y crecimiento económico. La teoría del desarrollo endógeno *se caracteriza por sus mecanismos de acumulación de capital específico, basados en una lógica de organización, un sistema de aprendizaje y una fuerte integración territorial que permite mantener la*

16. C. J. Vázquez, y Sanz (1997), en Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 48.

*propia dinámica y les da a las comunidades locales un instrumento para la acción;*¹⁷ dentro de ella, el desarrollo económico local se puede considerar:

un proceso de crecimiento y cambio estructural que se produce como consecuencia de la transferencia de recursos de las actividades tradicionales a las modernas, la utilización de las economías externas y la introducción de innovaciones que repercuten en el aumento del bienestar de la población de una ciudad, comarca o región.

Este último se puede denominar desarrollo local endógeno o desarrollo endógeno, porque se da cuando la comunidad local alcanza la capacidad de utilizar el potencial de desarrollo con que cuenta y de dirigir los procesos de cambio estructural que le convienen.

Parte fundamental en los procesos de cambio estructural representan las iniciativas locales como acciones de reactivación del desarrollo que surge en un ámbito que puede ser el regional, el municipal, el de la localidad o el de barrios urbanos. Las iniciativas locales son repuntes que pueden marcar la diferencia entre la desarticulación de la economía de una región o localidad o su positiva inserción en procesos de globalización, al considerar que su avance supone una recomposición de las estructuras de toma de decisiones y requiere un modelo que abandone el esquema vertical y cupular por uno más horizontal y de mayor apertura hacia abajo.

Ello requiere mayor articulación de las acciones entre los agentes promotores del desarrollo y el surgimiento de actores nuevos, como las organizaciones comunitarias y las no gubernamentales, orientadas a la promoción de proyectos de desarrollo que tienen por objeto retener el capital generado en áreas deprimidas y aprovechar los recursos humanos, técnicos y financieros con los que dispone el ámbito local.¹⁸

Los procesos productivos con tendencia a la inserción en el mundo global deben partir del reconocimiento real de las capacidades con que cuenta el territorio y acompañarse de los elementos esenciales para su fortalecimiento y aprovechamiento de oportunidades. Por ello, la planeación regional debe partir desde abajo, recolectando las ideas y los conocimientos locales que permitan el diseño de políticas reales, a lo que ahora se llama globalización desde abajo, referida a:

17. A. Vázquez Barquero (1992a), en Antonio Vázquez Barquero (1999), p. 48

18. Jun y Jun (1991) y Carrol (1992), en Ma. Luisa García Bátiz, Sergio M. González Rodríguez, Antonio Sánchez Bernal y Bacilio Verduzco Chávez, 1998.

la generación de propuestas y experiencias desde las localidades, que admiten a su vez la existencia de contextos, experiencias históricas y devenires distintos de cada territorio. La globalización desde abajo encuentra un germen en las relaciones que se han establecido entre grupos de distintos territorios del planeta, en la búsqueda de fuentes comunes para solucionar problemas locales, con el aporte de cada uno de los municipios y regiones y el apoyo articulador del país, generando una dinámica en la que ambas dimensiones se complementen sin sustituirse.¹⁹

Las presiones por una más decidida y eficiente descentralización de la gestión pública se han hecho cada día más acentuadas, lo que ha dado como consecuencia una mayor movilización de recursos en los niveles locales. La descentralización de funciones, recursos y programas públicos de la Federación a los estados, y de estos a los municipios, se siente cada día más como un paso obligado de la Federación, para transferir gran parte de las cargas administrativas y los problemas centrales, a la vez de descargar el peso del crecimiento económico del país en la contribución de los niveles locales. El nuevo concepto de desarrollo, basado en los principios de redistribución y de equidad para que rinda los resultados deseados por la sociedad, debe ligarse al cambio cualitativo de las políticas y las acciones gubernamentales, de modo que favorezca la apertura de nuevas oportunidades que den cabida al desenvolvimiento de las capacidades de los actores locales y la creatividad para la generación de una mayor diversidad de opciones, de las que los diferentes actores puedan escoger las más convenientes.

Falta puntualizar que es importante considerar que el papel del Estado en el impulso a las iniciativas locales como formas flexibles de ordenar y regular el desarrollo, debe partir del conocimiento, la sistematización y la difusión de los factores dinámicos que puedan garantizar la creación de entornos productivos desde lo endógeno, pues el desarrollo endógeno, que persigue satisfacer necesidades y demandas de la población y lograr el bienestar económico, social y cultural de la comunidad a través de la participación activa de la comunidad en los procesos de desarrollo, es ante todo

una estrategia para la acción que considera que las comunidades locales tienen una identidad propia que les otorga una capacidad y las impulsa a lanzar iniciativas de desarrollo de la comunidad local. La capacidad de liderar su propio proceso de desarrollo, unida a la movilización de sus potencialidades, le permite a esta forma el calificativo de desarrollo endógeno.²⁰

19. Enriquez Villacorta, Alberto (1999), p. 22.

20. Vázquez Barquero, Antonio (1999), pp. 29 y 30.

La construcción social de una región es necesaria cuando las necesidades institucionales preceden y le dan origen al concepto de regionalidad como elemento fundamental para facilitar el encuentro y la cooperación entre los actores regionales; un caso particular es lo que sucede en Cataluña, Galicia y el País Vasco, en España, donde “la configuración regional es un sujeto colectivo capaz de facilitar las formas de encontrar un común denominador en el tratamiento de los conflictos externos y avanzar en la concertación entre los actores de una región”.²¹ Aquí cobra relevancia el factor interno al que Ann R. Markusen denomina “regionalismo”, y define como “el espíritu regional capaz de construir un frente común para enfrentar a los agentes externos. La ideología generalizada es el regionalismo y representa la idea de lo regional en acción, como un movimiento social, la base teórica para la planificación regional”,²² pues, aparte de considerar el concepto de lo físico, la región debe con el tiempo convertirse en *una conciencia colectiva, donde el regionalismo representa la filosofía y la técnica de auto-ayuda, del auto-desarrollo y la iniciativa por que cada unidad social sea no solamente ayudada, sino también comprometida con el pleno desarrollo de recursos y capacidades*. En dicha concepción se considera el *principio de identidad*, señalado por Toureine (Boisier, 1988) como *el primero de los elementos definitorios de un movimiento social regional*, para entender la construcción social regional: “el espacio social donde se producen y reproducen un conjunto de prácticas sociales particulares, que organizadamente se convierten en procesos sociales de desarrollo regional”.²³

En el caso mexicano, el gobierno federal responde a esta necesidad de cambio estructural con *la nueva estrategia de descentralización*, tendiente a favorecer la toma de decisiones en el nivel local, con lo que considera que “la integración nacional debe fundarse en ayuntamientos fuertes que sirvan de base a gobiernos estatales sólidos” (PND, 1995-2000); esto considerado desde las reformas al artículo 115 Constitucional hechas en 1983, cuando hubo el propósito de otorgarles a los municipios mayor autonomía y responsabilidades, lo que en su momento dio inicio a un bien intencionado proceso de descentralización del sector público que logró ciertos avances. Lo que en un principio pareció ser solo una respuesta a los problemas de concentración de la población y de la actividad económica en la capital del país, Guadalajara y Monterrey, hoy se siente ligado

21. Schwartz (1974), en Sergio Boisier (1988).

22. Ibid, p. 19.

23. Sergio Boisier (1988), p. 24.

a una respuesta a las necesidades de adecuación que exigen los cambios de la economía global en el plano internacional, por lo que ahora la descentralización debe ser:

un intento de poder responder a la necesidad local de toma de decisiones relacionadas con las condiciones de vida de la comunidad, la capacitación de la fuerza de trabajo, la forma como se utilizan los recursos o se producen los bienes y servicios y, en última instancia, con la formación de identidades locales y regionales que buscan un lugar en una nueva configuración internacional.²⁴

Sin embargo, se reconoce que, aunque los intentos han sido crecientes, hace falta considerar el resto de los factores necesarios para permitir que la construcción de las regiones parta del concepto de competitividad, considerando que:

El aspecto central del concepto de competitividad sistémica es que el desarrollo industrial exitoso no se logra solamente con los factores del nivel micro de las empresas y en el nivel macro de la economía, sino que es necesaria la existencia de medidas específicas por parte del gobierno y de organismos no gubernamentales encaminados al fortalecimiento de la competitividad de las empresas (nivel meso), donde la capacidad de articular políticas de promoción en los niveles meso y macro depende de las estructuras políticas y económicas fundamentales y una constelación de actores (nivel meta).²⁵

No se puede pensar en competir sin antes conocer las ventajas y desventajas del entorno y los alcances de los actores y los esfuerzos locales, en relación con la capacidad de conocimiento existente, pues las ventajas de la competitividad sistémica radican en la amplitud que tienen para comprender las fortalezas y las debilidades que pueden determinar los potenciales de desarrollo local y regional, con posibilidades de combinarlas con conceptos y metodologías del “aprendizaje rápido participativo” por parte de los actores locales. De ello es necesario obtener un diagnóstico inicial que permita presentar resultados y elaborar proyectos concretos para el mejoramiento de las ventajas locales de localización, sin pensar que se trata solo de identificar barreras que no permiten dinamizar la economía, sino por el contrario, también para encontrar espacios de reflexión que permitan identificar a los actores más capaces de instrumentar las acciones de desarrollo, pues “la política de localización no se logra con la intervención del Estado competente, sino se negocia dentro de una red compleja de acto-

24. Ma. Luisa García Bátiz, Sergio M. González Rodríguez, Antonio Sánchez Bernal y Bacilio Verduzco Chávez (1998), p. 12.

25. J. Meyer-Stamer (2000), p. 48.

res gubernamentales y no gubernamentales que se distribuyen las tareas como resultado de un proceso de negociaciones”.²⁶

Por lo tanto, es en el espacio local donde los procesos de descentralización y de gestión se relacionan directamente, pues la segunda está ligada al fortalecimiento de la vida local y principalmente la municipal, y con ello la posibilidad de que los gobiernos locales sean los encargados de encauzar la gestión de las acciones de desarrollo, apoyados en las redes de actores capaces de generar procesos de discusión que permitan que la asignación de la inversión sea más apegada a necesidades reales y condiciones socioeconómicas y culturales, además de propiciar las condiciones estructurales para el desarrollo. La propuesta salvadoreña de desarrollo regional/local:

reconoces que las dinámicas determinantes de la competitividad no se pueden importar, sino se deben generar dentro del país, y esto solo puede hacerse desde las condiciones territoriales —locales y regionales— concretas (...) La incorporación del país al mundo global debe acompañarse del fortalecimiento de las capacidades de cada uno de sus territorios para aprovechar las oportunidades de enfrentar las amenazas que esta situación plantea.²⁷

A este respecto conviene destacar la importancia del entorno local como escenario generador de procesos innovadores, *pues el crecimiento y el cambio estructural de las economías solo se producen como consecuencia de la introducción de innovaciones en el sistema productivo a través de las decisiones de inversión*; desde la perspectiva del desarrollo competitivo:

las innovaciones y las nuevas tecnologías no surgen fuera del sistema económico, sino son endógenas al sistema productivo, a las economías y a la propia sociedad. Por lo tanto, la innovación se concibe como un proceso que es fruto de la interacción entre las empresas y las organizaciones localizadas en entornos innovadores, por que lo el cambio tecnológico es un fenómeno fuertemente ligado al territorio.²⁸

Las políticas de desarrollo de los diferentes gobiernos se han basado en el reconocimiento de un potencial estimado en una región que está representado por su población, más que en un análisis de los recursos humanos, técnicos e institucionales existentes y aprovechables, menos aún en el análisis que considere los factores que realmente le han dado vida a la región y, quizá inexplicablemente,

26. Ibid.

27. Alberto Enríquez Villacorta (1999), p. 22.

28. Antonio Vázquez Barquero (1993), p. 16.

han mantenido una dinámica entre sus pobladores. Por ello, el enfoque basado en las iniciativas locales tiene el propósito de llenar ese vacío analítico para entender de cada una de las localidades y regiones los factores que favorecen el éxito de lo que han alcanzado y de las potencialidades con las que podrían influir en el impulso de acciones de desarrollo regional.

Las experiencias municipales

En la historia del país, diversos actores económicos, sociales, políticos y culturales han promovido acciones en favor de los intereses locales y de los procesos regionales de impulso a la actividad económica y la reconversión productiva, reconociendo aún los componentes negativos, desde los cacicazgos ancestrales hasta la formación de las organizaciones productivas y los grupos económicos regionales que operan con una lógica de acumulación basada en la formación de redes locales de intercambio y cooperación para la explotación de recursos propios, sean estos humanos y naturales.

La apertura política y comercial del país en las últimas décadas ha sido una repuesta a las presiones externas que buscan sustituir toda posibilidad de modelo de desarrollo centralizado por uno que esté sustentado en la búsqueda de una mayor autonomía y capacidad de gestión regional, bajo el supuesto de que los productores regionales ya son capaces de expandir sus mercados y establecer los vínculos de intercambio con las demás regiones del mundo, dejando a un lado la tradicional forma puramente doméstica de pensar.

Estos ajustes difíciles pero de gran alcance, demandan el diseño y el desarrollo de una nueva cultura para el ejercicio del poder, que impulse también la creatividad y la innovación desde el quehacer gubernamental, *tarea que más les corresponde a los gobiernos locales, muchos de los cuales parecen estar cada día más convencidos de poder encontrar las nuevas formas de solución a los viejos problemas y maximizar sus modestas herramientas y capacidades.*²⁹

No es fácil para los que pueden, ni posible para todos, porque la transición gubernamental de modelos tradicionales a modelos de desarrollo basados en la utilización de los recursos de una región demanda, además del rompimiento

29. Enrique Cabrero Mendoza (1995), pp. 74-75.

y el choque con muchas formas ancestrales de producción, comercialización y abasto, transformarse estructuralmente en dos aspectos fundamentales:

- *La adopción y apropiación de nuevos aprendizajes y la sistematización de experiencias y prácticas de la sociedad* que reflejen cambios en la relación entre individuos y de estos con las instancias públicas y privadas.
- La creación de las condiciones de acceso oportuno a la información sobre los insumos y mercados, en forma paralela al acompañamiento de las instancias de gobierno, con la capacidad para eliminar oportunamente los obstáculos y las controversias que impidan el impulso al crecimiento económico.

La existencia de iniciativas locales exitosas es una lógica manifestación de avance que un territorio está teniendo en su proceso de transición económica y política, ligada a la apertura de espacios de participación de los actores de las regiones. Uno de esos principales actores de importante participación son los gobiernos locales, en el impulso y la facilitación de la movilización de las fuerzas internas, así como en el fortalecimiento de procesos de aprendizaje y acceso a la información oportuna de los actores involucrados en el desarrollo regional, pues se ha comprobado que, en los procesos globales de formación de grandes bloques regionales en el comercio mundial, son las iniciativas locales ligadas a la participación de sus gobiernos más cercanos las que han podido determinar el punto de separación entre el éxito y el fracaso. Este fenómeno, relevante en la actualidad, ha hecho que muchos gobiernos locales de América y el mundo estén impulsando cambios en su estructura orgánica, la guía de sus finanzas y la construcción de espacios que eleven su papel de impulsores del desarrollo.

En México, donde siempre se han hecho intentos de descentralización, más intensos en los últimos años, aunque sin que se puedan consolidar por la variada y desigual distribución del poder y los recursos, son pocos los gobiernos locales que han asumido el papel promotor del desarrollo a corto plazo. Sin embargo, entre la diversidad y la desigualdad, existen experiencias de municipios de diversos rangos y corrientes ideológicas que, desde la iniciativa de su gobierno en turno, han apostado a la innovación administrativa y al establecimiento de nuevas formas de relación, con la destacada participación ciudadana, y que han podido construir espacios de participación, con los que han elevado sus cuotas de legitimidad y han ejercido la pluralidad, la transparencia y la honestidad, y enseñando que “el surgimiento de iniciativas de desarrollo local está asociado

directamente con el papel más activo que han asumido los gobiernos, especialmente en el nivel local”.³⁰

Sobre el particular, vale la pena señalar que existen evidencias importantes de algunos municipios fronterizos, del centro del país y de otros países, que muestran sus formas de haber logrado consolidar procesos de modernización administrativa paralelos al diseño de políticas de desarrollo de mayor alcance con las que alcanzaron privilegiar el mejoramiento de sus zonas urbanas, sin dejar de beneficiar socialmente en la misma escala a sus zonas rurales. Para ello, se retoman varias de las experiencias que Cabrero (1995)³¹ recopila, con notoria especificidad en los casos siguientes:

El municipio de León, Guanajuato

En esta experiencia se concibe la tarea del gobierno municipal en un esquema organizacional-empresarial orientado a la atención del cliente-usuario de los servicios municipales, inspirado en la corriente estadounidense que se agrupa bajo el concepto del *reinventing government*,³² como propuesta orientada al consumidor de los servicios, con énfasis en la calidad, la revisión del esquema de incentivos de las diversas áreas institucionales y la necesidad de operar con estructuras flexibles. En resumen, se adopta la idea final de Al Gore, de “Crear gobiernos que funcionen mejor y que cuesten menos”.³³

En esta experiencia, el espíritu empresarial es fundamental como parte de las estrategias innovadoras, capaz de combinar la cultura empresarial orientada a la eficiencia y la calidad de los servicios, con la participación ciudadana, lo cual mejoró sustancialmente la gobernabilidad y la aceptación por parte de la ciudadanía.³⁴ Para ello destacan, entre los más importantes aspectos innovadores en cada uno de los cuatro niveles básicos de operación considerados:

30. Antonio Vázquez Barquero (1996).

31. Enrique Cabrero Mendoza (1995), pp. 73-97.

32. La idea del *reinventing government* surge a principios de los años noventa en Estados Unidos, fundamentalmente a partir de tres textos: Osborne y Gaebler (1992), Barzalay (1992) y el famoso reporte de Al Gore (1993); Enrique Cabrero Mendoza (1995), p. 83.

33. Enrique Cabrero Mendoza (1995) pp. 72-73.

34. Enrique Cabrero Mendoza (1995), p. 84.

En el Nivel Funcional:

Referido a la definición del horizonte de funcionalidad deseado; es decir, *qué y cómo se quiere ser, qué se quiere lograr, a dónde se quiere llegar en el corto, mediano y largo plazo*, en otras palabras, la definición de la propuesta de valor, la visión y la misión, considerando lo siguiente:

La incorporación de técnicas de desarrollo organizacional y planeación estratégica.

La conformación de un cuerpo directivo de funcionarios municipales, no proveniente de la función pública, sino del sector privado.

La capacidad de combinar la cultura empresarial orientada a la eficiencia y calidad de los servicios, con las ventajas de la participación ciudadana; mejorando notoriamente los espacios de gobernabilidad, la aceptación y la participación de la ciudadanía.

El diseño de sistemas de información geográfica para facilitar la actualización del catastro municipal.

El diseño de sistemas de información geográfica para facilitar la actualización del catastro municipal.

El diseño de un nuevo sistema de contabilidad y control financiero que optimizó las funciones de registro y control de los recursos.

El diseño de un sistema de quejas y opinión ciudadana que permitió un permanente monitoreo de la opinión sobre la calidad y oportunidad de los servicios municipales.

Introducción de nuevos procesos de operación a partir del desarrollo organizacional y planeación estratégica.

En el Nivel Estructural:

Referido al diseño de la estructura básica requerida, para darle respuesta plena a la funcionalidad a la que se aspira, considerando no solo la estructura físico operativa, sino la normativa, reglamentaria, administrativa, de seguimiento y evaluación de las acciones; que se resume en lo siguiente:

Elaboración y reformas a la gran parte del marco reglamentario, normativo, administrativo, de evaluación y seguimiento del trabajo del municipio.

Creación de nuevas dependencias para atender los diversos problemas específicos y estratégicos:

- La Dirección de Participación Ciudadana
- El Instituto de Planeación Urbana
- Los Fideicomisos para programas de vivienda, vialidad, transporte, etc.

Incorporación de los consejos ciudadanos integrados a cada área administrativa municipal, para que participen no solo como órganos consultivos, sino como instancias que incidan en la toma de decisiones.

El Nivel Comportamental:

Es la parte donde se definen los cambios determinantes en la mística del servicio público y la integración de los equipos de trabajo; es decir, la definición de los perfiles de los funcionarios municipales que respondan a las necesidades reales de la visión y misión del proyecto; definiendo un perfil no solo por el cúmulo de conocimientos y experiencia, sino también por su capacidad de integración al trabajo conjunto, al compromiso, deseo de superación y la muestra de los valores éticos del ser humano.

La definición, búsqueda y ubicación de los perfiles profesionales adecuados en las áreas de atención, que logren reunir experiencia, conocimientos del área, buena imagen, buen trato a la sociedad, mística de trabajo, respeto, honestidad, etc..

Cambios importantes en la mística del servicio público y en la integración a los equipos de trabajo, cuyo impacto debe de reflejarse en la generación de un fuerte entusiasmo ciudadano, por participar en obras conjuntas con el gobierno municipal y de aportar los recursos materiales y humanos con los que cuenta su comunidad.

Generación de una mayor eficiencia y un mejor desempeño interno del ayuntamiento, producto del compromiso de los servidores públicos, que por sí solo se refleje en la sociedad con una mayor credibilidad y legitimidad, basada en resultados que beneficien a la sociedad en su conjunto.

El Nivel Relacional:

Es el nivel en donde se deben de generar los espacios de encuentro entre la demanda ciudadana y la oferta institucional, dándole participación a todas las fuerzas, ideologías, intereses comunes del municipio, ejerciendo la pluralidad y la democracia ciudadana y logrando que la participación social deje de ser solo con fines de validación de lo acordado previamente, sino más bien un ejercicio donde formen parte en la toma de decisiones.

La conformación de los consejos ciudadanos, a partir del nombramiento de representantes de cuadra, manzana, barrios y colonias; así como, su incorporación a los procesos de participación informada, democrática, plural e incluyente para la toma de decisiones en la asignación de los recursos y su aplicación en las acciones de beneficio común..

Formación de un sistema de vertebración ciudadana, que logró conformar más de doscientos comités ciudadanos que sistemáticamente se reunían con las autoridades municipales y participaron en la definición de las obras.

Reposicionamiento de una dinámica de interlocución con la ciudadanía y con los otros niveles de gobierno, que al final de cuentas rindió un balance general positivo, al contarse con los mecanismos e instrumentos de comunicación permanente, que permitieron potenciar la participación social organizada.

El caso de la innovación en la tradición de Xico, Veracruz

Este caso tiene como parte relevante el impulso de una innovación a partir de la recuperación de una tradición cultural y las formas locales de organización social. En *lo funcional*, el presidente municipal de Xico, que es un municipio pequeño, decidió abandonar el modelo clásico de la administración municipal, para recuperar la tradicional forma de organización social conocida como “La Faena”, orientando las acciones del ayuntamiento a la realización de obras de interés común, como construcción de caminos, pavimentación, mejoramiento de viviendas, construcción de redes de agua potable, etcétera.

Con este gesto logró recuperar la identidad que se había perdido en el espacio municipal, e impulsar un proceso multiplicador de las acciones en las que el presidente municipal se concentró exclusivamente en ser su articulador, además de convertirse en el gestor principal de recursos federales y estatales. Las comunidades, por su parte, trabajaron con entusiasmo en obras que se reflejaron visiblemente en lo que ellos decidieron para mejorar sus niveles de bienestar social. En *lo funcional*, se hicieron más claros y puntuales los procedimientos básicos de gestión y se organizaron las faenas con la asignación de las responsabilidades concretas, lo cual se revirtió en un notable uso transparente de los recursos económicos obtenidos y aplicados.

En *lo estructural*, se logró modificar la organización municipal que hizo posible la permanente interacción entre los grupos que tenían bajo su responsabilidad las diferentes faenas. En *lo relacional*, se estrechó la comunicación entre los gobernantes y gobernados y entre todos los sectores que forman la población, y se logró resolver algunos conflictos antiguos que venían afectando fuertemente a la sociedad. Se modificaron los procesos decisorios al integrar a los jefes de grupos y los comités de obra a los procesos de jerarquización de las necesidades, para darles a la asignación de los recursos y los beneficios de las obras un carácter más equitativo y democrático en el uso de los recursos. Todo ello redundó en el mejoramiento de la gobernabilidad municipal.

Gestión municipal abierta, de Atoyac de Álvarez, Guerrero

Una alcaldesa logra llegar al poder a partir de haber consolidado un fuerte liderazgo por sus muchos años de trabajo en las comunidades, organizando y apoyando empresas cooperativas. Una vez ganada la alcaldía municipal, orienta desde el inicio su actividad involucrando a la población en las decisiones de su gobierno. Por principio, lanza una convocatoria pública y abierta para seleccionar el equipo de funcionarios que trabajarían en la administración municipal, y obtiene como resultado la conformación de un grupo plural de gente capaz, muy aceptado por la población.

De igual manera, volvió a convocar a los diversos sectores y a las comunidades para que participaran activamente en la elaboración de su plan municipal de los tres años de gobierno, con lo cual pudo generar las condiciones claras de gobernabilidad nunca logradas en un espacio políticamente conflictivo. Paralelamente, procuró que se crearan también los diversos consejos y los comités

ciudadanos que tendrían, entre sus principales tareas, la de vigilar las acciones de gobierno; esto le dio como resultado la formación de una contraloría social totalmente plural, que mantenía un permanente diálogo con la ciudadanía y que actuaba con una gran autonomía de la presidencia municipal. Todos los resultados anteriores fueron los logros funcionales, estructurales y relacionales que caracterizaron al ayuntamiento municipal.

Como uno de los más relevantes principios del gobierno, se decidieron desde el inicio del mandato las sesiones de cabildo abierto que vinieron a fortalecer la credibilidad de la población en el grupo gobernante, lo cual se tradujo a corto plazo en una expresión mayoritaria de más apoyos y participación de la población en la realización de obras colectivas, así como del fortalecimiento de las cuotas de participación de la ciudadanía en todos los eventos que impulsara el ayuntamiento. Desafortunadamente, todos estos logros solo se dieron en los tres años de gobierno de la alcaldesa, porque más adelante ganó el grupo opositor y se volvió a los anteriores modos de gobernar.

Nueva alternativa al desarrollo regional, Charcas, S. L. P.

En este municipio, un alto porcentaje de la población masculina que se encuentra en edad de incorporarse al mercado de trabajo emigra a los Estados Unidos, ante la carencia de oportunidades de empleo en el nivel local. En estas condiciones, arribó al gobierno municipal una profesional joven, con un fuerte compromiso político, enfocado en la activación de la energía social para emprender la búsqueda de un nuevo nivel de desarrollo, con oportunidades para la población en el ámbito local. Como primera presidenta en la historia del municipio, automáticamente consiguió la activación de la población femenina en torno a su proyecto y logró la conformación de gobierno plural en el cual la tesorera, el director de obras y varios miembros del cabildo eran provenientes de los diferentes partidos y corrientes políticas del municipio. Con esto alcanzó a conquistar a corto plazo el respaldo de los más diversos y antagónicos grupos de la sociedad local, con quienes y a quienes les fue demostrando resultados reales enfrentando los retos siguientes:

- En el plano de lo funcional, logró el reordenamiento de las áreas de servicio municipal, involucrando a la población en las tareas que se realizaron para su mejoramiento.
- En lo estructural, pugnó por la organización inmediata de los comités ciudadanos para el desarrollo local, integrados mayormente por población feme-

nina, quienes vinieron interactuando con la administración municipal en todas las tareas, que comprendían desde la construcción de letrinas hasta la instalación de pequeños talleres familiares de costura y otras artes y manualidades, con lo que se impulsó la activación de la economía doméstica del municipio.

- En cuanto a los cambios en el comportamiento y las actitudes del servidor público municipal, su visible liderazgo generó una nueva confianza en la población, con lo que se dejó de confiar exclusivamente en la ayuda de la Federación o del Estado para emprender proyectos de desarrollo local, y más bien se puso a prueba la participación solidaria encabezada por ella misma y sus colaboradores, únicamente que sin protagonismos.
- En lo relacional, se elevó en gran medida el grado de dinamización de la participación ciudadana en la gestión, lo cual trajo entre sus principales resultados una considerable derrama de recursos al municipio, nunca antes conocida.
- Adicionalmente, se impulsó la organización de un programa de inversión de ciudadanos del municipio que anteriormente habían emigrado a los Estados Unidos, quienes ofrecieron apoyar al municipio con inversiones en maquinaria, aportaciones económicas y otros tipos de acciones, con las que se logró cambiar la expectativa del futuro. Un gobierno notable.

Nuevo arreglo estado-municipio, en Santiago Maravatío, Gto.

Este municipio, de características rurales, emprendió un proyecto de mejoramiento integral de la infraestructura rural, a partir de la negociación de recursos con los otros niveles de gobierno. El gobernante en turno involucró a los miembros del cabildo, los líderes locales y los representantes de los comités existentes en la población, para constituirse y actuar como una red activa de negociación de recursos ante las agencias gubernamentales, no gubernamentales y privadas, tanto nacionales como internacionales. El trabajo en grupo pronto trajo como resultado muchos avances notables, que fueron permitiendo que la derrama de recursos fuera llegando poco a poco.

Se idearon, en consenso, los sistemas apropiados para el manejo de los recursos, entre lo que destacaba el acuerdo de que estos solo podían ser asignados por los actores que habían participado en la obtención. El orden prioritario de las obras respondía necesariamente a procesos de consulta y consenso entre las

partes involucradas, y el proceso de control permanente se realizaba por medio de las contralorías sociales.

Se logró implantar el acuerdo con el gobierno estatal de que, por cada peso que invirtiera el municipio o fuera conseguido por este a través de agencias externas, el estado le asignaría algo similar mediante un fideicomiso para el desarrollo rural. Como resultado de estos logros, se triplicó en precios reales, en los tres años de gobierno, la totalidad de la inversión que históricamente obtenía el municipio. El resultado final del trabajo de este gobierno se reflejó en amplios beneficios para la población, pues todas sus comunidades recibieron durante sus tres años de gestión cuando menos una obra importante, además de que se permitió que la gente lograra apropiarse de los procesos organizativos, de gestión y de vigilancia que se instituyeron, a tal grado de lograr una nueva cultura de la negociación, donde ahora, antes de pedir cualquier apoyo ante cualquier nivel de gobierno, son ellos los que ofrecen para que las dependencias se puedan comprometer y no tengan la oportunidad de decirles que “no”. Con ello han logrado grandes avances en la gestión y obtención de recursos para sus obras, pues se han dado cuenta de que los gobiernos apoyan con mayor interés a los que están dispuestos a dar y participar.

Reconstrucción institucional del espacio indígena, Meseta Purépecha

Al tratarse de una región donde predominaban los conflictos ancestrales, se logró que el panorama reflejara cambios importantes, a partir de la constitución de una brigada para la concertación y conciliación agraria, representada por los niveles de gobierno federal, estatal y municipal, que surgió con un perfil innovador por excelencia, a partir de la búsqueda de consensos. El enfoque original de la brigada fue atacar el problema no desde la perspectiva jurídica, sino intentando convencer a las partes de impulsar un proyecto intermunicipal para el desarrollo regional, a través del cual se pudieran ofrecer, a corto plazo, mejores oportunidades de bienestar para el conjunto de las comunidades indígenas.

Como era de esperarse, en un principio hubo rechazo; sin embargo, la tenacidad de los dirigentes de la brigada fue generando apoyos de algunas comunidades para tener una tregua que permitiera conversar en torno al proyecto intermunicipal.

Desde lo funcional, la brigada realizó una labor compleja y desgastante, pues los municipios, por su tamaño y carencias, no podían coordinarse fácilmente para emprender un proyecto ambicioso como este; tampoco existían los instru-

mentos jurídicos que pudieran validar los proyectos de asociación municipal. El éxito de esta experiencia estuvo fundado en haber hecho posible que en corto tiempo, la gestión y la normatividad fueran tomando su lugar rápidamente, a la par de que se pudieran ampliar y agilizar las relaciones con los demás niveles de gobierno, que trajeron como consecuencia una mayor capacidad de captación de recursos presupuestales.

Género, mujer y desarrollo local en Tecoluca, El Salvador

En 1995 se apoyó un proyecto de capacitación con enfoque de género en una zona conflictiva de El Salvador. Se partió del reconocimiento del importante nivel de participación que las mujeres habían mantenido en esta zona, comparándolas con el resto del país. Desde luego, hubo algunas limitaciones, como las siguientes:

- La carga en tiempo y esfuerzo de las responsabilidades familiares.
- El alto número de hijos.
- Los altos niveles de analfabetismo.
- La marginación de la práctica de algunas actividades como la organización política y económica.
- En algunos casos, el bajo nivel de autoestima de las propias mujeres.

Con la finalidad de hacerlas participar y de despertar en ellas el interés por la reflexión sobre sus problemas, se realizó un conjunto de talleres, entre cuyos resultados positivos se destacan:

- El nivel de participación.
- El conocimiento de los problemas sobre la marcha y la ejecución de medidas correctivas, que sirvió como parte del proceso de formación e incentivo personal para llevar adelante un proyecto que era adverso a los niveles de machismo existentes en el lugar.
- La constancia en la participación continua: 70, de un total inscrito de 84.
- El interés que despertó el proyecto, primero ejecutado en su categoría por y para mujeres con éxito.
- La creación de un espacio donde las mujeres sienten y tienen la oportunidad de pensar, hablar y aprender juntas, que a la postre es el objetivo del programa.

- El hecho de que la participación permitió que hoy todas tengan una idea clara de lo que se quiso hacer en el proyecto, desde su concepción hasta su desarrollo y seguimiento.

Se concluye este apartado señalando que las capacidades de la población reflejan la historia, los hábitos y aspiraciones de una sociedad local particular. La especialización productiva, el desarrollo tecnológico (serie de instrumentos y procesos), los mecanismos de comercialización y las formas de transmitir la información y de tomar las decisiones, asumen en cada municipio y región modalidades particulares que revelan las capacidades de la población. ¿Cuáles de estas pueden convertirse en ventajas? Esta es la pregunta que se debe formular quien desee identificar las capacidades específicas que conviene desarrollar en cada caso determinado. Esta situación pone de relieve uno de los rasgos que en la actualidad caracterizan el funcionamiento económico internacional, que en términos de la política de desarrollo municipal no se puede soslayar:

Los municipios y las regiones están cada día “más expuestos” a su entorno. Esta condición de “mayor exposición” obliga a fortalecer la habilidad de generar ventajas que no solo recuperen las capacidades específicas de los habitantes, sino que además tomen en cuenta la evolución de los procesos tecnológicos y las transformaciones que están referidas al comportamiento del mercado (Morales, 1997:1-9).

Bibliografía

- Boisier, Sergio (1988), “Las regiones como espacios socialmente construidos”, *Revista CEPAL*, núm. 35.
- Cabrero Mendoza, Enrique (1995), *La nueva gestión municipal en México*, México, Miguel Ángel Porrúa/CIDE.
- (1995), *Capacidades innovadoras de municipios mexicanos. La nueva gestión municipal de México. Análisis de experiencias innovadoras en gobiernos locales*, México, Miguel Ángel Porrúa-CIDE.
- Chandler, A. D. (1990), *Scale and Scope, the Dynamics of Industrial Capitalism*, en Antonio Vázquez Barquero (1999), *Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno*, Madrid, Ediciones Pirámide.
- Costa (1988) y Becattinni (1997), en Antonio Vázquez Barquero (1988), *Desarrollo endógeno. Un concepto para la acción. Diversidad de interpretaciones*, Universidad Autónoma de Madrid, p. 18.
- Enríquez Villacorta, Alberto (1999), *Desarrollo regional/local en El Salvador. Reto Estratégico del Siglo XXI*.

- García Bátiz, Ma. Luisa; González Rodríguez, Sergio M.; Sánchez Bernal, Antonio y Bacilio Verduzco Chávez (1998), *Descentralización e iniciativas locales de desarrollo*, Universidad de Guadalajara.
- Jun y Jun (1991) y Carrol (1992), en Ma. Luisa García Bátiz, Sergio M. González Rodríguez, Antonio Sánchez Bernal y Bacilio Verduzco Chávez (1998), *Descentralización e iniciativas locales de desarrollo*, Universidad de Guadalajara.
- Maillat, Dennis (1996), “Du district industriel au milieu innovateur: Contribution à une analyse des organisations productives territorialisées”, IREER, Université de Neuchâtel (versión en inglés), en Antonio Vázquez Barquero (1999), *Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno*, Madrid, Ediciones Pirámide.
- Meyer-Stamer, J. (2000), “Estrategias de desarrollo territorial basadas en el concepto de competitividad sistémica”, *Desarrollo Regional*.
- Osborne y Gaebler (1992), Barzalay (1992) y Al Gore (1993), en Enrique Cabrero Mendoza (1995).
- Rebollo, Oscar y Fernando Pindado (1999), *Desarrollo local comunitario: Una propuesta estratégica para Barcelona*, Federación de Municipios y Ayuntamiento de Alicante.
- Schwartz (1974), en Sergio Boisier (1988), “Las regiones como espacios socialmente construidos”, *Revista CEPAL*, núm. 35.
- UNESCO (1995), *Hacia una cultura global de paz*, Manila, Islas Filipinas, noviembre.
- Vázquez Barquero, A. (1992a), *Desarrollo local y acumulación flexible: Local Development and Flexible Accumulation: aprendiendo de la política y la historia*, en Antonio Vázquez Barquero (1999), *Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno*, Madrid, Ediciones Pirámide.
- (1993) *Flexibilidad y transformación productiva*, Política económica local, Madrid, Pirámide.
- (1996). “Desarrollos recientes de la política regional. La experiencia europea”, *EURE*.
- (1999) “Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno”, Madrid, Ediciones Pirámide.
- Vázquez, C. y J. Sanz (1997), Fiabilidad y valores normativos de la versión española del inventario para la depresión de Beck, en Antonio Vázquez Barquero (1999), “Desarrollo, redes e innovación. Lecciones sobre desarrollo endógeno”, Madrid, Ediciones Pirámide.

Sección IV

Mecanismos de defensa del patrimonio biocultural y experiencias de organización

La agroecología: una estrategia para la defensa del territorio

LEÓN ENRIQUE ÁVILA ROMERO

El presente artículo narra la importancia actual que tiene la agroecología como mecanismo de defensa del patrimonio biocultural que puede ser utilizado por los campesindios en su proceso de defensa territorial.

Con el proceso de mundialización se han agravado los conflictos por el uso, el disfrute y el acceso al territorio entre los campesindios y los intereses de las grandes empresas transnacionales. En un primer término haremos una revisión del concepto de agroecología, su diferenciación con la agricultura moderna o convencional, y sus semejanzas y diferencias con los métodos campesinos de producción también conocidos como de agricultura tradicional, en la cual se plasma la memoria biocultural de los pueblos originarios, y permite defender un patrimonio que actualmente se encuentra en un proceso de transformación por la presencia del fenómeno de la mundialización.

Al existir dicha disputa entre el proceso de especialización agroindustrial que favorece la concentración de recursos y capitales en pocas empresas globales, la agroecología emerge como una alternativa, ya que permite diseñar espacios productivos en los que se favorezca de manera predominante la diversificación y el manejo múltiple de los agroecosistemas y consecuentemente la defensa del territorio y del patrimonio de los pueblos originarios.

Introducción

Con la llegada del modelo neoliberal al campo, el Estado abandonó su papel de promotor e impulsor del desarrollo rural, y transformó fuertemente *el modelo extensionista* (donde el agrónomo desempeñaba la función de extender el conocimiento agrícola generado en los centros de investigación, bajo preceptos paternalistas y asistencialistas), favoreciendo la creación de bufetes de profesionales o dejando en manos de organizaciones de productores y de organizaciones no gubernamentales o de grandes agroindustrias, el papel de intervención en el medio rural (Tapia, 1995). Ante esta problemática de cómo intervenir en procesos de desarrollo con los campesinos, surgen nuevas alternativas, tanto tecnológicas como socioeconómicas y culturales.

El nuevo paradigma agroecológico surge revalorando y rescatando el legado de la agricultura tradicional,¹ la cual se basa en pasos no formales para el aprendizaje de los saberes-haceres, por lo que se puede afirmar que en la construcción del diseño de la propuesta pedagógica agroecológica es trascendental considerar estos elementos.

Dentro de la concepción agroecológica, o del estudio de los agroecosistemas, han existido diversos enfoques en la definición del término agroecología:

- a) La visión tecnocrática, o básicamente concebida como una prolongación de la ecología agrícola, donde se han desarrollado técnicas y modelos para estimar el rendimiento en asociación de cultivos, o mejor conocidos como policultivos, las interacciones entre especies de insectos y el uso de técnicas para lograr un mayor rendimiento (composta, abono verdes y otros). Se han basado en la cuantificación de la energía y los materiales que fluyen en un sistema agrícola (Altieri, 1983; Mariaca, 1995).
- b) La escuela agroecológica de Berkeley y el CLADES (Consortio Latinoamericano sobre Agroecología y Desarrollo), para los cuales la agroecología en sentido estricto podría ser considerada simplemente como la aplicación de la ciencia ecológica en la agricultura, pero que se basa en el reconocimiento

1. De acuerdo con Hernández (1980), la agricultura tradicional se puede concebir por los siguientes puntos:

- a) es una prolongada experiencia empírica que ha configurado los actuales procesos de producción y las prácticas de manejo utilizadas;
- b) está mediada por un íntimo conocimiento físico-biótico del medio por parte de los productores;
- c) en la utilización apoyada por una educación no formal para la transmisión de los conocimientos y las habilidades requeridas;
- d) en un acervo cultural en las mentes de la población agrícola.

de la coevolución social y ecológica y la inseparabilidad de los sistemas sociales y ecológicos, buscando la regeneración de los recursos agrícolas, fortaleciendo la lógica campesina y tratando de ser un enfoque distinto de desarrollo (Norgaard, 1983; Yurkevic, 1995).

- c) La opción humanista, donde la agroecología se concibe como una forma de entender el fenómeno agrícola de manera global, teniendo al ser humano como punto central (Mariaca, 1995) y poniendo como puntos centrales la sistematización de los saberes locales (tradicionales), que actualmente están en un proceso de pérdida, debido a la introducción de tecnologías y a las políticas de “desarraigo” impulsadas por las teorías de libre comercio (Toledo, 1997).

Este debate sobre la razón de estudio y de actuar de la agroecología es fundamental en las discusiones actuales, tanto en aspectos académicos como en los sociales.

Actualmente, el Banco Mundial, bajo la estrategia de REDD + busca implementar el pago de servicios ambientales a los productores agroecológicos, con la finalidad de mercantilizar a los millones de productores campesinos que mantienen la producción alimentaria del planeta.

Este proceso de mercantilización busca incorporar a los campesindios en un proceso de intercambio desigual, en el cual se enfrentarían a un proceso de descampesinización en el que se busca que sean expulsados de sus territorios. Es así como la defensa del paradigma agroecológico se convierte en una lucha más amplia por la defensa de un modo de vida y una visión holística del mundo, que indudablemente enriquece la diversidad biocultural del planeta, en el que millones de campesindios se convierten en custodios del patrimonio biocultural.

Los saberes agroecológicos y la custodia del patrimonio biocultural

El debate sobre el patrimonio biocultural ha tomado una enorme actualidad en el siglo XXI; la importancia de la biosfera como generadora de vida y sustento de la sociedad humana actual nos lleva a replantearnos nuestra relación con la naturaleza.

Si consideramos el valor y el conocimiento de la sociedad sobre su propia cultura, y por tanto de sí misma, su protección no debería depender solo de instituciones gubernamentales, o de la efectividad de las leyes que regulan la con-

servación de los recursos patrimoniales, sino también de la valoración de la que la sociedad le asigna.

Hay tres características básicas a considerar para la definición del patrimonio:

- a) *La temporalidad.* La noción de patrimonio se encuentra acotada en el espacio y en el tiempo. Pero, además, el patrimonio no es inmutable, varía con el tiempo: nace, se desarrolla y muere. Muere la naturaleza viva, se transforma la inorgánica; mueren las creaciones del ser humano, tanto las materiales (que el tiempo ineluctablemente destruye), como se transforman las costumbres, las tradiciones, los valores, las creencias, las maneras de pensar, ser y sentir. Todo patrimonio es un conjunto muy variado de elementos heredados, de distinta naturaleza, heredados por personas, grupos sociales o la humanidad en su conjunto.
- b) *La significación.* Puede no existir la conciencia por parte de los herederos de la importancia de los bienes que reciben, es decir que dichos bienes nada signifiquen para ellos. No existe vinculación alguna entre el bien heredado y los valores en que creen los herederos, por tanto ese patrimonio no tiene significación alguna. En tal caso, el patrimonio puede desaparecer, transformarse, destruirse o ser destruido sin que nadie se dé cuenta. Un patrimonio carente de significación para el grupo humano que lo hereda es más fácilmente víctima de su temporalidad propia. Pero el mismo concepto de significación, como implica valores y, por tanto, mundos de vida diferentes, es un concepto relativo en sí mismo. Depende de los puntos de vista de los diferentes actores involucrados: un patrimonio puede ser significativo para un grupo social y no serlo para otro. Un grupo dominante podría llegar a destruir entera o parcialmente el patrimonio de otro grupo y condenarlo a la exclusión y a la inequidad.
- c) *La relatividad.* La noción de patrimonio se vuelve un concepto relativo, temporal, histórico. Puede ser resultado de la imposición del grupo vencedor. Tiene que partir del diálogo y los acuerdos entre los diversos grupos en disputa, lo que coadyuvaría a generar un proceso de intercambio sobre la importancia y relevancia de la herencia común.

El patrimonio (natural y cultural) puede ser visto como un “recurso”, si su valorización apunta al florecimiento de la existencia humana en todas sus formas y como un todo, siendo este el fin y no visto solo como un medio de crecimiento económico específicamente. A partir de allí se considera el patrimonio natural y cultural como fuente potencial de crecimiento y desarrollo para las comunida-

des locales, nacionales e internacionales, tanto espiritual como material. Y solo *con estos criterios se pueden pensar proyectos de desarrollo sustentable.*

La globalización alberga en su seno vertientes de homogeneización y de heterogeneidad cultural. En el marco de ese conflicto está en cuestión la identidad nacional —así como las identidades locales o de grupos sociales determinados—, para la cual la creación cultural y el desarrollo de la herencia cultural de cada pueblo son un factor fundamental.

La fuerza de “lo de afuera”, empujado por la globalización, puede llevar a una subvaloración de lo nacional (o de lo local o de lo grupal) en beneficio de lo global (o mejor dicho, de las fuerzas hegemónicas en la producción cultural internacional).

La valorización del patrimonio cultural y natural puede elevar la autoestima de pueblos y grupos, con impactos que no se restringen al patrimonio o a la cultura artística, sino que afectan a toda la actividad económica y social. Por tanto, las herramientas vinculadas al desarrollo cultural —y dentro de ellas las relativas al patrimonio— pueden ser instrumentos poderosos para el desarrollo económico y social de pueblos enteros y de grupos sociales marginados.

Desde la perspectiva de la UNESCO, serán considerados como patrimonio natural:

- Los monumentos naturales constituidos por formaciones físicas y biológicas o por grupos de tales formaciones que tienen valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico.
- Las formaciones geológicas o fisiográficas en áreas delimitadas, que constituyan el hábitat de especies vegetales o animales o que tengan un valor excepcional para su conservación.
- Los sitios naturales o las zonas naturales nítidamente limitadas, que tengan valor excepcional desde el punto de vista de la ciencia de conservación y de su belleza natural.

En esos lugares habitan generalmente poblaciones indígenas, las cuales han sido expulsadas de sus lugares de origen y los han convertido en territorios de refugio. Ellas cuentan con un vasto conocimiento ambiental de los bienes con los que cuentan, lo que nos lleva a aproximarnos al concepto de patrimonio biocultural, el cual es imprescindible para clarificar la dimensión de la territorialidad de los pueblos indígenas en un espacio determinado.

Así, podemos desglosar el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en los siguientes componentes (Boege, 2010):

- a) Recursos naturales bióticos intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales.
- b) Los agroecosistemas tradicionales.
- c) la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados o adaptados localmente.

Estas actividades se desarrollan alrededor de prácticas productivas (*praxis*) organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (*corpus*) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (*cosmos*) ligadas a los rituales y mitos de origen (Toledo et al., 1993; 2001).

En las regiones bioculturales se generan diversos paisajes entre la vegetación natural y los agroecosistemas a veces itinerantes de la actividad agrícola. Revisando la importancia biológica de los principales territorios indígenas, se estima que alcanzan entre el 12% y el 20% de las áreas del planeta bajo manejo humano (Toledo et al., 2001).

Este enfoque implica que los pueblos indígenas y sus organizaciones se replantean las políticas territoriales y públicas.

Las disputas territoriales

Aguirre Beltrán fue uno de los primeros antropólogos mexicanos en proporcionar una sólida reflexión sobre las relaciones entre población indígena y territorio. Para él la territorialidad constituye una de las necesidades fundamentales del hombre, que comparte con otras especies (Aguirre 1987). Se advierte que la relación entre espacios sociales y espacio físico no es directa ni mecánica, sino es una experiencia cultural, colectiva y compleja, donde resalta como proceso fundamental el otorgamiento de nombres y posiciones relativas a los lugares.

Esta dimensión cultural del espacio es lo que se denomina territorio, el cual puede definirse como un espacio apropiado mítica, social, política o materialmente por un grupo social que se distingue de sus vecinos por prácticas espaciales propias.

Para los grupos campesinos, los territorios se construyen a partir de la apropiación legal de las tierras; el territorio también se crea a partir de las negociaciones cotidianas que involucran reglas y normas propias. El proceso de modernización (o globalización) ha ocasionado profundas modificaciones en las formas de apropiación (material y simbólica) del territorio, pero, en términos generales, no ha conducido el surgimiento de sujetos (individuales y colectivos) desterritorializados.

El territorio adquiere hoy una importancia capital, ya que interviene en los procesos socioculturales, políticos y económicos. Es así que los territorios siguen siendo espacios en los que están presentes actores económicos y políticos importantes y siguen funcionando como espacios estratégicos, como soportes privilegiados de la actividad simbólica y como lugares de inscripción de las excepciones culturales.

Para los pueblos indígenas, lo principal para la unión familiar y comunitaria es el territorio y todo lo que contiene: recursos naturales, agua, suelo, aire y vegetación, en los cuales se obtienen los satisfactores inmediatos y necesarios para su supervivencia familiar.

El territorio es el espacio apropiado y valorizado simbólicamente e instrumentalmente por los grupos humanos, en el cual se proyectan las concepciones del mundo, por lo que puede ser considerado como zona de refugio, medio de subsistencia, fuente de recursos, área geopolítica estratégica, tierra natal, objeto de apego efectivo y lugar de inscripción en un pasado histórico.

El territorio se conoce como un espacio de construcciones de conocimientos culturales y prácticas agroecológicas desarrolladas de manera ancestral.

Históricamente, los pueblos indios se han organizado de diversas formas para construir su identidad propia. Uno de los mecanismos es la apropiación de los espacios territoriales. Los pueblos indígenas poseen conocimientos ecológicos, agrícolas, medicinales, que adaptan según las necesidades. Según Eckart Boege (2000):

Este conocimiento tradicional se ha formado ancestralmente a partir de la relación con el territorio y la naturaleza, por lo cual pertenece a toda la comunidad y no a una persona o compañía. Nadie puede apropiarse de este conocimiento; por el contrario, él debe estar a disposición de todos. Por su importancia para la comunidad y el país, este conocimiento tradicional debe reconocerse y respetarse, y el gobierno debe garantizar este derecho. En la mayoría de los casos, los bosques bien conservados pertenecen a pueblos y comunidades indígenas, por lo que se requiere una estrategia para la región que permita reforzar las capacidades técnicas, administrativas, organizativas, jurídicas y financieras para que los pueblos y comunidades indígenas de América Latina

y el Caribe puedan hacer un uso sustentable y conservador de la diversidad biológica regional. Los pueblos indígenas conservan estas áreas a partir del conocimiento ecológico que pasa de generación en generación, se transmite casi siempre de manera oral y está ligado a las necesidades prácticas de uso y manejo de los recursos locales. Los saberes indígenas, además de comprender los aspectos que componen la naturaleza en función de su uso, representan la memoria de las adaptaciones al medio en el que se desarrollan.

Los pueblos indígenas no consideran la tierra como recurso económico; para las cosmovisiones indígenas que están en profundo cambio y en proceso de deconstrucción permanente, la naturaleza es la fuente primaria de la vida que nutre, apoya y enseña. La naturaleza es, por lo tanto, no solo una fuente productiva sino también el centro del universo, el origen de la cultura y de la identidad étnica. En el corazón de este estrecho lazo está la percepción de que todas las cosas vivientes y no vivientes y los mundos naturales y sociales están intrínsecamente ligados (principio de reciprocidad). Por ello, la defensa de la (su) naturaleza es también la defensa de su (la) cultura (Toledo, 2000:77-78).

Desde la visión indígena, el bosque tropical es una selva de símbolos, un inmenso coro de voces, un refugio de deidades, demonios y espíritus. En tal concepción, toda operación dirigida al uso de la naturaleza (es decir, todo proceso productivo) se vuelve, fundamentalmente, un acto de profanación de la selva consagrada (Toledo, 2000:128).

El acto de apropiación de la naturaleza, mediante el cual esas sociedades obtienen bienes y productos materiales para su subsistencia es, entonces, una operación sumamente delicada, porque debe efectuarse afectando al mínimo a los seres que forman el mundo natural o resarciéndolos de inmediato, un mundo del que los humanos también forman parte junto con las plantas, los animales, los hongos, los ríos, y las estrellas. Con esta preocupación de por medio, las culturas indígenas han creado todo un repertorio de reglas de comportamiento y de creencias míticas, a través de las cuales logran el control y manejo de los recursos naturales² (Toledo, 2000:128).

Entonces podemos entender al territorio indígena como:

las áreas de asentamiento de uno o más pueblos o comunidades indígenas, que constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales; las áreas pobladas por no indígenas que queden comprendidas dentro de su delimitación y las que estén o sean puestas a su cuidado para la protección y conservación de la cultura y el medio ambiente. Se entiende

2. Víctor M. Toledo, *La paz en Chiapas, ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*, México, Ediciones Quinto Sol, 2000.

por territorio indígena el espacio social, demográfico, ecológico, cultural, fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas. El territorio incluye el conjunto del sistema ecológico necesario para el desarrollo de estos pueblos, sin perjuicio de los derechos de propiedad constituidos en esos espacios.³

El manejo de territorios comunes ha sido una de las características fundamentales de los pueblos indígenas.

Sin embargo, actualmente existe una tendencia dominante a escala de política pública que tiende a la individualización o “parcelización” de las tierras bajo diversos esquemas; en nuestro país, el reflejo de esta caracterización fue el Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), el cual buscaba la privatización de los territorios rurales y generar un creciente mercado de tierras. Inclusive, en muchos territorios indígenas, las mujeres y la población anciana han perdido el acceso a los recursos comunes (leña, madera, fuentes de agua, recursos pesqueros...).

La disminución en la producción agrícola, y el despojo en diversos niveles que se está haciendo de los territorios indígenas, ha ocasionado un proceso de disputa entre el capital transnacional y los campesinos, quienes se encuentran resistiendo con mecanismos y formas diversas de producción que les coadyuvan a la defensa de su territorio. La agroecología aparece, así, como un pilar fundamental de la cultura campesina e indígena para la custodia de los conocimientos indígenas y la defensa de su patrimonio biocultural.

La defensa agroecológica del territorio

La agroecología, como proceso de adaptación histórica a un territorio específico, nos permite contar con mecanismos en diferentes niveles para la defensa del territorio, entre los que sobresalen los siguientes:

a) Seguridad alimentaria

La alimentación es un proceso singular que todos los seres humanos realizamos; por lo tanto, se encuentra en el centro de la disputa que existe entre los modos de producción campesinos y el modo agroindustrial de producción (Toledo,

3. Nota (Propuesta de ley indígena, Pueblos indígenas de Chile), Congreso Nal. Indígena, 1991.

1998). En este caminar es importante observar las diferencias entre soberanía, seguridad y vulnerabilidad alimentaria.

La soberanía alimentaria es trascendental para los países en desarrollo. Es posible observar que la alimentación es un proceso de seguridad y soberanía nacional:

Si para alimentar a su población un país debe depender de las tendencias del mercado mundial o de una superpotencia económica al utilizar los alimentos como instrumento de presión internacional, ese país no está claramente seguro.⁴

El problema de la alimentación, simplificado en una visión economicista, puede verse resuelto en la siguiente disyuntiva: se tiene un campo fuerte y sólido que funciona como granero del país, o se cuenta con una robusta base financiera a través de la cual se suministran los recursos para la compra de los víveres en el exterior. Estas dos premisas han sido debatidas en diferentes círculos, las soluciones encontradas giran en torno a dos propuestas básicas: se fomenta la producción de cereales a un costo incluso mayor al de los precios internacionales; o se da el abandono de los pobladores que producen bajo condiciones de agricultura de subsistencia. De esta misma discusión han surgido diferentes conceptos en los que es necesario problematizar; en primer lugar abordaremos la idea de la seguridad alimentaria, la que, de acuerdo con la FAO, puede consistir:

(...) en que los alimentos estén disponibles en todo momento, que todas las personas tengan acceso a ellos, que esos alimentos sean nutricionalmente adecuados en lo que respecta a su contenido, calidad y variedad, y que sean culturalmente aceptables para la población en cuestión.⁵

El inconveniente de esta definición, para nosotros, es que no queda del todo claro de dónde provienen los alimentos y, aunque se disponga de ellos, a la larga, pueden ser comprados en el exterior, lo que ocasionaría una fuga de divisas importantes para quien los compra, y generar una fuerte dependencia alimentaria del país en cuestión, por la obsolescencia y abandono del sector productor de granos básicos. Debido a esto, creemos que el concepto de seguridad alimentaria propuesto por la FAO no es suficiente para garantizar, en todo momento y lugar, el acceso sin restricciones a los artículos de primera necesidad.

4. P. Rosset 2004. "Soberanía alimentaria: reclamo mundial", *La Jornada*, Lunes 26 de abril del 2004. [www.Jornada.unam.mx (consulta realizada el 30 de abril del 2004)]

5. FAO, *Informe sobre los programas efectuados en la elaboración de un índice de seguridad alimentaria en los hogares*, Comité de Seguridad Alimentaria Mundial (CSA), 1993, Roma, Italia.

Ahora bien, si rescatamos la idea de vulnerabilidad alimentaria,⁶ donde esta sea expuesta por factores de riesgo que pueden ser climáticos, físicos, biológicos, sociales y económicos, estamos dejando de lado dos riesgos fundamentales: El primero es el aspecto económico (que equivaldría dejar en manos del libre mercado la fijación de los precios internacionales, que, en caso de una devaluación o un alza de la moneda, se tendrían fuertes dificultades para su compra). El segundo riesgo es el aspecto social (que dejaría de lado al sector campesino-milpero que histórica y culturalmente forma parte de la identidad colectiva del mexicano —que actualmente está siendo transformado por la globalización). En este sentido, las grandes empresas, junto a las políticas que han impulsado los países desarrollados como los Estados Unidos y la Unión Europea, tienen un papel fundamental en el control de la alimentación de los “países en vías de desarrollo”. Para controlar los sistemas alimentarios, necesitan desestructurar las economías campesinas; en dicho propósito se han implementado programas y políticas que Immanuel Wallerstein denomina desruralización, fenómeno que, de acuerdo con Zamorano (2005) podemos entender como:

aludirá al severo daño que están sufriendo los modelos culturales del modo de producción rustico con la expansión del capitalismo a escala global. Esta expansión trae un nuevo brote de acumulación originaria que erosiona las características típicas de los diferentes modelos del modo de producción rustico. Lo que se daña severamente son modos específicos de construcción social de lo rural, en los que las gentes hacen su ruralidad con la naturaleza y la cultura. Es decir, tomando a la naturaleza como sujeto y estableciendo relaciones cooperativas con ella.

Entonces, tenemos un mecanismo de múltiples vías que favorece el proceso de desruralización, ya que se castiga a los productores por medio de los bajos precios de los productos agropecuarios, pero al mismo tiempo se agota y destruye la base material con que cuentan, al fomentar procesos de intensificación agrícola, como la altas dosis de fertilizantes químicos, el modelo de agroplantaciones comerciales, como la palma africana, la *Jatropha*, entre otros cultivos, y el abandono de una política ambiental que vaya más allá del sistema nacional de áreas naturales protegidas (SINANP).⁷

6. “La vulnerabilidad alimentaria se refiere a toda la gama de factores (políticos, sociales, ambientales, etcétera), que inciden en la seguridad alimentaria”. Cfr. Felipe Torres, “Niveles de seguridad alimentaria en México”, en II Foro Nacional sobre Seguridad y Soberanía Alimentaria, Academia Mexicana de Ciencias, Consejo Consultivo de Ciencias-Presidencia de la República, CONACYT, CICY, CIAD, Hermosillo, Sonora, 1999, p. 136.

7. Este punto es nodal en el diseño de propuestas del sector ambiental. *Greenpeace* ha documentado que se gastan millones de pesos en proyectos profundamente paternalistas en comunidades rurales de las zonas

Este proceso de erosión, desertificación y concentración en diversos ámbitos, impacta la cultura, las tradiciones, los recursos naturales y los saberes ambientales, y obliga a miles de mexicanos a buscar alternativas en otras tierras, por lo que el proceso de migración de mexicanos hacia los Estados Unidos ha ido tomando una relevancia mayor.

b) Fomento a la diversidad biocultural

La agroecología se basa en procesos que fomentan la diversidad en el manejo de un entramado de complejidad de especies, los cuales han surgido de un proceso de coevolución entre el hombre y la naturaleza, y en el que la cultura y el territorio ocupan un lugar fundamental en el manejo de los diversos agroecosistemas.

Un sistema de producción agroecológica no solo garantiza la alimentación de la población del medio rural, sino también favorece indudablemente al ambiente, al significar un ahorro en insumos externos, y al emplear tecnologías amigables al ambiente.

La producción agroecológica también permite el libre intercambio de semillas, favorece el flujo génico y se convierte en fuerte opositora a la simplificación de la naturaleza mediante la producción de semillas transgénicas.

En un agroecosistema pueden convivir decenas de interacciones planta-insecto, las cuales, con un manejo adecuado, pueden regularse, sin llegar a considerarse plaga, lo que implica un ahorro significativo en el uso de agroquímicos.

Por ello la propuesta agroecológica no solo contradice la uniformización y simplificación de un agroecosistema, sino también coadyuva a la creación de una propuesta diversa.

De acuerdo con Víctor Manuel Toledo (2008), el concepto de *diversidad biocultural* puede ser formulado a partir de cuatro conjuntos de evidencias:

- i) el traslape geográfico entre la riqueza biológica y la diversidad lingüística,
- ii) la relación entre los territorios indígenas y las regiones de alto valor biológico,
- iii) la reconocida importancia de los pueblos indígenas como principales pobladores y manejadores de los hábitats bien conservados, y

de amortiguamiento de las reservas de la biosfera y áreas naturales protegidas, mediante la instrumentación de dos programas: a) el Programa de Conservación y Desarrollo (PROCODES) y b) el programa de empleo temporal (PET). Y se deja fuera del ámbito las áreas que no son ANP, con lo que se genera lo que se denomina islas de conservación y océanos de destrucción ambiental.

- iv) la certificación de un comportamiento orientado al conservacionismo entre los pueblos.⁸

Lo anterior nos permite afirmar la importante relación entre las culturas humanas y los sistemas naturales para concluir que (...) *la diversidad del mundo solo será preservada efectivamente si se conserva la diversidad de las culturas y viceversa.*⁹

c) Fortalecimiento de la organización comunitaria y fomento de los sistemas de conocimientos rurales

La agroecología, al partir de los sistemas de conocimientos rurales y campesinos, los cuales provienen de un proceso milenario de domesticación de plantas y animales, nos permite, con un manejo adecuado, generar procesos que fortalezcan los procesos de organización comunitaria, ya que se opone a la introducción o presencia de tecnologías exógenas, que vendrían a romper las lógicas de reproducción comunitaria.

Los sistemas de conocimientos campesinos e indígenas requieren la formulación de una nueva epistemología, que permita dialogar de diferentes maneras y formas, y tener múltiples caminos de aproximación al conocimiento; en términos de Boaventura de Sousa Santos, se requiere la generación de una epistemología del Sur.

Enrique Leff ha elaborado la concepción del diálogo de saberes, la cual implica el reconocimiento y la protección de conocimientos y saberes tradicionales que fundan formas diversas de convivencia entre cultura y naturaleza, y la apertura hacia la otredad implica una relación con otro, con algo diferente, donde la relación no necesariamente es de oposición y contradicción, sino de diferencia, de diversidad y de otredad. La relación de otredad es una relación ética, de responsabilidad, de deferencia. Así, el principio de contradicción debe resignificarse en la perspectiva de un diálogo de saberes entendido como el encuentro y la confrontación de proposiciones, ideas, visiones, formas de ser y modos de producción diferentes, más que de entidades e intereses opuestos y contradictorios.¹⁰

8. Víctor Manuel Toledo et al., "El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados".

9. *Ibidem*, p. 8.

10. Leff, Enrique, 2006, *Aventuras de la epistemología ambiental*, México, Siglo XXI, p. 122.

Por lo tanto, los saberes son conjuntos de conocimientos prácticos, experimentales y reflexivos, que han sido patrimonio cultural de los pueblos y que se transmiten entre generaciones, mediante un mecanismo de pedagogía comunitaria. Los saberes se refieren a un espacio territorial: la comunidad, la casa, el patio, la cocina, la milpa, la cueva; a una práctica cotidiana de saberes (el cultivo, la preparación de alimentos, el corte de leña, etcétera) y a una tradición fundamentalmente oral.

Para operacionalizar estos saberes, se requiere generar un diálogo de saberes, el cual se construye a partir de los patrimonios simbólicos de las diversas culturas, ya que estas ofrecen vías para el enriquecimiento cultural del mundo a través de la diferenciación, así como para construir una nueva racionalidad productiva y un nuevo paradigma de desarrollo. Es aquí donde cobran importancia el diálogo de saberes y la construcción de un sistema de saberes que combine las enseñanzas tradicionales con los conocimientos occidentales.

En las comunidades indígenas de Chiapas existen diversos saberes o conocimientos, entre los que sobresalen los agrícolas, sobre la milpa, las plantas, los hongos y los animales, los cuales son un punto de partida para el acercamiento a otra forma de concebir el mundo; esta perspectiva particular del universo se encuentra en disputa permanente con la imposición de normas y valores hegemónicos procedentes de la cultura occidental. Es así como el espíritu utilitarista de la naturaleza aparece y nos indica que solo aquel conocimiento que sea útil y susceptible de ser mercantilizado tiene posibilidades de ser enseñado, revitalizado y, en una escalera macabra, puede ser patentado. Ante esta disputa, aparece la posibilidad de la custodia, en la cual desde el colectivo se garantiza la posibilidad de que el legado no desaparezca ni se privatice. En México existen experiencias de reservas campesinas e indígenas que permiten garantizar dicho patrimonio y son la base de la defensa del patrimonio biocultural de los pueblos originarios.

d) La agroecología, base para la propuesta del Buen Vivir

La propuesta agroecológica será la base para la elaboración de una propuesta que coadyuve a la consolidación del paradigma del Buen vivir, como un elemento alternativo en la lógica de contraposición a las políticas de desarrollo.

El buen vivir lo podemos entender como:

La construcción del *lekil kuxlejal* (buena vida) significa portarse bien y tener buena conducta con los compañeros de la comunidad, saberlos respetar, saber escuchar a los demás, respetar a la natu-

raleza, en el caso de los hombres deben aprender a cuidar su conducta para no contraer enfermedades para no acortar el tiempo de vida, todas estas conductas ayudan a que en el momento en que la persona muere, los creadores, de acuerdo con sus conductas, saben dónde ponerlos.¹¹

El Buen Vivir en las culturas tzeltal y tsotsil es denominado *lekil kuxlejal*, es el punto de partida para una nueva relación con la naturaleza, en el que se rompe con la visión utilitarista y se pasa a una visión holística, en que la cosmovisión tiene un papel fundamental para el manejo del medio ambiente.

Conclusiones

El nuevo paradigma agroecológico es un proceso de reflexión que ha transitado de las ciencias naturales a una perspectiva transdisciplinaria, en que se ha coadyuvado a una perspectiva diferente de la relación entre el ser humano y la naturaleza.

Hemos observado cómo la agroecología garantiza la seguridad alimentaria y contribuye a la soberanía alimentaria de los pueblos, coadyuva al fomento de la diversidad biocultural, fortalece la organización comunitaria y los sistemas de conocimientos campesinos e indígenas, y es la base para la formulación de propuestas que se conviertan en un paradigma alternativo basado en el Buen Vivir.

La agroecología se encuentra en un escenario de disputa territorial, en el que se busca imponer, por parte del capital, mecanismos de privatización de los bienes comunes; la propuesta agroecológica surge como una alternativa sostenible ambientalmente sana y justa para la producción de alimentos y productos de primera necesidad.

Bibliografía

- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (2009), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Álvarez, Juan L. y Gayou Jurgenson (2003), *¿Cómo hacer investigación cualitativa? Fundamentos y metodología*, México, Paidós Educador.

11. Entrevista a Catalina Santiz, indígena tzeltal y autoridad comunitaria en Chiapas.

- Antón González, Eva (2010), “Las paradojas del movimiento zapatista en la construcción de la paz: El ejército que nace para que no haya más ejércitos”, *Paz y Conflicto*, núm. 3. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=205016387010>. Consultado: 15 de julio de 2011.
- Biblioteca Digital de la Medicina Tradicional Mexicana (2009), “La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México: tojolabales (*tojolwinik’otik*)”, México. Disponible en: <http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx/pueblos.php?l=2&t=tojolabal&mo=&demanda=&orden=&v=>. Consultado: 18 de julio de 2011.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1993), “Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados”, en Enrique Florescano (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México.
- Díaz Gómez, David (1995, 2007), *La peregrinación de los tojolabales (Chiapas)*. Disponible en: <http://comitandelasflores.blogspot.com/2007/11/la-peregrinacin-de-los-tojolabales.html>. Consultado: 18 de julio de 2011.
- Garavito González, Leonardo (2006), “El origen del patrimonio como política pública en Colombia, y su relevancia para la interpretación de los vínculos entre cultura y naturaleza”, *Opera*, vol. 6, núm. 006, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.
- Hernández Sampieri, Roberto; Fernández Collado, Carlos y Pilar Baptista Lucio (?), *Metodología de la investigación*, 2ª ed., McGraw Hill.
- Kvale, Steinar (1996), *Las entrevistas. Una introducción a la investigación cualitativa*, California, Thousand Oaks.
- Lenkersdorf, Carlos (2010), *B’omak’umal tojol’ab’al – kastiya. Diccionario tojolabal- español*, 3ª ed. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/123766.pdf>. Consultado: 14 de julio de 2011.
- Méndez A., Carlos (?), *Metodología. Guía para elaborar diseños de investigación en ciencias económicas, contables y administrativas*, 2ª ed., Kimpres.
- Moreno García, David (2003), “Cultura alimentaria”, *Salud Pública y Nutrición*, vol. 4, núm. 3. Disponible en: http://www.respyn.uanl.mx/iv/3/ensayos/cultura_alimentaria.htm. Consultado: 4 de junio de 2011.
- Oriola, Jorge; Tabares, Claudia; Finkelstein, Débora y María Marta Novella (2003), *Patrimonio cultural y patrimonio turístico*, Facultad de Ciencias Económicas.
- Pérez Rodríguez, Gastón y León Nocedo (?), *Metodología de la investigación pedagógica y psicológica*, parte I y parte II, Pueblo y Educación.
- Seguel, Andrés G. (2005), “De símbolos y hackers: guías en la sociedad del conocimiento”, *Limar. Estudios Sociales y Humanistas*, vol. 3, núm. 1, p. 111.
- Toledo, Víctor Manuel (1998), *Campesinidad, agroindustrialidad, sostenibilidad. Los fundamentos ecológicos e históricos del desarrollo*, Grupo interamericano para el desarrollo sostenible de la agricultura y los recursos naturales, Cuadernos de trabajo 3, México.
- Toledo, Víctor Manuel et al. (?), “El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados”, *Etnoecológica*, vol. 6, núm. 8, pp. 7-41, Instituto de Ecología-UNAM.
- Torres Múnera, María Teresa; Restrepo Isaza, Irma y Libia Marín Lotero (2006), “El patrimonio documental del área administrativa de la universidad de Antioquia en sus 200

años de existencia”, *Revista Interamericana de Bibliotecología*, vol. 29, núm. 1, Universidad de Antioquia, Colombia.

Vicente Elías, Luis (2008), “Paisaje del viñedo”, *Patrimonio y Recurso, revista de turismo y patrimonio cultural*, vol. 6, núm. 2, p. 138.

Viegas Diego, R. (s.f.), *EZLN y rebelión de Chiapas (1994-2006). Crónica “intergaláctica” y continuidades latinoamericanas*. Disponible en: <http://www.fundacionmesaverde.org/docs/EZLN.pdf>. Consultado: 15 de julio de 2011.

El paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho. Reflexiones desde el caso boliviano¹

JOHNY LEDEZMA RIVERA

Introducción

En la actualidad, las organizaciones indígenas originarias campesinas vienen discutiendo con mayor profundidad el tema de la AIOC (autonomía indígena originaria campesina), debido a que la nueva CPE (Constitución Política del Estado Boliviano), aprobada el 25 de enero de 2009, reconoce la AIOC como una de las formas de las autonomías que se tendrá que implementar en Bolivia. Cabe aclarar que no es el único tipo de autonomías que se tendrá que implementar, toda vez que se reconocen cuatro: departamental, regional, municipal e indígena originaria campesina.

La denominación de “autonomía indígena originaria campesina” en la nueva CPE responde a que los habitantes de las tierras bajas prefieren autodenominarse indígenas; mientras que en la tierras altas, originarios o campesinos. De

1. Agradezco al doctor Miguel Ángel Sámano, a la doctora Gabriela Kraemer, a la doctora María Cristina Renard, al doctor Nelson Tapia y a la ingeniera Delfina Ribeyre, por los aportes y las sugerencias para mejorar el presente artículo.

ahí que, bajo el consenso del Pacto de Unidad,² en la elaboración de la propuesta de nueva CPE para la Asamblea Constituyente, los sectores indígenas originarios campesinos decidieron fusionar tres nombres y llamarla “autonomía indígena originaria campesina”.

El término *autonomía* ha sido parte de la consigna de lucha reivindicativa de los pueblos indígenas originarios campesinos en Bolivia en varios momentos de la historia, aunque en el caso de las tierras altas más que por la autonomía, la lucha fue por la tierra entendida como territorio, como nos recuerda Díaz (2007).

La búsqueda del autogobierno por los pueblos indígenas, fue plasmada en algunos documentos, como la Tesis de Tiahuanaco, entre otros. Pero el hecho que ha cuestionado las raíces de la fundación del Estado-nación llamado Bolivia fue la marcha de las tierras bajas por “Dignidad, Territorio y Vida” en el año 1990. Esta marcha de más de 600 km desde las tierras bajas hasta la sede de gobierno, la ciudad de La Paz, desde nuestro punto de vista, abriría el proceso social, político y jurídico de lo que ahora estamos discutiendo, el paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho.

El presente trabajo fue inspirado en el artículo de Ávila (1997), que plantea que la autonomía indígena no será más que el reconocimiento de algo que ya existe en las comunidades indígenas. El autor citado interpreta esta existencia sobre la base de los siguientes argumentos: forma de elección de autoridades según normas y procedimientos propios; ejercicio del derecho indígena, y toma de decisiones según normas y procedimientos propios, entre otros. Sin embargo, también tenemos que recordar que en algunas comunidades indígenas podemos encontrar hoy mayor ejercicio de autonomía política y en otras menos, y que han estado funcionando en los hechos.

El artículo busca reflexionar sobre el paso de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho en el caso boliviano. Esto se plantea con la finalidad de ir avanzando en la reflexión académica respecto de los desafíos y retos que tienen

2. Las organizaciones articuladas en torno al Pacto de Unidad fueron: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia “Bartolina Sisa” (FNMCIOS-“BS”), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS), el Movimiento Sin Tierra (MST), la Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPMB), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y el Movimiento Cultural Afrodescendiente. Esta suma de organizaciones matrices de los indígenas originarios campesinos y afrodescendientes elaboró una propuesta de nueva CPE a la Asamblea Constituyente, que fue incluida, es más se puede decir que la nueva CPE aprobada en Bolivia está elaborada sobre la base de la propuesta presentada por las organizaciones mencionadas.

en el futuro los pueblos indígenas originarios campesinos en el proceso de construcción e implementación de las autonomías indígenas originarias campesinas de derecho.

El artículo se divide en tres puntos. En el primero se presentan los componentes de la autonomía de hecho que se encuentran actualmente en las comunidades indígenas originarias campesinas; en el segundo, percepciones y visiones respecto de la AIOC de derecho de las organizaciones matrices más representativas de los indígenas originarios campesinos y, en el tercero, los desafíos en la construcción e implementación de los estatutos de la autonomía de derecho. Finalmente, se presentan las conclusiones.

Componentes de la autonomía de hecho

Para desarrollar este punto nos ha parecido conveniente echar mano de algunos componentes de la autonomía de hecho que a continuación se desarrollarán.

Sistema de autoridades

Un aspecto importante de la autonomía indígena de hecho es la existencia de un sistema de autoridades propio recreado y resignificado, que se puede hallar en las tierras altas, bajo la forma de *ayllus*³ o sindicato agrario. Este último data de los últimos 60 años y es resultado de las reivindicaciones de las organizaciones sociales indígenas. El sindicato agrario ha recreado y resignificado muchos de los elementos de la forma de organización del sistema *ayllu*, y ha llegado incluso a la confusión de no distinguir qué es lo propio y qué es lo ajeno.

Lo propio sucedió en las tierras bajas; allá las organizaciones sociales y políticas son conocidas como capitanías, centrales, *tentas* o con otros nombres. El sistema de autoridades en los pueblos indígenas es aquel que funciona bajo la forma de sistema de cargos. Es decir, se pueden encontrar las siguientes características en el sistema de cargos, de manera general, en varias organizaciones indígenas de Bolivia:

- La elección de autoridades bajo normas y procedimientos propios.
- La rotación de cargos.

3. El *ayllu* es un sistema de organización social y política propia de las tierras altas.

- Los cargos son ascendentes en la mayoría de los casos. Se sube de menor al mayor cargo, según la experiencia que va adquiriendo la persona.
- La persona que va asumir el cargo debe tener pareja, porque esta característica es sinónimo de responsabilidad. El tener hijos es sinónimo de responsabilidad, de ahí que la autoridad es conocida como el padre y la madre de la comunidad. Sin embargo, de manera excepcional hay casos en los cuales algunos dirigentes han asumido este cargo siendo solteros.
- Cuando la autoridad de la comunidad no cumple el mandato de las bases, puede ser retirado de su cargo y ser castigado. En casos extremos, puede ser expulsado de la comunidad. La medida más severa que puede recibir una persona es la expulsión de la comunidad; esta sanción es conocida en la mayoría de las comunidades indígenas originarias campesinas, no solo en Bolivia, sino en toda América Latina.

Toma de decisiones

Otra característica del ejercicio de la autonomía de hecho es la toma de decisiones. Las decisiones se toman dentro de las comunidades indígenas originarias campesinas de manera consensuada. La toma de decisiones es en las asambleas y en los cabildos. Por ejemplo, en los sindicatos agrarios, estas instancias son conocidas como congresos, ampliados y reuniones orgánicas.

De esta manera, la máxima instancia de toma de decisiones en el caso de los sindicatos agrarios son el congreso, el ampliado y la reunión orgánica. Sin embargo, también debemos indicar que algunas decisiones se pueden tomar dentro del directorio de autoridades, o la máxima autoridad puede tomar una decisión, pero siempre debe actuar con consentimiento de las bases, ya que, en caso de incurrir en actos de “autoritarismo”, esto es castigado por las bases.

Las malas decisiones se castigan dentro de las comunidades, en muchos casos con severas sanciones y multas, sean económicas o con la misma expulsión de la comunidad, como se mencionó anteriormente. Repitiendo, la expulsión de algún miembro es una decisión extrema que se toma dentro de la comunidad. La expulsión implica no pertenecer ya a la comunidad, por tanto, perder todos los derechos como parte de esa cultura.

Normas locales

Las normas comunales operan como controladores sociales del accionar de la gente, sean de las autoridades, sean de las mismas bases. Las normas comunales regulan las relaciones familiares; regulan el acceso a los recursos naturales, a los cuales accede toda la población, y su uso. Las normas comunales son en realidad un sistema jurídico coherente que regula la vida en general dentro de la comunidad. De ahí que autores como Díaz (2007), Gómez (2002) y López (2005), prefieren llamar derecho indígena a las normas comunales, para indicar que el derecho indígena se encuentra al mismo nivel que el derecho positivo dominante.

El territorio indígena

Desde una perspectiva más política, el territorio indígena es el espacio donde se ejerce autoridad colectiva e individual, porque atañe a las relaciones internas de poder.

En nuestra lectura, el territorio para los pueblos indígenas originarios campesinos es el todo. Ello es concordante con la definición que ofrece el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) respecto del territorio indígena como “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (artículo 13, numeral 2).

Para los pueblos indígenas originarios campesinos, no se puede concebir una comunidad sin territorio. La relación espacio – pueblo resulta indisoluble. Desde esta perspectiva, ellos hacen control y gestión territorial en el más amplio sentido de la palabra.

Siguiendo a Díaz (2007), la tierra para los pueblos indígenas originarios campesinos es territorio, porque esto es la totalidad del hábitat en el cual crean y recrean la cultura y todos los elementos de la vida misma. La tierra, en muchas comunidades andinas, es de manejo comunal e individual, es una mezcla de ambos sistemas. Sin embargo, habrá que aclarar que la decisión respecto del manejo, por ejemplo cuándo es tiempo de sembrar, cuándo de cosechar, cuándo de la declaración de pastoreo libre, pasa por la decisión colectiva. En ese sentido, se puede hablar de una regulación de acceso a los recursos naturales existentes en un territorio indígena que está vinculado indisolublemente a las normas comunales, como se explicó anteriormente.

Cultura propia

La mayoría de las comunidades indígenas campesinas originarias cuenta con una cultura propia recreada que es diferente de una a otra. Sin embargo, podemos encontrar algunas características comunes entre todos los pueblos indígenas; por ejemplo, una historia común, estrategias económica-productivas comunes, organización social y política, organización de la producción, sistema de cargos, etcétera.

La cultura, desde la perspectiva de Geertz (1996), opera como un mapa para actuar. Nosotros aceptamos esta perspectiva, toda vez que la cultura contiene una visión del mundo. En este caso, los pueblos indígenas originarios campesinos tienen una visión del mundo distinta de la occidental. La relación sociedad – naturaleza es más estrecha, quizás esto se deba a que los pueblos indígenas están todos los días en diálogo directo con la naturaleza.

Estrategias productivas y manejo de los recursos naturales

Las estrategias productivas y el manejo de los recursos naturales se pueden resumir en los siguientes aspectos, entre otros:

- El control vertical de pisos agroecológicos y el manejo paralelo de ciclos agrícolas.
- El manejo complementario e interdependiente de ciclos agrícolas y pecuarios.
- El manejo de prácticas agroecológicas para la producción sostenible.
- La producción diversificada de cultivos y variedades.
- El manejo de cultivos asociados.
- La rotación de suelos y cultivos.
- El conocimiento de los tipos de suelos.
- La predicción climática.
- La relación sociedad – naturaleza.
- La organización social del trabajo y la administración del tiempo.
- Las relaciones de reciprocidad y redistribución (véase Ledezma, 1998, 2003 y 2006).

Estos son algunos componentes de la autonomía de hecho que podemos encontrar hoy en día en muchas comunidades indígenas originarias campesinas de Bolivia. Empero, habrá que aclarar que estas estrategias van cambiando conti-

nuamente, no son estáticas, sino dinámicas; en ese sentido, debemos entender este proceso como un *continuum* en el espacio y tiempo. Los gobiernos de turno, en particular los neoliberales, continuamente han intentado quebrar esta forma de controlar y gestionar el territorio por los propios actores sociales, pero no han podido, como podemos verificar en casi todas las comunidades indígenas originarias campesinas de Bolivia.

Percepciones y visiones de la autonomía de derecho

A continuación veamos las percepciones y visiones de la autonomía de derecho por las principales organizaciones políticas y sociales que abarcan a las comunidades indígenas originarias campesinas en Bolivia.

¿Qué significa hoy para los pueblos indígenas originarios campesinos pasar de la autonomía de hecho a la autonomía de derecho?

CONAMAQ (Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu)

El CONAMAQ fue creado el año 1997, como producto del avance de las reivindicaciones de los derechos de los pueblos indígenas a escala internacional (Convenio 169 de la OIT, entre otras) y nacional (modificaciones de la CPE –Constitución Política del Estado del año 1994–, Ley INRA —Instituto Nacional de Reforma Agraria—, entre otras). Debemos mencionar que cuando se aprobó la Ley INRA, en el año 1996, el CONAMAQ decidió empujar la titulación de las tierras bajo la figura de la TCO (Tierra Comunitaria de Origen).

Para los afiliados al CONAMAQ, la autonomía indígena debe permitir reconstituir los territorios originarios; de esta manera, el ejercicio de la autonomía de derecho se realizará cuando se restituyan los territorios originarios.

A diferencia de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), como se verá a continuación, desde nuestro punto de vista, el CONAMAQ cuenta con una posición política respecto de las apuestas en el proceso de implementación de la nueva CPE, resumida en empujar la construcción e implementación de la “autonomía indígena originaria campesina” de derecho. El CONAMAQ rechaza toda forma de división político – administrativa que recuerde a la Colonia o a la República, este es el caso de la autonomía muni-

cial. Sus miembros no están de acuerdo con la administración – política bajo la figura de la autonomía municipal.

Para el CONAMAQ la autonomía indígena originaria campesina es el ejercicio de la libre determinación en sus territorios originarios; esto lo dicen apelando a la nueva CPE y a la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; esta última es Ley Nacional número 3760 en el caso boliviano.

CIDOB (Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia)

Un poco de historia de la CIDOB nos indica que esta organización es de los indígenas de las tierras bajas, y que fue fundada el año 1982. Actualmente es la máxima organización que representa a escala nacional a los pueblos indígenas de las tierras bajas.

Es menester indicar que con justa razón se atribuyen muchos de los procesos sociales, políticos y jurídicos que vive hoy Bolivia, ya que son resultado de cinco marchas encabezadas por indígenas de tierras bajas a nivel nacional:

La primera “Marcha por la Dignidad y el Territorio”, en 1990, estuvo liderada por los pueblos indígenas del Beni. Su principal demanda fue el reconocimiento jurídico de sus territorios y de sus derechos como pueblos indígenas. Esto se tradujo en el concepto de “territorio indígena”, en los términos que define el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo).

La segunda marcha se produjo en 1996, y tenía como objetivo que la Ley INRA incluyera las tierras comunitarias de origen (TCO).

La tercera, “Por la Tierra, el Territorio y los Recursos Naturales”, en el año 2000, fue protagonizada por campesinos de la Amazonía de Pando y la provincia Vaca Díez de Beni, y exigía la aplicación del saneamiento y la dotación de tierras.

La cuarta marcha, de Santa Cruz a La Paz en el año 2002, fue para exigir la convocatoria a la Asamblea Constituyente.

La “v Gran Marcha Nacional por la Defensa Histórica de los Territorios Indígenas, la Modificación de la Ley INRA y la Autodeterminación de nuestros pueblos” se realizó en noviembre de 2006 (Fundación Tierra, 2009:8 y 9).

La CIDOB percibe la autonomía como una forma de ir consolidando sus territorios indígenas. En un primer momento, ello se tradujo en entender que la forma de titulación de la TCO debía consolidar los territorios indígenas, en un segundo momento realizar gestión territorial indígena, y luego pensar en el “autogobierno”.

A diferencia del CONAMAQ, la CIDOB quiere consolidar sus territorios indígenas sobre la base de los territorios actuales que manejan hoy las organizaciones sociales y políticas de tierras bajas. Es muy importante subrayar esta diferencia, porque los del CONAMAQ, con las autonomías indígenas se proyectan a la reconstitución de sus territorios ancestrales.

Una coincidencia entre el CONAMAQ y la CIDOB es que ambas organizaciones matrices apuestan por la construcción e implementación de la “autonomía indígena originaria campesina”, puesto, que según sus autoridades, ella permitirá controlar y gestionar los recursos naturales existentes en sus territorios.

csutcb (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia)

La CSUTCB nació en el año 1979, al calor de las movilizaciones y marchas a escala nacional, con la única intención de hacer respetar la tierra para los que la trabajan verdaderamente. Posteriormente, en el discurso de los líderes se fue desarrollando la consigna no solo de la tierra, sino también de la tierra – territorio.

Cabe aclarar que la CSUTCB marchó juntamente con las organizaciones de las tierras bajas por la reivindicación de “tierra, territorio y recursos naturales”. Es así como la inclusión de la figura de TCO dentro de la Ley INRA se debe a las movilizaciones de 1996 de todos los pueblos indígenas originarios campesinos a escala nacional. Sin embargo, algunos líderes de la CSUTCB se olvidaron de que la TCO era resultado de las movilizaciones sociales, porque luego rechazaron la forma de titulación de las tierras bajo la figura de la TCO. Lamentablemente, la aprobación de la Ley INRA en el año 1996 coincidió con la implementación de las políticas neoliberales de segunda generación, durante la presidencia de Gonzalo Sánchez de Lozada en los años 1993 a 1997.

Las organizaciones afiliadas a la CSUTCB no se han movilizado por la consigna política de “autonomía indígena”, pero sí por la “recuperación y defensa de tierra y territorio”. En realidad, en el imaginario de los afiliados a la CSUTCB, lo que debe permitir la “autonomía indígena” es la recuperación y la defensa de tierra y territorio.

En la actualidad, las organizaciones afiliadas a la CSUTCB, no tienen claridad sobre a qué tipo de autonomías van a apostar en el proceso de implementación de la nueva CPE, por ello la confusión de la FSUTCC (Federación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Cochabamba), que plantea la implementación de las autonomías de los municipios indígenas originarios campesinos, a sabien-

das de que esta figura no existe en la nueva CPE. Lo que no debemos olvidar es que los municipios indígenas originarios campesinos son una propuesta que surgió antes de la realización de la Asamblea Constituyente. Esta figura administrativa la propuso no solo la CSUTCB sino también la CIDOB. En cambio, el CONAMAQ nunca planteó los municipios indígenas originarios campesinos, esto de alguna manera explica, el porqué del rechazo del CONAMAQ a esta figura de administración política territorial.

A esta confusión de los municipios indígenas originarios campesinos contribuyó la Ley de Régimen Electoral Transitorio, aprobada en abril de 2009, que en las disposiciones finales plantea la transformación de algunos municipios en autonomías indígenas originarias campesinas, lo que en la interpretación de algunos personeros del gobierno es la implementación de las autonomías de los municipios indígenas originarios campesinos. Nada más falso, toda vez que esta figura no existe en la nueva CPE.

Esta confusión trajo peleas en algunos municipios donde unos plantean la transformación en “municipios indígenas” y otros en la “autonomía indígena originaria campesina”. Estas peleas y tensiones siguen hoy, tomemos el caso del municipio de Bolívar (departamento de Cochabamba), que tenía todas las condiciones para transformarse en autonomía indígena originaria campesina el 6 de diciembre del año 2009,⁴ pero no se hizo porque hay peleas internas entre las organizaciones sindicales y las organizaciones originarias (*ayllu*), como se autodenominan estos últimos. Cabe aclarar que estas dos organizaciones coexisten en el interior del municipio de Bolívar.

Desafíos en la construcción e implementación de los estatutos de la autonomía indígena de derecho

Una vez aclaradas las apuestas de las diferentes organizaciones respecto de la construcción e implementación de la “autonomía indígena originaria campesina”, es menester tomarse un momento para analizar algunos aspectos sobre la

4. El gobierno aceleró, con la Ley 4021, la conversión de algunos municipios a autonomía indígena originaria campesina a través del referéndum del 6 de diciembre de 2009. A este referéndum se sometieron doce municipios, de los cuales once votaron por el sí. En uno de los municipios salió el “no”, por problemas de coordinación entre el alcalde municipal y las autoridades originarias. Unos hicieron campañas por el “sí” y otro por el “no” (Plata, 2010, pp. 247-273). Estos municipios se encuentran en los departamentos de La Paz, Oruro, Potosí y Chuquisaca.

elaboración de los Estatutos de la Autonomía Indígena Originaria Campesina de Derecho.

Antes debemos aclarar que hay dos vías de acceso a la autonomía indígena originaria campesina de derecho, según la Ley de Autonomías y Descentralización: a) municipio y b) TCO, que se transforma en territorio indígena. En otras palabras, algunos municipios pueden convertirse, por la decisión de la población, en autonomía indígena originaria campesina; las TCO convirtiéndose primeramente en territorio indígena a partir de un trámite con el INRA, pueden también convertirse en autonomía indígena originaria campesina.

En el caso de los municipios los requisitos son más sencillos que en las TCO. Básicamente, en el caso de los municipios, es la voluntariedad de la población y que el concejo municipal emita una resolución municipal para que se dé curso. Esta decisión se hace conocer al Ministerio de Autonomía, para que este último autorice la realización del referéndum de consulta a la población.

En cambio, entre los requisitos para la conversión de TCO a autonomía indígena originaria campesinas en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización se encuentran los siguientes:

1. La voluntariedad de la población para la conversión de TCO en autonomía indígena originaria campesina (parafraseado del artículo 50).
2. El Ministerio de Autonomía deberá certificar expresamente en cada caso la condición de territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones demandantes (parafraseado del artículo 56).
3. El artículo 56, de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización hace referencia a dos requisitos que se añaden a los anteriores:

Artículo 57. (Viabilidad gubernativa). La viabilidad gubernativa se acredita con la certificación emitida por el Ministerio de Autonomía, que contemplará la evaluación técnica y comprobación en el lugar, del cumplimiento de los siguientes criterios:

1. *Organización.* La existencia, representatividad y funcionamiento efectivo de una estructura organizacional de la(s) nación(ones) y pueblo(s) indígena(s) originario(s) campesino(s), que incluya a la totalidad de organizaciones de la misma naturaleza constituidas en el territorio, con independencia respecto de actores de otra índole e intereses externos.
2. *Plan territorial.* La organización deberá contar con un plan de desarrollo integral de la(s) nación(ones) o pueblo(s) indígena(s) originario(s) campesino(s) que habitan en el territorio, según su identidad y modo de ser, e instrumentos para la gestión territorial. El plan deberá incluir estrategias institucional y financiera para la entidad territorial, en función de garantizar un proceso de fortalecimiento de sus capacidades técnicas y de recursos humanos, la gestión y administración, así como la mejora integral de la calidad de vida de sus habitantes. El plan deberá contemplar la estructura demográfica de la población.

Artículo 58. (Base poblacional).

- I. En el territorio deberá existir una base poblacional igual o mayor a diez mil (10,000) habitantes en el caso de naciones y pueblos indígenas originarios campesinos de tierras altas, y en el caso de naciones y pueblos indígenas originarios campesinos minoritarios, una base poblacional igual o mayor a mil (1,000) habitantes, según los datos del último censo oficial.
- II. De manera excepcional, el cumplimiento del criterio de base poblacional establecido en el párrafo anterior se flexibilizará en el caso de las naciones y pueblos minoritarios, si la valoración de la viabilidad gubernativa establecida en el artículo anterior demuestra su sostenibilidad, y se reducirá a cuatro mil (4,000) habitantes, en el caso de pueblos y naciones indígenas originarios campesinos de tierras altas, en tanto no fragmente el territorio ancestral.

En el caso de los territorios indígenas, ha traído bastante debate y discusión el número de habitantes y la medición de capacidades, toda vez que las organizaciones del CONAMAQ y la CIDOB no aceptaban que estos criterios se incluyeran dentro la Ley Marco de Autonomías y Descentralización. Estos criterios, entre otras demandas,⁵ han provocado que las organizaciones sociales indígenas afiliadas al CONAMAQ y la CIDOB se movilizaran nuevamente; la marcha se activó el 21 de junio y entró en cuarto intermedio el 23 de julio del año 2010. Sin embargo, a pesar de las intenciones de excluir de la Ley Marco el requisito poblacional y la medición de capacidades, los pueblos indígenas no pudieron lograrlo porque el gobierno presentó argumentos técnicos y jurídicos que demostraban que municipios pequeños no han funcionado en la práctica. En realidad, dentro del razonamiento del gobierno está la comparación permanente entre la autonomía indígena originaria campesina y el municipio. Este argumento ha sido fuertemente criticado desde hace tiempo por los dirigentes del CONAMAQ, que incluso pidieron la destitución del ministro de Autonomía. En una de sus intervenciones en el año 2009, Elías Quellca, Jiliri Apu Mallku, del CONAMAQ, decía: “No se trata de poner poncho al municipio” (Publicado en CEDIB, 2009:3). Esto lo decía para mostrar que el gobierno actual quiere desvirtuar el objetivo político que han perseguido históricamente estas organizaciones con la propuesta de la autonomía indígena originaria campesina.

5. Sus demandas incluían trece puntos, entre ellos la conclusión del saneamiento (regularización) y titulación de todos los territorios comunitarios de origen (TCO), así como “el desalojo de los terceros ilegales de sus territorios” (Ojarasca, 2010, p. 7).

Estructura y autoridades: Su reconocimiento legal

Cuando algunas organizaciones sociales indígenas originarias campesinas vienen planteando la elaboración de los estatutos de la AIOC, lo primero que se deberá analizar es bajo qué estructura y autoridades va a funcionar la autonomía indígena. Para los del CONAMAQ y la CIDOB, las autoridades de las organizaciones sociales originarias e indígenas asumirán la autonomía indígena. Vale decir, el *Mallku*, en el caso de las tierras altas, asumirá la máxima autoridad de la autonomía indígena originaria campesina; lo mismo sucederá en las autonomías de las tierras bajas, con su nombre propio o recreado en los últimos años.

La reflexión de Raqaypampa,⁶ de la que fuimos parte, fue la siguiente: Un ámbito es la administración de los recursos públicos y otra muy distinta el control sociopolítico, puesto que las organizaciones sociales en los territorios indígenas en la práctica han ejercido una suerte de “autogobierno”, pero, así mismo, debemos ser conscientes de que las autoridades de las AIOC serán parte del aparato burocrático del Estado, en otras palabras, serán funcionarios públicos pagados por el Estado plurinacional. Por tanto, es oportuno distinguir claramente las autoridades de la AIOC y las autoridades de las organizaciones sociales.

En ese sentido, habrá que preguntarse: ¿Qué podría ocurrir cuando las autoridades de las organizaciones sociales indígenas originarias campesinas asuman directamente la autoridad de la autonomía indígena?

No se puede dejar de mencionar que la autonomía indígena originaria campesina será parte de la administración política del Estado plurinacional, vale decir, esta estructura será parte de la organización territorial del Estado plurinacional; por tanto, las autoridades que administren la autonomía, serán funcionarios públicos, que deberán rendir cuentas al Estado plurinacional.

Por eso, es importante separar papeles y funciones claramente. Las competencias de las autoridades de la AIOC no deberán ser iguales a las de las autoridades de las organizaciones sociales indígenas originarias campesinas. Recordemos que las competencias de las organizaciones sociales indígenas originarias campesinas han pasado históricamente por un papel más político de lucha contestataria a los gobiernos de turno. En ese sentido, se sostiene que el papel de las autoridades de la AIOC será de administración y el de las autoridades de

6. La TCO Raqaypampa se encuentra al extremo sudeste del departamento de Cochabamba, dentro de la provincia Mizque; cuenta con 10,644 habitantes, según el censo comunal de 2003.

las organizaciones sociales indígenas campesinas originarias deberá mantenerse, esto es el control sociopolítico. En caso contrario, estaríamos planteando la subordinación de las organizaciones sociales indígenas a la estructura burocrática del Estado plurinacional.

Debemos recordar que costó mucho trabajo y sacrificio contar con organizaciones sociales indígenas contestarías a los gobiernos de turno, por lo que no pueden quedar subordinadas al aparato burocrático del Estado. Porque el Estado no va cambiar, seguirá con la misma lógica que ha estado funcionando hasta hoy. Con personas no se cambia el Estado burocrático, esto nos ha demostrado la historia, no solo de Bolivia.

Lo que en realidad se debe buscar es que estas autoridades elegidas para que asuman la administración de la autonomía indígena sean personas comprometidas con su gente, como dice el presidente indígena Evo Morales: “Que sean personas que sirvan a sus bases y no así servirse ellos”. En otras palabras, que no reproduzcan la cultura política que hasta ahora conocemos, clientelismos y corrupción, entre otros males que tanto daño han hecho a la administración estatal.

Derecho indígena frente al derecho positivo dominante

El pluralismo jurídico, al cual hace mención la nueva CPE, pone al mismo nivel el derecho indígena y el derecho positivo dominante. Esto significa que el derecho indígena no se va subordinar al derecho positivo dominante. Sin embargo, habrá que analizar cómo eso se va implementar en los hechos.

Algunas ideas para seguir reflexionando, por lo que se puede interpretar de la nueva CPE: 1. Se puede pensar que las decisiones de las autoridades competentes dentro de la jurisdicción de la autonomía indígena tendrán la misma validez que un juez de corte positivo dominante. 2. Hace pensar que “los casos” que no se resuelvan en el territorio de la autonomía indígena pasarán a la justicia positiva dominante con el informe correspondiente, donde se mostrará que el derecho indígena ha agotado todos los mecanismos internos para solucionar “el caso”. 3. Hace pensar, si las autoridades en las comunidades que ejercen como “jueces comunitarios”, van a ser reconocidas por el Estado plurinacional. Por ello nos preguntamos: ¿Cuáles son los peligros o cuáles las oportunidades de esta última posibilidad?

Si estos “jueces comunitarios” van a ser reconocidos legalmente y a ser además pagados, posiblemente estemos frente a un proceso de institucionalización

de estas autoridades. Uno de los peligros es que estas autoridades comunales, a la larga, puedan simplemente aplicar el derecho positivo dominante y olvidarse de las normas comunales. Esto se debe discutir con profundidad con las organizaciones sociales indígenas originarias campesinas en la coyuntura actual de construcción e implementación de la AIOC de derecho.

Según Kraemer (2006), desde el caso mexicano, la idea es entender cómo se nutren mutuamente el derecho positivo dominante y el derecho indígena, para un verdadero ejercicio de la justicia, que es lo que esperan tanto la población indígena como la no indígena. Sin embargo, lo que indica la autora citada es que el pluralismo jurídico sigue siendo un desafío en México, porque en los hechos no se complementan, sino hay una tensión entre ambos, que es lo que podría ocurrir también en Bolivia.

Competencias, manejo de recursos naturales y presupuesto de la autonomía indígena originaria campesina

En la elaboración e implementación de los estatutos de la AIOC se debe reflexionar sobre las competencias que asumirán estas entidades subnacionales. Ello invita a la discusión respecto del tratamiento de los recursos naturales y el presupuesto.

Para este punto nos apoyamos en algunos artículos de la nueva CPE, que reconoce cuatro tipos de competencias, como se indicó líneas arriba. Cuando se habla de competencias, necesariamente se tendrá que hacer mención al principio de la gradualidad, qué implica que así serán asumidas poco a poco, de acuerdo con las capacidades institucionales de la AIOC. Si la autonomía indígena se va a implementar sobre la base del municipio, se supone que ya cuentan con cierta institucionalidad, la que se tendrá que aprovechar, mientras que en otros casos, donde no hay capacidades institucionales, se tendrá que implementar las competencias poco a poco.

Empero, esta conversión de municipio a AIOC trae confusión e interpretaciones falsas de algunos operadores políticos, que plantean que con esta conversión se va dar paso a la implementación de la autonomía del municipio indígena originaria campesina, cuando esta figura no contiene la nueva CPE, como hemos venido repitiendo en este artículo. A escala local solo hay dos vías para la administración política territorial: a) Autonomía municipal normal y corriente que conocemos hoy; y, 2) AIOC. No existe la figura de autonomía municipal indígena originaria campesina.

El otro peligro sobre el cual han venido advirtiendo algunos dirigentes del CONAMAQ, como se dijo con anterioridad: “no se trata de ponerle poncho al municipio”, sino que estas autoridades están planteando cómo se transforma verdaderamente el Estado colonial y neoliberal.

En todo caso, las diferencias entre autonomía indígena y municipio indígena van más allá de la simple nomenclatura: cuando hablamos de la primera, nos referimos al ejercicio de la libre determinación, que implica autogobierno con normas y procedimientos propios (no solo en los mecanismos de designación o elección); territorialidad propia, que supone derecho a la gestión sobre el territorio colectivo, el disfrute y el uso exclusivo de los recursos naturales renovables que en él se encuentran, y jurisdicción territorial en la que se ejerce el autogobierno indígena (CEDIB, 2009: 6).

En relación con los recursos naturales, la nueva CPE es clara, cuando afirma que estos están en manos de los pueblos indígenas originarios campesinos, que los administran en el caso de los renovales, mientras no sean contrarios a los derechos de terceros legalmente adquiridos con anterioridad a la aprobación de la nueva CPE. Esto queda explicado con las concesiones forestales, por ejemplo, que se encuentran en su gran mayoría en las tierras bajas, que ha sido también uno de los trece puntos de las demandas en la última gran marcha de las organizaciones sociales indígenas, durante los meses de junio a julio del año 2010.

En el caso de los recursos naturales no renovables, en particular los recursos estratégicos, como los hidrocarburos y minerales, los pueblos indígenas tienen el derecho a la consulta previa obligatoria, de buena fe y concertada, y sobre todo a la participación en los beneficios que genera y generaría la explotación de estos recursos dentro de los territorios indígenas.

El presupuesto es otro tema que preocupa a los operadores políticos y a la misma población indígena, porque estamos hablando de 337 municipios que funcionan hoy. Con la implementación de las AIOC, seguramente aumentará el número de gobiernos autónomos, solo hablando del nivel local —autonomía municipal y AIOC—. Esto con seguridad será un problema en relación con la distribución de los recursos económicos. La problemática pasa por el hecho de que los recursos económicos a escala nacional no se multiplican, pero las necesidades para asumir las competencias, sea por las autonomías municipales o por las AIOC, se van a agregar.⁷

7. El gobierno actual, por intermedio del ministro de Autonomías, manifiesta que será necesario plantear un pacto fiscal para redistribuir los recursos económicos entre los diferentes niveles de gobierno subnacionales.

Solo a manera de ejemplo: actualmente muchos municipios cuentan con recursos insuficientes para encarar proyectos importantes para la población. ¿Qué hace suponer que las autonomías indígenas van a asumir estas competencias que no fueron satisfechas por los municipios? Esto no niega que como autonomía indígena cuenten con otros recursos económicos, por ejemplo, de la cooperación internacional. De todas maneras, este punto invita a la discusión y el debate; por tanto, no deja de ser un desafío en la implementación de las AIOC de derecho en Bolivia.

Conclusiones

A continuación presentamos las principales conclusiones a que se llegó:

1. La autonomía indígena de hecho se sustenta hoy en aspectos que se pueden encontrar en muchas comunidades indígenas originarias campesinas; por ejemplo, la forma de elección de autoridades según normas y procedimientos propios, la gestión y el control territorial, las normas comunales propias, entre otras.
2. Las organizaciones sociales indígenas originarias campesinas tienen distintas percepciones y visiones respecto de la AIOC. El CONAMAQ y la CIDOB apuestan por la implementación de la AIOC, pero no así la CSUTCB, que sigue con la idea de la implementación de la autonomía del municipio indígena originario campesino, a pesar de que esta figura no existe en la nueva CPE.
3. La construcción e implementación de las AIOC de derecho implican un conjunto de desafíos. Entre otros, se debe pensar en la estructura y las autoridades, en el derecho indígena, en las competencias y los presupuestos. Se espera que la AIOC no solo quede en los papeles, sino que seamos testigos de verdaderos procesos de construcción e implementación de la AIOC de derecho. En caso contrario, solo sería nominativo el Estado plurinacional si se limitan las posibilidades de la real libre determinación de los pueblos indígenas y las naciones originarias, libre determinación que implica como base inicial la reconstitución de su territorialidad para reconstituirse como

Esto pasará por una revisión detallada del total de recursos económicos de que dispone el Estado. Porque el Estado deberá garantizar el artículo 305 de la nueva CPE, que, a la letra, dice: "Toda asignación o transferencia de competencias deberá estar acompañada de la definición de la fuente de los recursos económicos y financieros necesarios para su ejercicio".

naciones indígenas con sus propios parámetros de desarrollo, su propio contenido de gobierno, sus propias autoridades y sus propias normas y cosmovisiones.

4. El tema de los recursos naturales todavía sigue en debate dentro de las organizaciones sociales, porque, por una parte, siguen operando las empresas petroleras y mineras en sus territorios, y, por la otra, no dejan beneficios reales. En ese sentido la consulta previa obligatoria, de buena fe y concertada, todavía sigue siendo nominal.
5. Si bien el tema de las competencias ya está de alguna manera definido en la nueva CPE, y nuevamente mencionado en la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, no dejará de estar en la discusión y el debate en lo venidero, porque este tema tiene que ver con la asignación de recursos económicos para su funcionamiento. Creemos que esta va a ser “una espina en el zapato” para el gobierno indígena de Evo Morales.
6. Finalmente se debe indicar que el proceso jurídico no es igual que el proceso social y político que implica en los hechos la implementación de la AIOC de derecho. La implementación de la autonomía indígena no va a implicar automáticamente que la situación de los pueblos indígenas va a mejorar; esto será parte de un proceso social y político que tomará su tiempo. Algunos analistas indican que el proceso de implementación de las autonomías en lo jurídico implicará cinco, diez o veinte años, y el proceso social y político posiblemente tomará más tiempo, toda vez que estamos hablando de actores sociales que se mueven en función de intereses colectivos e individuales.

Bibliografía

- Ávila, Agustín (1997), “El camino futuro de la autonomía indígena: Regreso a la comunidad”, en Miguel Ángel Samano, Gerardo Gómez y Carlos Durand (coord.), *Cuestión indígena y coyuntura actual (Estudio de caso regional)*, México, Universidad Autónoma de Chapingo, pp. 15-26.
- CEDIB (2009), “Territorialidad de la autonomía indígena. Elemento fundamental en la construcción del estado plurinacional”, *Boletín del Centro de Documentación e Información Bolivia – CEDIB*, Bolivia Press, 5 de agosto, Cochabamba, CEDIB.
- Díaz, Floriberto (2007), *Comunidad, energía viva del pensamiento mixe Ayuujksënää’yën – ayuujkwënää’ny – ayuujk mëk’ajtën*, en Sofía Robles y Rafael Cardoso (comp.), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Fundación Tierra (2009), *¿Qué es la autonomía indígena originaria campesina?*, Cartilla 1 de 2, La Paz, Fundación Tierra.
- Geertz, Clifford (1996), *La interpretación de las culturas*, 7ª reimpr., España, Gedisa.
- Gómez, Magdalena (2002), “Derecho indígena y constitucionalidad”, en Esteban Krotz (ed.), *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, España, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa (División de Ciencias Sociales y Humanidades) y Anthropolos editorial, pp. 235-277.
- Kraemer, Gabriela (2006), “El derecho indígena y el sistema jurídico dominante. El caso de Oaxaca”, en David Cienfuegos, y María Carmen Macías (coord.), *Estudios en homenaje a Marcia Muñoz de Alba Medrano. Estudios de derecho público y política*, México, UNAM, pp. 257-277.
- Ledezma, Jhonny (2006), *Género: trabajo agrícola y tierra*, Quito, Abya Yala y CENDA.
- (2003), *Economía andina: Estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa*, Quito, Abya Yala y CEDEGES/UMSS, p. 206.
- (1998), *Análisis comparativo de la producción de variedades de papa nativas y mejoradas —Aynoqa Pukara—. Ciclo agrícola 1996-1997 (comunidad de Cuyupaya, provincia Ayo-paya)*, tesis de Economía, Cochabamba, Universidad Mayor de San Simón.
- López Fuentes, José (2005), *Derechos de los pueblos indígenas*, Cochabamba, Amics y Amigos de Anzaldo, Centro de Culturas Originarias Kawsay y Centro de Ecología y Pueblos Andinos.
- Plata, Wilfredo (2010), “De municipio a autonomía indígena: Los once municipios que transitan a la autonomía indígena originaria campesina”, en *Informe 2009. Reconfigurando territorios: Reforma agraria, control territorial y gobiernos indígenas en Bolivia*, Juan Pablo Chumacera (coord.), La Paz, Fundación Tierra, pp. 247-272.
- Regalsky, Pablo (2006), *¿Autonomías departamentales? Territorios indígenas originarios campesinos y democracia municipal: Ordenamiento territorial para el acceso y control social sobre los recursos naturales*, Cochabamba, CENDA, pp. 14. Disponible en: www.cenda.org. Consultado: 10 de diciembre 2007.

Disposiciones legales y proyectos de ley

- República de Bolivia (2010a), *Ley transitoria para el funcionamiento de las entidades territoriales autónomas*. Ley número 017.
- (2010b), *Ley marco de autonomías y descentralización*. Ley número 031.
- (2009a), *Constitución Política del Estado*. Ley número 3942.
- (2009b), *Ley del régimen electoral transitorio*. Ley número 4021.
- (2009c), *Decreto Supremo número 0231*.
- (2007), *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Ley número 3760.
- (2006), *Ley de modificaciones a la Ley número 1715 de reconducción comunitaria de la reforma agraria*. Ley número 3545.
- (2004), *Constitución Política del Estado*. Ley número 2650.

- (2000), *Convenio (número 169) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Ley 1257, La Paz, Defensor del Pueblo con apoyo de Ayuda Obrera Suiza - AOS, pp. 35.
- (1996), *Ley INRA*. Ley número 1750.

Periódico

Ojarasca (2010), suplemento mensual, número 160, agosto 2010, México, *La Jornada*.

Reapropiación de la cultura del pueblo mam y ejido La Hacienda del municipio de Bellavista, Chiapas

MARCOS GIRON HERNÁNDEZ¹

Introducción

Hablar de un proceso de reapropiación de la cultura, donde un grupo ha decidido por iniciativa propia, pero sobre todo revitalizar la cultura, es un tema controvertido debido a que pareciera un retraso el uso del concepto revitalizar, en este caso una cultura, la del pueblo mam, en el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, Chiapas, pueblo que, en su caminar histórico, ha sufrido múltiples cambios y transformaciones, debido a la manera violenta de mexicanizar a un pueblo diferente al hispanohablante en la región de la Sierra Fronteriza de Chiapas.

Uno de los objetivos que han llevado a realizar el estudio es conocer algunas experiencias de cómo en una comunidad surge la idea de reconocerse y de aceptarse como perteneciente a una identidad que se creía olvidada y perdida, una comunidad que hasta hace poco se encontraba marginada de toda atención de parte de las instituciones.

1. Maestro en Desarrollo Rural. UAM-Xochimilco, presidente del Centro de Estudios Indígenas Xojob Lum.

De manera que abordaré las diversas formas como dicho ejido fue construyendo su historia y cómo fue surgiendo una multiplicidad de respuestas a lo que se estaba analizando en torno a la identidad de dicho pueblo; asimismo, como resultado de ello, la urgente necesidad de realizar procesos de descolonización que no competen únicamente al pueblo mam, sino también a todos los pueblos originarios, sin caer en fundamentalismos o maniqueísmo, que lleven a una forma de idealizar o mitificar a los pueblos, sino más bien a crear una conciencia de la identidad y de la toma de decisión de un pueblo a su adscripción étnica.

Por ello es necesario hablar de una interculturalidad crítica que sienta las bases para que dicho proceso vaya generando sus propios mecanismos de discusión y análisis en torno a procesos identitarios en las comunidades y que estas se adhieran a ideas que vayan encaminadas a fortalecer las identidades de manera grupal, individual, familiar y comunitaria; para ello, la discusión gira en torno a cómo un pueblo vive un proceso de reconocimiento y de reapropiación de su cultura, y cómo la interculturalidad crítica es un concepto que debe servir para estudiar dichos procesos.

Antecedentes del pueblo mam de la Sierra Fronteriza. El pueblo mam, una breve historia del pasado de este pueblo

Se tiene poca referencia del municipio de Bellavista; sin embargo, se sabe que, antes de la ordenación territorial como municipio libre, era una ranchería conformada principalmente por pobladores de la cultura mam, denominada San Pedro Remate; actualmente se ubica en la región Sierra Fronteriza, en el estado de Chiapas.

Antes de la Conquista el territorio del pueblo mam se ubicaba desde la Sierra (lo que hoy corresponde a la frontera entre México y Guatemala) y abarcaba los municipios de Tapachula, Cacahoatán y Unión Juárez.

Antiguamente, los mames ocupaban una gran parte del altiplano guatemalteco y frontera serrana mexicana (...) los actuales departamentos de Huehuetenango y San Marcos (en Guatemala), así como los municipios de Motozintla, Mazapa de Madero, Cacahoatán, Unión Juárez y Tapachula.²

2. José Antonio Toriello Elorza (2005), p. 11.

Actualmente podemos identificar a los pueblos mames en los municipios de La Grandeza, El Porvenir, Bejucal de Ocampo, Bellavista, Amatenango de la Frontera y los municipios citados por Toriello.

En la conquista tuvo una participación digna ante las luchas con sus vecinos quiches, sin embargo:

...El señorío de los mames, cuya sede política estuvo en Zaculeu, cerca de Huehuetenango, fue uno de los pocos que asumió una posición de gran dignidad, y también de mucha colaboración con las otras comunidades nativas para enfrentar el avance conquistador hispano.³

Aún a finales del siglo XVIII se hablaba el mam; el porcentaje, cita Toriello era del 6.48% de hablantes de este idioma, con respecto a los demás idiomas como el cachiquel, que era del 30.17%, y el quiché, del 18.73%.

Después de la independencia, los mames guatemaltecos migraron a las montañas de la actual frontera con México, luego que el gobierno guatemalteco de Justo Rufino Barrios expropió las tierras comunales de la población indígena en Guatemala. Después de la firma de los Tratados de Límites entre México y Guatemala, la población mam quedó dividida por la nueva frontera política.⁴

Después de la independencia, Chiapas quedó anexada a México en 1824. En el proceso que siguió a la delimitación de la frontera hubo intereses de terratenientes tanto de un lado como del otro, de manera que, el 27 de septiembre de 1882,⁵ se definen finalmente los límites entre Guatemala y México.

Durante el proceso de la definición territorial, muchos pueblos originarios asentados en territorio chiapaneco mantenían una relación de trabajo.⁶ Aún hoy, en el ejido La Hacienda se mantiene una correspondencia con trabajadores provenientes de Guatemala; dichos trabajadores mantienen una relación con dicho ejido desde hace varias décadas, y en la actualidad se mantiene principalmente para la cosecha de café. Los que llegan a este ejido, mayoritariamente, son hablantes del idioma mam.⁷

En la definición territorial también se delimitaron los territorios de pueblos originarios, y los intereses de terratenientes extranjeros asentados en territorio

3. Op. cit. p. 17.

4. Op. cit. pp. 29-32

5. María Eugenia Reyes Ramos (2002), pp. 131-132.

6. Op. cit.

7. En una visita al ejido, pude percatarme de la presencia de un grupo de personas que hablaban el idioma mam, provenientes de Guatemala y que, según la versión de uno de ellos, tenían varios años de llegar al ejido y en algunas partes de Tapachula y Cacahoatán.

chiapaneco, ahora pertenecientes al territorio mexicano, y en Guatemala, fueron creando estrategias para proteger sus propiedades y a finales de la independencia fueron estos últimos los únicos beneficiarios de las políticas de la independencia.

A pesar de ello, las incursiones de pueblos originarios eran constantes en ambas fronteras, aunque el desplazamiento guatemalteco era conflictivo; sin embargo, lo interesante era que se tenía una visión de territorio y del conocimiento de los lugares de mayor producción de maíz,⁸ razón por la cual eran frecuentes las idas y venidas a territorio chiapaneco recién anexado al estado mexicano.

Los problemas para definir a los pueblos originarios asentados en dicho territorio de la franja fronteriza se agudizaron aún más después de la revolución. Principalmente, a los que hablaban un idioma diferente al español se los consideraba como guatemaltecos y no mexicanos.

Existen estudios realizados de un proceso devastador colonizante que se ha venido gestando en la región Sierra Fronteriza, del estado de Chiapas. "... La construcción de una nación moderna fundamentada en "tradiciones milenarias" impulsó políticas gubernamentales que convirtieron a los mames mexicanos simultáneamente en sujetos del "desarrollo modernizador" y en "objetos del patrimonio cultural" para la sala etnográfica del Museo Nacional de Antropología e Historia".⁹

Después de la revolución, bajo esquemas de una educación socialista, los derechos de los proletarios y el impulso de las políticas agrarias,¹⁰ la población mam de la región Sierra Fronteriza enfrentaba procesos integradores y la "llamada ley del gobierno",¹¹ que señala Hernández en su artículo sobre este pueblo, se implementaba sin miramientos en cada una de las comunidades del pueblo mam.

Los testimonios recogidos son compartidos por algunos pobladores del ejido La Hacienda, cuando uno de ellos señaló, en años anteriores "que los maestros prohibían que se hablara el mam; cuando escuchaban hablar ese dialecto, los castigaban, los ponían hincados con piedras para que no volvieran a intentar hablar el dialecto".¹²

8. Op. cit. pp. 133-134.

9. Rosalva Aída Hernández Castillo en *Anuario de Estudios Indígenas* vi (1996), p. 80.

10. Op. cit. p. 80.

11. Op. cit.

12. Testimonio de don Eligio Marroquín, ejidatario de dicho lugar, a principios de 2004.

El panorama que atestigua Hernández¹³ en el artículo problematiza lo que era en el pasado el pueblo mam. Se suponían procesos que colonizaron en pro de la modernidad y el desarrollo, pero finalmente no fueron los beneficiarios directos de los programas que se ejecutaron en dicha zona.

Hernández¹⁴ señala que los finqueros y dueños de las plantaciones de café fueron los beneficiarios directos de los programas gubernamentales;¹⁵ asimismo, las políticas agrarias protegieron a terratenientes y latifundistas, mientras que

...Los indígenas mames de la Sierra Madre se convirtieron en ejidatarios y pasaron a formar parte de un nuevo “campesinado reformado”.¹⁶ El estado los empezó a interpelar como campesinos y en los documentos oficiales de la década de los cuarenta no vuelve a hacerse referencia a su identidad cultural como indígenas mames.¹⁷

Pero las políticas de desarraigo continuaron, con una educación que obligaba a no usar el idioma, la vestimenta tradicional era quemada si era usada por este pueblo, los problemas de salud, como la oncocercosis o el “mal morado” que padecían, eran algunos de muchos males que aquejaban a la población.¹⁸

Aún cuentan algunos habitantes de dicho ejido el padecimiento de algunas personas con este mal, y que quedaban a merced de enfrentar la muerte sin la menor atención por las instancias de salud en el estado de Chiapas, que para ese entonces ya tenía alguna presencia en algunas partes de la región.

A pesar de ello, algunas brigadas llegaban cuando ya el paciente había fallecido.

Este mal mató a muchas personas, algunos solo así pasaban la enfermedad, otros aguantaban quién sabe cómo y lograron vivir, los que pudieron aguantar y tener suerte, las brigadas llegaban para llevarlos al hospital de Motozintla, eso decían entre las personas¹⁹

En cuanto a su religión, también se presentaban cambios para entonces, en entrevista realizada por Rosalva Aida Hernández a Xochitl Leyva, quien fue una de las iniciadoras del CIESAS Sureste, esta señalaba que:

13. Op. cit.,1996.

14. 1996.

15. Op. cit.

16. Hernández, 1996.

17. Op. cit. p. 84.

18. Op. cit. p. 85.

19. Testimonio de doña Julianita en el taller realizado el 19 de agosto en el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, Chiapas.

...En primer lugar mostramos que en el sur de México se había roto el monopolio de la iglesia católica, que ya no era la única religión ni la única iglesia. En segundo lugar, que había una gran variedad de ofertas religiosas que desbordaban las denominaciones de “evangélicas y protestantes”. Tercero, que la población aceptaba rápidamente esta nueva oferta debido a alteraciones profundas en su vida tradicional.²⁰

Medina reconoce estos cambios, a lo que le llama “protestantismo”.²¹

Las alteraciones no eran únicamente a la vida tradicional; uno de los motivos más importantes era, y aún continua siendo, la marginación y la exclusión como mexicanos a quienes habitaban en territorio nacional, como se ha señalado, sino también por las diversas políticas de mexicanización que se implementaron, de manera violenta, en esta región.

En la salud y la educación las transformaciones fueron profundas; en cuanto a la cultura, las alteraciones violentas que describe Leyva cambiaron drásticamente al punto de no realizar ceremonias ni rezos en los lugares que para muchos pueblos originarios se consideran sagrados.

Las diversas ideologías coloniales y también las religiosas cambiaron de forma abrupta las formas de vida de muchos habitantes de la Sierra, cancelando la posibilidad de la continuidad y la transmisión del conocimiento, debido a que mucho de esos saberes se han quedado en la memoria de algunos ancianos de las comunidades del municipio de Bellavista.

Por otro lado, las múltiples enfermedades, como la tos ferina, o en muchos casos el “mal” provocado por la brujería, dejaron de ser una práctica cotidiana dentro de las comunidades, debido a las alteraciones que sufrieron en el proceso de asimilación a la cultura dominante. Los cambios se reflejan de manera tanto individual como colectiva.

En la actualidad, en el ejido existen varias denominaciones religiosas, como testigos de Jehová, pentecostés, evangélicos..., menos católicos: los pocos que quedaron dejaron su religión y adoptaron otras; el testimonio de doña Sofía señalaba con tristeza que “para qué iba yo a creer en los católicos, si nunca salvaron a mis hijos que se murieron, solo Jehová Dios puede tener poder para eso, pero los católicos no saben llevar bien su religión”.²²

Ciertamente mostró amargura al recordar la muerte de sus hijos, que fallecieron cuando eran niños, por las enfermedades que en su momento fueron fre-

20. Xochitl Leyva Solano, Andrés Fábregas Puig (1995), p. 24.

21. Op. cit., p. 110.

22. Testimonio de doña Sofía Pérez, en pláticas anteriores sobre la razón por la cual dejó el catolicismo.

cuentes, como las señaladas con anterioridad y que destruyeron a la mayoría de la población.

La respuesta a dicho desenlace es también un síntoma de la marginación a que estaban expuestos muchos de los habitantes de esta región, si bien era necesaria la intervención de un médico, este no existía en la comunidad, nada más que algunos curanderos.

La cultura fue tomando otros derroteros, hubo vestigios muy lacerantes, exclusión, por el uso de una cultura diferente al hispanohablante, que poco a poco fue desapareciendo de la estructura social. El uso de la lengua y las prácticas culturales fueron asimilados como negativa en el interior de las mismas comunidades.

Hubo algunos intentos por “rescatar” la cultura mam, quedando únicamente reflejados en su folclor, que pudieran ser vistos en los museos, como el traje tradicional, quedando destinado al uso y admiración de lo que fue su pasado, pero el valor de sus tradiciones y saberes locales no fue sistematizado. Cuenta de ello es lo que algunas instituciones realizaron poco después, al intentar guardar en el museo los vestigios de la vestimenta de dicho pueblo.

La cultura del pueblo mam está destinada a quedar en eso, proyectos que financió en su momento el gobierno de Adolfo López Mateos,²³ en una sala museográfica, que en su momento buscó todo aquello que era representativo de la cultura mam.

Sin embargo, la pregunta sigue ahí: en estas condiciones, ¿es posible revitalizar la cultura mam? Ante el panorama anterior, solo queda lo que ahora son recuerdos de los pobladores y sus necesidades, pero en el presente estudio se muestran resultados que apuntan a la urgente necesidad de realizar procesos descolonizadores.

El municipio de Bellavista, Chiapas

La importancia de conocer la conformación del municipio es que ofrece un acercamiento a la composición original de sus pobladores en el plano cultural. El municipio se funda con habitantes en su mayoría básicamente pertenecientes al pueblo mame, los datos que se aportan son interesantes, debido a que, a partir

23. Op. cit. p. 100.

de 1887,²⁴ la mayoría de sus habitantes aún hablaba el mam, y la cultura de este grupo étnico era uno de los principales elementos que lo caracterizaban.

El municipio fue erigido en pueblo y cabecera municipal con el nombre de San Pedro Remate, por decreto del 21 de febrero de 1887, promulgado por Adrián Culebro, gobernador sustituto de Chiapas, población básicamente del grupo étnico mame. La formación del pueblo se hizo con los habitantes de la rancharía San Pedro Remate, del departamento de Comitán. En 1920, el gobernador Tiburcio Fernández Ruíz, jefe de la contrarrevolución en Chiapas, por conducto de la XXVIII Legislatura local, descendió tanto al municipio como al pueblo de San Pedro Remate al nivel de delegación del municipio de La Grandeza, y dos años después a simple agencia municipal. Sin embargo, con la venia de las autoridades de La Grandeza, el municipio de San Pedro Remate continuó con su antigua categoría, nombrando regularmente a sus autoridades. El 6 de junio de 1925, en un acto de justicia, se le restituye su categoría de municipio libre, por disposición de Carlos A. Vidal, gobernante en turno. De ese modo, a San Pedro Remate se le agregan las delegaciones de San Pedro, Los Cimientos y Las Chicharras. El 13 de febrero de 1934 cambia de nombre el municipio de San Pedro al de Bellavista.²⁵

Lo interesante de este dato histórico es en cuanto a las formas de una “aparente” desaparición de dicho pueblo en el municipio actual; “los mames mexicanos”, como los define Rosaldo,²⁶ están ahí, aunque su vestimenta, idioma, su religiosidad o su cultura, hayan casi desaparecido, pues a pesar de ello quedan algunos elementos que abordaré después.

No cabe duda de que las políticas que se implementaron y que aún persisten son el testimonio de una estrategia de Estado para desaparecer a las culturas que se encuentran asentadas en la región de la Sierra Fronteriza, donde los procesos han sido devastadores con la cultura de este y otros pueblos asentados en esta zona.

Primero, de manera velada, forzar a dicho pueblo a abandonar sus costumbres y tradiciones, la cultura, la religiosidad y el idioma, en un intento por mexicanizarlos. En cuanto a su religiosidad, Rosaldo señala; que su religión cambió de católica a presbiteriana o testigo de Jehová,²⁷ solo por mencionar uno de tantos casos que se dieron en la región Sierra Fronteriza.

Para el caso de la fundación del ejido La Hacienda, durante la visita a dicha localidad encontré una variedad de datos no exactos en cuanto a la conformación de la comunidad; en los diversos talleres realizados con el grupo de trabajo que se conformó (el cual abordaré más adelante), no se aportaban datos precisos

24. www.e-local.gob.mx/.../enciclo/chiapas/municipios/07011a.htm.

25. Op. cit.

26. Renato Rosaldo, 2001.

27. Op. cit.

en cuanto a la conformación del ejido y la fecha exacta de la fundación de dicho lugar.

Los pobladores del ejido La Hacienda aún recuerdan fechas de su incorporación al sistema ejidal, fechas confusas que confirmaré posteriormente, de la constitución del ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, Chiapas.

Según versiones de los habitantes de dicho ejido, en un taller realizado el 19 de abril del año en curso, esta localidad se fundó alrededor de 1917; otros afirman en el año 1902, otros que en 1936. Quizás sea uno de los primeros ejidos que se fundaron y que pertenecían al municipio de Bellavista (Hernández, 1996).

Recientemente, en un encuentro-taller realizado en el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, unos de los ejidatarios señaló que “los primeros pobladores llegaron en el año de 1866, vinieron de varios lugares de Bellavista, La Grandeza, Llano Grande”²⁸

En agosto de 2011 tuve la oportunidad de ingresar en los archivos de un ex comisariado ejidal, ya fallecido, uno de cuyos hijos me permitió tener en mis manos la copia de un documento de fecha 23 de diciembre de 1935, el cual señala, ante todo, dificultades que enfrentaban entre el ejido La Hacienda y el ejido de Chicomuselo;²⁹ se destacan también aspectos importantes:

1. Que se nombraba a La Hacienda como un poblado.
2. Que se llamaba campesinos a los posesionarios de dichas tierras.
3. Que enfrentaban dificultades con sus vecinos (ejido de Chicomuselo y La Hacienda).
4. Que habían tenido dificultades al nombrar a su agente municipal.
5. El temor de algunos ejidatarios de ser desposeídos de sus tierras.

La importancia del documento es la fecha exacta de la reunión, ya que ofrece un acercamiento a un tiempo en que los pobladores del ejido La Hacienda ocuparon dichas tierras, lo cual indica que fue antes de 1935, posiblemente la fecha que tienen es la de 1917, o quizás antes, 1902, con la información más actual, recabada en el encuentro realizado el 2, 3 y 4 de junio de 2011, señalaba un ejidatario, don Joel “...que en el año de 1866 llegaron los primeros pobladores a

28. Testimonio de don Joel, ejidatario de La Hacienda, en el evento realizado los días 2, 3 y 4 de junio de 2011, en dicho ejido

29. Archivo personal de don Eligio Marroquín (QPD), de cuyo documento ahora tengo copia impresa y digital para testimonio del estudio.

lo que es hoy el ejido La Hacienda”³⁰ Todo indica que dicha localidad se fundó en el año 1866, ya que don Joel recordó, en el encuentro realizado en las fechas antes señaladas, que era la fecha en que recuerda que sus padres que llegaron a habitar en esas tierras, ya que la resolución como ejido se dio de manera definitiva en otra fecha.

Ninguna de las fechas señaladas por los ejidatarios fue atinada en cuanto a la conformación del ejido y su fundación, fueron fechas imprecisas; lo interesante es el año en que llegaron a poblar dicho lugar, el cual coincidió con muchos de los ancianos que estuvieron presentes; lo demás solo fueron fechas que no sustentaron las conversaciones y algunas veces se afirmaron.

Como se verá enseguida, las fechas eran otras, pero, dada la importancia de los comentarios quedan ahí para un testimonio de un intercambio de opiniones que surgieron y que fortalecieron dicho estudio.

La conformación del ejido

El documento que avala la fundación del ejido es el *Diario oficial de la Federación*, bajo la denominación “del poblado de La Hacienda, municipio de San Pedro Remate, estado de Chiapas”.³¹ Actualmente su denominación es Bellavista, Chiapas, y cambió su designación al convertirse en municipio libre.

La resolución definitiva del actual ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, se dio el miércoles 23 de octubre de 1935.³² a través del *Diario Oficial de la Federación*, la solicitud se entrega el 12 de diciembre de 1917, se turna la solicitud el 26 de enero de 1918, y el primer censo se realizó el 28 de enero de 1918, se relacionaron primeramente 92 jefes de familia, poco después se corrigió dicha lista y quedó con 94 jefes de familia.

Los beneficiarios directos son 94 personas, quienes solicitaron la dotación de tierras nacionales y una fracción denominado “El Paraíso” propiedad del señor Dámaso Vera, lo cual se manifiesta en el *Diario Oficial* de dicha fecha. En total se dota a dicho ejido con la cantidad de 2,876-00-00 ha.³³

30. Palabras de don Joel Morales, uno de los ejidatarios de la localidad de estudio.

31. *Diario Oficial de la Federación*, información obtenida del Archivo Agrario Nacional y de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).

32. Op. cit.

33. Ver el plano definitivo y el plano del proyecto para la dotación de tierras del poblado La Hacienda, municipio de San Pedro Remate, Chiapas, hoy municipio de Bellavista.

Otro de los aportes importantes que surgieron han sido las versiones que se han vertido a lo largo de la investigación, como que el ejido se conformó por una diversidad de personas provenientes de varios lugares y de varios municipios de la Sierra, pero que compartían los mismos valores culturales y lingüísticos, lo cual se demostró en el evento señalado con anterioridad, realizado en el ejido.

Otro dato importante es que eran personas migrantes de otros lugares, dentro del mismo municipio, de algunos lugares aledaños a la cabecera municipal y de otros poblados fuera del estado de Chiapas, principalmente del país vecino, Guatemala. Las versiones emitidas por algunos ejidatarios afirman que los primeros pobladores provenían de distintas partes, lo cual se confirma con la versión de ellos mismos en el encuentro realizado el 2, 3 y 4 de junio del año en curso.

La mayoría de los habitantes que hoy conforman La Hacienda provenían de muchos municipios, como Bejucal de Ocampo, de algunos barrios de la cabecera municipal como Buena Vista, Minerva, Hidalgo, Independencia, o del municipio de Mazapa de Madero, del barrio Tucanaqui; algunos venían de Guatemala del Tacaná, a quienes llamaban tacanecos.³⁴

Lo interesante es de que estos habitantes no se reconocen como hablantes de algún idioma como el mam, o como pertenecientes a la cultura de dicho pueblo, ya que en la mencionada acta aparecen como *campesinos*, eso demuestra una forma definitiva de que obligaron a despojarse de su identidad y a olvidar sus orígenes, tanto culturales como lingüísticos, a estos nuevos pobladores, para que pensarán en el nuevo campesino reformado que describe Hernández, esos momentos en que serían campesinos y no hablantes o descendientes de una cultura maya.

En dicho documento se señalaban las dificultades que enfrentaban los ejidatarios en la posesión de las tierras que se les había otorgado. En este primer documento se señala, con la versión de uno de los ejidatarios, el temor de ser expulsados de las tierras en que se fundaba el nuevo poblado, debido a que dichas tierras pertenecían al municipio de Chicomuselo o ejido Chicomuselo, tal como lo señala el acta.

Por esa razón tenían dificultades para nombrar al agente municipal que los representaría en el municipio al que pertenecían, primero porque existía el temor de una desposesión de las tierras que ocupaban y que pertenecían a Chi-

34. Diagnóstico reflexivo participativo realizado el 18 de noviembre de 2009, en el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, Chiapas.

comuselo, ya que, al no haber una claridad en cuanto a la demarcación final del ejido, se tenía una dificultad para definir a qué municipio pertenecían los nuevos pobladores.

Entonces concuerda la versión de algunos ejidatarios de que las tierras que ahora poseen correspondían anteriormente a un terrateniente de nombre Dámaso Vera, y la confirmación de que anteriormente dichas tierras pertenecían al municipio de Chicomuselo, al cual pertenecía dicho personaje. La dotación del ejido se confirmará más adelante, debido a los archivos revisados en el Archivo Agrario Nacional, que dan una respuesta más contundente sobre el ejido.

Finalmente, la construcción de una escuela en dicho ejido había provocado un conflicto debido a la poca definición de las tierras, los límites territoriales y la falta de un conocimiento de la demarcación final del ejido. Posteriormente se dio dicha resolución, el 5 de junio de 1978 (plano 1).

La presencia de las personalidades y los interesados en la resolución del conflicto generado en ambos ejidos fue importante, ya que la presencia del presidente municipal de Chicomuselo y el jefe de la zona ejidal, así como los interesados, facilitó la definición de las tierras que ahora ocupa el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista.

En relación con la versión anterior, pertenecían al municipio de San Pedro Remate, departamento de Mariscal, para cualquiera de los casos que ocurrían en el municipio se turnaban, para la solución a sus demandas, al municipio de Comitán y no al municipio de Motozintla, que era el más cercano, salvo algunos casos en que se trasladaban a dicho municipio, por asuntos personales, y que fueran atendidos desde cualquier instancia de dicha localidad.

Proceso de asimilación en el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, Chiapas

Chiapas no es el único caso de colonización que continúa en pleno siglo XXI; existen casos en que aún se continúan implementando acciones que simbolizan conquistas en diversos espacios, modificando con ello lo que se llamó en un pri-



Fuente: Archivo Agrario Nacional. Plano 1

mer momento uno de los proyectos que se implementaron en Chiapas, a través del CIESAS Sureste, “Economía y cambio social en la Frontera Sur”³⁵

Las diversas políticas de integración, primero bajo un modelo de nación y después con la asimilación y la casi desaparición de la cultura, que se impulsa-

35. Op. cit. p. 7.

ron en la Sierra Madre de Chiapas, o la región Fronteriza, son hasta hoy día un espejo más de un proceso de desaparición de dicho pueblo, ya casi no se habla el idioma mam o tokiol, la mayoría de las tradiciones se han perdido y solo se recuerdan algunas fiestas y ceremonias que se hacían para celebrar el día de San Juan.

Se conservan algunos elementos, pero los pobladores en su mayoría se han “olvidado”, o ya no recuerdan su identidad como pueblo, apenas se reconocen como mames, y se sigue con la idea de que son campesinos, como en la época de gobierno de Adolfo López Mateos (solo por mencionar uno de tantos casos), pero no pertenecientes a un pueblo mam.

Existen elementos, como los que se han mencionado con anterioridad, que los identifican como provenientes del pueblo mam, lo cual es el resultado de un proceso de reflexión en la comunidad, principalmente con el grupo que se logró consolidar.

La forma de llegar a un acuerdo en la resolución de los conflictos es una manera de organización que se tiene en el seno de la comunidad, en que se ventilan en la asamblea. Por ello se deduce que aún conservan formas de vida que los identifican como pertenecientes a este pueblo.

La solución de conflictos en el ejido La Hacienda

La vía que tienen los ejidatarios para la resolución de sus conflictos es a través de la asamblea, que es la máxima autoridad para dirimir los problemas en el seno del ejido y fuera de él. Los siguientes documentos demuestran la forma como se solucionó un problema de incendio que comenzó en el ejido El Pacayal, municipio de Bellavista, que colinda con tierras del ejido La Hacienda, uno de cuyos ejidatarios sufrió lesiones graves por dicho siniestro:

El acta de fecha 04 de mayo de 1971³⁶ señala tres puntos importantes:

- a) Se reúnen los comisariados ejidales para analizar el origen del incendio ocurrido el 24 de abril de ese año, el cual se originó en el ejido El Pacayal del mismo municipio. En este punto, los comisariados ejidales llegan a un acuerdo: “...ninguno de los dos ejidos que representamos es responsable ni

36. Archivo personal, del cual obtuve una copia del excomisariado ejidal don Eligio Marroquín. (QPD).

acreedor a ningún delito por el incendio”. Asimismo, ignoran al sujeto que provocó dicho siniestro.

- b) Se cita a un persona para que declare sobre el origen de dicho siniestro, sin que este pueda aclarar sobre el caso, señalando que “...no se dio cuenta de quién pudo haber sido el que prendió el fuego”.
- c) Se presentó a una de las afectadas para que la apoyaran con recursos económicos mientras su esposo se recuperaba de las lesiones recibidas en el incendio.

Esta es una de las formas como se resuelven los conflictos; otra es el acta de asamblea celebrada el 18 de agosto de 1982, donde se trataron cuatro puntos importantes, entre los cuales se destaca la adhesión de una colonia al ejido La Hacienda. Pero también confirma lo dicho por uno de los ejidatarios, ya fallecido, sobre el maltrato que tenían algunas personas con profesores que llegaban al ejido.

El primer punto trata sobre un grupo de personas que desean pasar a formar parte del ejido y que se someten a las autoridades del ejido y están dispuestas a cumplir con *todas las obligaciones con este*. Dicha acta se refiere bajo los siguientes términos:

...declaran alta (ante) la reunión y expusieron el punto principal de dicha reunión en donde explicaron que un grupo de individuos, con su capacidad legal de ciudadanos del barrio “La Cañada”, pertenecientes a este ejido i (Y) van presentes personalmente ante ellos pidiendo su adhesión a este poblado, es decir, estar bajo la disposición de las autoridades de este lugar y cumplir con sus obligaciones de ciudadanos.³⁷

El segundo punto de dicha acta demuestra un intercambio de impresiones entre los ejidatarios de La Hacienda y los habitantes del barrio La Cañada, donde cada uno exponía los intereses de cada parte para integrarse a dicho ejido bajos las formas de convivencia que la primera exponía a los interesados para que su petición fuera aceptada.

En el siguiente punto se argumentan las razones para que fueran aceptados los habitantes del barrio La Cañada, para que formaran parte integrante del ejido La Hacienda; también exponen los problemas que se tenía con un instructor en dicho barrio:

37. Archivo personal.

Llevo tres años pidiendo al C. Presidente municipal que se nombrara agente municipal en nuestro barrio, para independizarnos administrativamente de este lugar, por el cual se nos concedió, y al mismo tiempo obtuvimos un instructor comunitario pero al principio de enseñanza a nuestros hijos, pero lamentamos que desde que se llevó a efecto la fundación de esto solo nos sirvió para problemas y conflictos hasta en estos momentos ha llegado al grado de golpearlos brutalmente.³⁸

En el primer caso se percibe la necesidad del barrio, al tener una clara intención de pertenecer a un ejido y depender administrativamente de él, debido a las gestiones que ya se habían realizado ante la autoridad municipal de ese entonces, pero también la petición ya había sido concedido por dicha autoridad, lo que fue señalado por uno de los asistentes a dicha reunión.

El otro análisis confirma lo dicho por el señor Eligio Marroquín (QPD), sobre los diversos problemas que se tenía con algunos instructores comunitarios que llegaban a la comunidad, que imponían sus decisiones y que, al no ser “entendidos”, muchas veces agredían a los pobladores: por ser “ignorantes” decía en una ocasión, pero ahora se entiende que era porque hablaban un idioma diferente al español. Como decía don Eligio “tuvimos que consultar los diccionarios para saber lo que nos decían y de esa manera aprendimos”.

Finalmente, los ejidatarios de La Hacienda aceptan la petición del barrio La Cañada y los vecinos de este acceden a las condiciones administrativas de los ejidatarios de La Hacienda, lo cual demuestra el crecimiento territorial del ejido por una parte, y por la otra la solución a una de las necesidades del barrio La Cañada que se adhirió al ejido; además manifiesta la capacidad de los ejidatarios para resolver sus problemas. Afortunadamente existen escritos como las actas de asambleas, que dan fe de los hechos ocurridos en el ejido.

El ejercicio y la defensa de la autonomía en el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista

Uno de los conflictos más sobresalientes en el ejido La Hacienda fue el que se generó a través de la petición de un grupo numeroso de ejidatarios, quienes solicitaron la ampliación del ejido; dicha petición fue resuelta, según el *Diario Oficial de la Federación* publicado el martes 17 de junio de 1958.³⁹ En dicha solicitud se busca beneficiar a 74 capacitados, lo que afecta a las fincas.

38. Acta de asamblea celebrada el 19 de agosto de 1982, archivo personal.

39. Archivo Agrario Nacional, copia certificada de fecha 30 de septiembre de 2011. Archivo personal

La petición para la ampliación se realiza con fecha 7 de enero de 1946; el problema se genera en dicho *Diario Oficial*, al señalar en el *visto* lo siguiente: “VISTO para resolver en definitiva el expediente de ampliación de ejidos solicitada por vecinos del poblado de Piedra Labrada, municipio de Chicomuselo, del estado de Chiapas”.⁴⁰

El problema se genera al dar el nombre de un poblado diferente y de un municipio diferente y que no coincide con el primer expediente de dotación de ejidos donde se benefician dichos pobladores del recién constituido ejido La Hacienda, publicado en el *Diario Oficial* con fecha 23 de octubre de 1936.

Dicho “error”, generó conflictos en el seno del ejido debido a que, aprovechándose algunos pobladores de él, se comenzó a generar una fuerte división. Los conflictos se acrecentaron y se desconocía a las autoridades ejidales y sus formas de elección; otro conflicto que se generó fue el “despojo” de tierras que se fueron denunciando y la Secretaría de la Reforma Agraria en su momento tuvo que asumir sus responsabilidades en ello.

La mayoría de los ejidatarios de La Hacienda luchó por defender el derecho que se tenía de pertenecer al municipio de San Pedro Remate, hoy Bellavista, y como lugar de reuniones ejidales en el lugar de costumbre, mientras que otros, que manifestaban pertenecer al poblado de Piedra Labrada, señalaban que el lugar de reuniones debería estar en este poblado, el cual pertenece al municipio de Chicomuselo, para lo que se tomaba como referencia el *Diario Oficial* de fecha 17 de junio de 1958.

Fueron tantos los roces que se generaron por la publicación de dicho diario que los beneficiados por dicha ampliación, en su momento, consideraron que se les había perjudicado en sus derechos y que había cuestiones políticas que no permitían la plena convivencia en el ejido. Uno de tantos hechos se manifiesta en el siguiente escrito, donde se solicitaba el reconocimiento de las autoridades ejidales y la respectiva elección de sus autoridades.

En un escrito dirigido al Director General de Derechos Agrarios, en la ciudad de México, de fecha junio 6 de 1975, por las autoridades ejidales del poblado La Hacienda, municipio de Bellavista, Chiapas, se señala:

Vista la indolencia del Ing. Vera Mora en estos menesteres campesinos, reiteradas veces nos hemos trasladado a esa Capital del Estado donde el Delegado nos informó que no ha recibido el

40. *Diario Oficial*, martes 17 de junio de 1958.

telegrama urgente datado el 13 de abril, por lo que espera que de México le ordenen lo que deba hacer.

Por otra parte, el 10 de febrero se efectuaron elecciones comisariales en nuestro ejido con intervención del Jefe de Zona Ejidal Volante quien fue comisionado en oficio 153 de fecha 6 de enero del presente año, pero el grupo que dirige el Jefe de Zona Ejidal en Chicomuselo quien responde al nombre de JORGE MONTESINOS UVALLE, efectuó otras elecciones y ahora es el caso que el propio Delegado duda de la validez de las mismas y para probar la legitimidad del principio de autoridad que ostentamos, exhibimos con este escrito copia del citado oficio 153, con la súplica de que se nos expidan las credenciales correspondientes y se haga saber al Delegado que sin demagogias fue comisionado para cumplir con su deber aunque la tierra tiemble y los cielos se caigan; sin proteccionismos paternalistas ni escudarse en pueriles comunicaciones como el contenido del oficio 07759 del que también enviamos copia para acreditar nuestro dicho.

Esperamos, señor Director, que haga usted valer nuestro derecho campesino, ya que es justicia lo que le estamos solicitando apoyados en los más elementales principios revolucionarios.⁴¹

Los que firman en dicho oficio son:

El Presidente del Comisariado Ejidal de la “Hacienda” Mpio. de Bella vista antes San Pedro Remate. CHIPS. PEDRO MARROQUÍN CHILEL, EL PRESIDENTE DEL CONSEJO DE VIGILANCIA: MODESTO GÁLVEZ Y SRIO. HIGINIO DÍAZ VÁZQUEZ.⁴²

Dicho problema fue el detonante de innumerables rencillas y violencia constante; a pesar de ello, los ejidatarios de La Hacienda hacen valer su derecho y exigen a las autoridades que se cumpla con el fallo de la primera Resolución Presidencial de fecha 27 de agosto de 1935 y publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 23 de octubre de 1935, como he señalado con anterioridad.

Para ello se giran oficios para que se reconozca al ejido como perteneciente al municipio de Bellavista y no al municipio de Chicomuselo. Uno de ellos es el que queda en el expediente 8162 recibido por la Secretaría de la Reforma Agraria, a través del Registro Agrario Nacional, sección de correspondencia, de fecha febrero 21 1979; en ello se manifiesta lo siguiente:

Remito a usted escrito fotocopia de fecha 26 de agosto de 1975, para que se dé usted perfectamente cuenta del grave error de personas mal intencionadas que aún todavía pretenden seguir engañando a las Autoridades Gubernamentales como a las Autoridades Agrarias queriendo hacer aparecer que Piedra Labrada es ejido, y que su Municipio es Chicomuselo, grave error, ya que la Resolución Presidencial dice textualmente EJIDO “LA HACIENDA”, Mpio. de Bella Vista, Estado de Chiapas, suplico que no se siga dando trámite legal a la Ampliación del Ejido con el nombre de Piedra Labrada, sino que se sigan los trámites correctos y no con falsedad, que se corrija el

41. Copia certificada expedida por el Archivo Agrario Nacional, el 30 de septiembre de 2011. Archivo personal.

42. Op. cit. Archivo personal.

nombre del Ejido, así como su municipio, y que el plano ante-proyecto de Ampliación también la consultoría lo corrija debidamente, fíjense perfectamente que ninguna correspondencia debe llevar sello que diga Piedra Labrada, quedando esta por lo tanto nula, sin valor y sin ninguna importancia.⁴³

La respuesta de la delegación de la Secretaría de la Reforma Agraria, Oficina Técnica de Tierras, emite un informe al Secretario de la Reforma Agraria y a la Dirección General de Derechos Agrarios, en la ciudad de México, en los siguientes términos:

Me refiero al telegrama número 6012 de fecha Ref.VII/205-E, girado por esa Dirección General de Derechos Agrarios y recibido en esta delegación el 23 de abril de 1975 referente al expediente de ejecución de la DOTACIÓN de ejidos del poblado de “LA HACIENDA” del municipio de San Pedro Remate (hoy Bella Vista de este estado), y examinando el contenido del mensaje citado, se ordenan tres cosas:- 1. Que la documentación que en lo sucesivo se elabore con relación a este poblado, se haga con el nombre de “LA HACIENDA” Municipio de San Pedro Remate (hoy Bella Vista) de este Estado, 2. Que para continuar el trámite de dicho expediente de ejecución se informa cuál de las dos actas de posesión es la buena porque existe una levantada el 8 de febrero de 1954 haciéndose el deslinde de forma parcial y la otra es de febrero de 1959, practicándose en esta ocasión un deslinde total, y 3. Señalar que el plano de ejecución las afectaciones que se hicieron al predio “El Paraíso” Propiedad del señor Dámaso Vera y a los terrenos nacionales, o sean 220 hs. de esta finca y 2656-00-00 hs. De terrenos nacionales.⁴⁴

El informe señala ante todo las deficiencias que se tuvo en la forma como se fueron dando los casos en el uso de un nombre de un poblado a otro. El error se justifica en

la copia de un papel carbón del oficio 707-2-85448 de fecha 16 de julio de 1956, girado por el Agente General de la Secretaría de Agricultura y Ganadería en Tuxtla Gutiérrez, Capital del Estado de Chiapas, cuyo original fue dirigido al C. Director General de Terrenos Nacionales en México, dice textualmente en su parte relativa... “Por necesitarse para resolver el expediente de Ampliación de ejidos del poblado “PIEDRA LABRADA” Municipio de Chicomuselo.⁴⁵

En dicho oficio el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización acepta que “es la primera vez que aparece el núcleo PIEDRA LABRADA como perteneciente al Municipio de Chicomuselo de este Estado”. El conflicto ya se había generado, debido a que se contaba con un supuesto borrador y con ello el acceso

43. Archivo personal. Copia certificada por el Archivo Agrario Nacional.

44. Copia certificada Archivo Agrario Nacional. Archivo personal.

45. Op. cit.

a intereses que después se volvieron políticos, tal como se señala en el oficio número 6 de fecha 6 de junio de 1975.⁴⁶

El error se atribuía a un papel carbón; a pesar de ello, los ejidatarios hacen valer el ejercicio de la autonomía y libre determinación: primeramente se asumen como pertenecientes al ejido La Hacienda, municipio de San Pedro Remate, hoy Bellavista, se defiende ese derecho y se le da seguimiento para que las autoridades de la Secretaría de la Reforma Agraria los reconozcan, según el *Diario Oficial de la Federación* de fecha 23 de octubre de 1935.

La misma dependencia reconoce el error y señala:

Al resolverse en segunda instancia el expediente de AMPLIACIÓN del poblado que nos ocupa, la Resolución Presidencial ampliatoria también cae en el mismo error al considerar al poblado beneficiado con el nombre de PIEDRA LABRADA del Municipio de Chicomuselo, Chis siendo el nombre correcto “LA HACIENDA” del municipio de Bella Vista, Chis.

Al publicarse la Resolución Presidencial que concede AMPLIACIÓN de ejidos al poblado de que se trata, en el *Diario Oficial de la Federación* número 39 de fecha 17 de junio de 1958, se hace con el nombre de Piedra Labrada del Municipio de Chicomuselo, Chis.

Como puede verse por lo anteriormente expuesto, la tramitación de la DOTACIÓN, se llevó a cabo con el nombre de “LA HACIENDA” Municipio de San Pedro Remate (hoy Bella Vista, Chis) desde la instauración del expediente en la Comisión Agraria Mixta del estado, hasta la ejecución virtual de la Resolución Presidencial dotatoria, pero a partir de la iniciación del expediente de AMPLIACIÓN de ejidos hasta la Resolución Presidencial ampliatoria, se tramitó con el nombre de “PIEDRA LABRADA” del Municipio de Chicomuselo, Chis.

De manera que para cumplir con la primera parte del telegrama que se hizo mención al principio del presente informe en lo sucesivo toda documentación que se elabore relacionado con este poblado se hará con el nombre de “LA HACIENDA”, suprimiendo definitivamente el nombre de “PIEDRA LABRADA” del Municipio de Chicomuselo, Chis.

A pesar de ello, se realizaron los planos del proyecto de ampliación del ejido, según el *Diario Oficial de la Federación* de fecha martes 17 de junio de 1958,⁴⁷ donde también, en su CONSIDERANDO SEGUNDO, párrafo segundo, aparece la relación de 74 beneficiados y los nombres de cada uno de ellos, a sabiendas del conflicto que se estaba generando con dicha Resolución Presidencial.

En el plano de la ejecución parcial siguiente del ejido, se refleja claramente las intenciones de dividir a los ejidatarios, asimismo se señala un nuevo discurso: poblado: Piedra Labrada, entre paréntesis “antes La Hacienda”, municipio: Chicomuselo, estado: Chiapas.

46. Op. cit. Archivo personal.

47. *Diario Oficial de la Federación*, martes 17 de junio de 1958. Archivo Agrario Nacional.

Los demás planos que se realizaron dejaron a un lado el “antes La Hacienda” y quedaron únicamente con el de Piedra Labrada, municipio de Chicomuselo, para con ello señalar que todas las gestiones se realizarían con dicho nombre: a pesar de los conflictos que se venían suscitando, se dio seguimiento a las peticiones de los pobladores de Piedra Labrada.

En el plano siguiente se refleja claramente las intenciones de dividir al ejido, a pesar de los conflictos que se estaban generando, se da seguimiento a las intenciones de los que supuestamente habían gestionado la ampliación del ejido (habitantes de Piedra Labrada) y, sobre todo, que también eso significaba dejar a un lado los trabajos comunitarios, y se aceptaba la pertenencia al municipio de Chicomuselo, el cual representaba, para el grupo disidente, otra forma de pertenencia a una adscripción diferente al municipio de Bellavista, Chiapas.

Un nuevo elemento que se inserta en los planos son las colindancias de San Caralampio, Lázaro Cárdenas y ejido Piedra Labrada, una superficie que no estaba considerada en el plano anterior, el cual corresponde a un monte con el 80% de temporal, tal cual aparece en el proyecto y el plano así lo señala. Esta es una de las ampliaciones que se dan a conocer poco después. Lo concerniente al rancho San Antolín “fue un ajuste de la ampliación. Para ello se comisiona al Consejo de Vigilancia, Juan Becerra Cruz, para sacar la documentación, el acta virtual y la hoja predial del ejido.”⁴⁸

La defensa del ejido

La organización de los ejidatarios de La Hacienda se hace evidente ante la posibilidad de perder la sede de las juntas y la pertenencia a un territorio que ya se había logrado en la gestión y que apareció en el *Diario Oficial de la Federación* el 23 de octubre de 1935.

Llega a oídos de los ejidatarios que no fue tomada en cuenta la primera solicitud en la gestión realizada ante la autoridades de la Secretaría de la Reforma Agraria, para la ampliación del ejido, sino se tomó en cuenta la petición de los pobladores de Piedra Labrada, y que se acreditó dicho error a un “papel carbón”, según informe de la misma dependencia.⁴⁹

48. Testimonio de don Joel Díaz el 1 de noviembre de 2011.

49. Op, cit.

De manera provisional, los de La Hacienda asistían a las reuniones en el poblado de Piedra Labrada, aún no sabían por qué bajaban hasta Piedra Labrada a realizar las juntas ejidales, cuando las reuniones debían ser en La Hacienda y no en el primero.

Por esta razón, existen las dudas y la necesidad de aclarar el origen del ejido, lo cual era importante para los pobladores de La Hacienda, para conocer a qué territorio pertenecían, debido a que las juntas se realizaban en el poblado de Piedra Labrada (hoy barrio del ejido La Hacienda) y tener un conocimiento real de las formas como se dio el proceso de conformación del ejido y el lugar donde se efectuarían las reuniones del ejido.

Varias veces se planteó ante la asamblea la necesidad de conocer, basado en documentos, dicha conformación; sin embargo

los pobladores de Piedra Labrada no querían que se diera a conocer dicho comienzo, para ese entonces había un señor de nombre Rafael López, quien dijo que se tenía que aclarar el nombre del ejido; este señor venía de una comunidad que se llama Las Tablas, vino al ejido como maestro, acá enseñó y se quedó a radicar, ya falleció y acá está enterrado, él nos vino a enseñar.⁵⁰

Hasta que, en una reunión en dicho poblado, deciden nombrar una comisión que se trasladara a la ciudad de México y se entrevistara con el secretario de la Reforma Agraria, para solicitar el plano definitivo del ejido La Hacienda, así como copia del *Diario Oficial de La Federación*.

La comisión llega a la ciudad de México y se traslada a la Secretaría de la Reforma Agraria; en dicha dependencia se entrevistan con el secretario de ella y exponen su demanda: Que se les expida el plano original del ejido y una copia del *Diario Oficial de la Federación* donde se dota a dicho poblado de las tierras que ahora ocupan.

Después de varios meses de gestión, en una asamblea ejidal, *se nombra al C. Joel Díaz Vázquez, para trasladarse, nuevamente, a la ciudad de México. La misión fue: recuperar el plano original del ejido y el Diario Oficial de la Federación; los recursos que se destinaron para dicho viaje fueron solventados por el ejidatario Pedro Marroquín Chilel,⁵¹ quien aportó la cantidad de \$2000.00 (dos mil pesos M/N), esto para la ida a la ciudad de México de los comisionados.⁵²*

50. Entrevista a don Amador Bravo, ejidatario de La Hacienda, el 1 de noviembre de 2011.

51. Entrevista a don Joel Díaz, el 1 de noviembre de 2011.

52.

Para los costes, los avecindados cooperaron, en aquel tiempo, con medio saco de café, equivalente a 30 kilos; los ejidatarios propietarios de terrenos cooperaban hasta con tres sacos de café, equivalente a 180 kilos, para los gastos que se realizaban a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Los gastos fueron por cada uno de los ejidatarios y avecindados, para las gestiones que se realizaron, para todas las comisiones, pero el recurso económico más importante los generó don Pedro Marroquín, quien también realizó el viaje a la ciudad de México y radicó ahí más de dos meses, hasta que presentó el plano a los pobladores.

Estando las personas en la ciudad de México, se entrevistan con el jefe del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, al cual exponen el caso del ejido; por mediación de este, se entrevistan con el secretario de la Reforma Agraria, quien a su vez instruye a uno del personal de dicha institución para que entregue copia del plano definitivo del ejido La Hacienda y copia del *Diario Oficial de la Federación* a los comisionados.

Por fin, se entregan los planos y la comisión se traslada al poblado, pero antes de llegar al municipio de Comalapa son interceptados por un grupo de habitantes del poblado de Piedra Labrada, quienes amenazaron al comisionado del poblado de La Hacienda para que no entregaran, ante la asamblea de ejidatarios, los planos que habían obtenido en la ciudad de México y que se olvidaran del asunto, ofreciéndoles dinero a cambio.

Muchas veces los comisionados fueron interceptados, pero no cayeron en las provocaciones que los de Piedra Labrada les ponían cuando los esperaban en el camino a Comalapa o al ejido.

Los conflictos eran muy fuertes, cuentan en el ejido que hasta hubo muertes por ese problema,

hubo una vez que se invitó al presidente municipal de Bella Vista a Piedra Labrada, en el camino a dicha localidad, algunas personas colocaron piedras en el camino para que no pasara el presidente de Bella Vista y en eso apareció una persona para retirar las piedras y de pronto alguien disparó y mataron a la persona de un balazo y se regresó el presidente municipal por otro camino para no sufrir otro ataque.⁵³

Pero el conflicto se acrecentaba; aún hoy día, los pobladores que aún no reconocen pertenecer al ejido La Hacienda y siguen con el interés de pertenecer al

53. Testimonio de don Amador Bravo, el 2 de noviembre de 2011.

de Piedra Labrada, municipio de Chicomuselo, tienen dificultades para la gestión de sus proyectos y el seguimiento de sus necesidades, debido a que, en los oficios que han presentado al comisariado ejidal de La Hacienda, señalan como poblado Piedra Labrada municipio de Chicomuselo, a lo cual se les niega el sello y la firma y se les dice: “vayan a Piedra Labrada, municipio de Chicomuselo, y que les sellen ahí sus solicitudes.”⁵⁴

Los planos que siguieron para la delimitación para la ampliación del ejido quitaron el nombre de “antes La Hacienda”, y quedó únicamente como Piedra Labrada, municipio de Chicomuselo, se pone de manifiesto la intención de dividir dicho ejido y mantener el conflicto entre los pobladores; a pesar de ello se fueron realizando los trazos para la ampliación del ejido, como se puede observar en los siguientes planos de ampliación.

En la práctica, este ejercicio de autonomía y libre determinación se ha realizado en este ejido, defendiendo su adscripción territorial, el cual no se había querido reconocer a pesar de tener los instrumentos legales que se tenían, como el *Diario Oficial de la Federación*; de esta forma, los ejidatarios defienden el instrumento legal que los reconoce como ejidatarios y poseesionarios de un nombre y pertenecientes a un municipio. Aunque no se menciona la pertenencia a un pueblo originario sí se señala, en dicho *Diario*, en la resolución TERCERA, párrafo segundo: “Las anteriores superficies pasarán a poder del poblado beneficiado con todos sus usos, accesiones, costumbres y servidumbre...”⁵⁵

En lo que corresponde al plano cultural, se acepta la cultura en cuanto se demuestra la importancia de las costumbres que dicho poblado poseía en aquel entonces, pero lo importante es precisamente la defensa del territorio que defienden los ejidatarios en la instancia de la Secretaría de la Reforma Agraria, que en su momento reconoce el error que se estaba cometiendo en contra de los poseesionarios de dichas tierras.

54. Palabras del comisariado ejidal actual en el ejido La Hacienda, municipio de Bellavista, señor Ebelio Calderón, al exponer ante la asamblea ejidal la solicitud de proyectos que necesitaban los habitantes de Piedra Labrada en fechas recientes.

55. Op. cit.

Los Acuerdos de San Andrés señalan:

La creación de un nuevo marco jurídico que establezca una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, con base en el reconocimiento de su derecho a la libre determinación y de los derechos jurídicos, políticos, sociales, económicos y culturales que de él se deriven. Las nuevas disposiciones constitucionales deben incluir un marco de autonomía.⁵⁶

En ello se refleja que las comunidades se encuentran realizando en la práctica su ejercicio de autonomía; este caso es uno de ellos, ya que defienden y deciden pertenecer al municipio de Bellavista, a pesar de los conflictos que se habían generado en el seno de la comunidad. Se aplica en este caso el concepto que se ha generado en los Acuerdos de San Andrés y que en ningún momento el gobierno federal ha cumplido.

En el presente estudio se pone de manifiesto la necesidad de reconocer a las comunidades como capaces de resolver sus problemas internos, como el caso antes señalado, cuando en su momento defendieron un derecho que les correspondía por ley y realizaron las gestiones ante el gobierno federal para la autorización de las tierras que ahora ocupan.

Otro de los aspectos importantes es la práctica de la autonomía que se pone de manifiesto en el seno de las comunidades o ejidos, según la figura que se tenga en cada una de ellas y las características que de ella deriven; dicha autonomía es parte de la cotidianidad en el seno de la comuna y su nivel organizativo, que le permite la toma de decisiones internas.

La interculturalidad crítica

Se crea como una hegemonía epistemológica⁵⁷ y de domino, de la cultura política que domina este país, pero que no surge de las propuestas de las necesidades mismas de la sociedad; su práctica la pone en evidencia, así como también su proceso que se desvirtúa de sus orígenes, como desde el gran debate de los Acuerdos de San Andrés en Chiapas, que ofrece una propuesta de sentar bases para un llamado diálogo que se realizó por la vía armada, pero que es una experiencia donde la interculturalidad es un hecho no únicamente histórico sino es

56. Aubry Andrés, Marcos Girón Hernández, César Meraz (2003), p. 52, párrafo 78.

57. Raúl Fornet-Betancourt (2009).

un proceso donde hubo las bases necesarias para un diálogo, frente a una cultura dominante y de poder hegemónico.

Es una muestra de un proceso donde se generaron las condiciones para un diálogo entre el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que fue de manera violenta, pero que se sentaron las bases para que se pudieran realizar procesos de una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado, de tal manera que es una de las experiencias más recientes para generar cambios y transformaciones, lo cual no se concreto en los Diálogos de San Andrés.

Encontrar el *ínter*, que vaya más allá del conocimiento,⁵⁸ para crear procesos no asimétricos ni de dominio, sino de un proceso cultural que permita la convivencia entre los pueblos de manera pacífica, haciendo posible una armonía que combata las desigualdades tan lacerantes que generan la pobreza en cada una de las comunidades de los pueblos originarios, sin exclusión alguna, es urgente para una nación que se reconozca no únicamente pluricultural y que avance hacia el reconocimiento de sus diversos procesos históricos y la complejidad de relaciones de dominio y de poder.

El *ínter* significa para Claros:

... el prefijo “*inter*” significa necesariamente una mutua relación entre culturas inicialmente separadas, es el momento en que dos o más culturas se encuentran y se comunican. En la medida en que se concibe a dichas culturas como portadoras de universos de sentido en los cuales cada concepto solo adquiere significado en relación a la cultura en la que aparece, es aquí donde surge el problema (...) de cómo pensar la comunicación entre culturas.⁵⁹

Quizás esa sea la utopía de una sociedad donde se puedan generar relaciones de respeto para un vivir en armonía, en un *lekil kuxlejal* de los tseltales, un vivir en armonía, un vivir bien, donde las resistencias sean tomadas en cuenta en un proyecto de nación, junto con aquellos que históricamente han sido excluidos y discriminados en todas sus formas, sociales, políticas, religiosas, culturales, económicas, y también iniciar una política de fortalecimiento y revitalización de sus saberes que ha tomado como estandarte la visión científica, en la búsqueda de un proceso de descolonización.

No existe, en Chiapas, en México, y desde las instituciones de educación intercultural, una interculturalidad crítica donde se realicen denuncias de las

58. Luis Claros y Jorge Viaña (2009).

59. Op. cit. p. 88.

condiciones actuales de los pueblos originarios, lo que demuestra las grandes distancias que hay desde el uso teórico del concepto hasta su práctica.

Es necesaria una interculturalidad donde se estudien procesos liberadores de los pueblos originarios y de la sociedad en general, donde el principio fundamental sea el ser humano en su emancipación, en una búsqueda del deber ser o por el ser,⁶⁰ en un vivir en armonía con la vida misma como primer principio básico sociocultural y ecológico.

La interculturalidad debe presentarse como "... la construcción de un espacio común entre universos culturales inicialmente separados".⁶¹ Es decir, que la existencia misma está condicionada por esos universos totalmente diferentes que se encuentran en los planteamientos excluyentes y universales, pero que nos respetan entre sí.

En la actualidad, el concepto intercultural en Chiapas, son acciones plasmadas de retóricas y falsos compromisos reales, que atienden más a las relaciones de poder y de la clase política que domina a esta nación, así como la presencia misma en el estado de Chiapas, es la continuidad de otro concepto que no se ha podido erradicar como el *muk'ul awalil* (mi patrón, soy dueño de, mi Dios, soy el esclavo de,..) es decir, el patrón sigue reinando en Chiapas y en las regiones importantes en el territorio nacional, compartiendo, este patrón, la continuidad de políticas capitalistas excluyentes de los pueblos originarios.

El exterminio de los pueblos sigue latente, el discurso usado siglos atrás no es ajeno al día de hoy en las comunidades. "A costa de muerte y destrucción, los europeos construyeron un mundo a imagen y semejanza del suyo, bajo el discurso 'civilizatorio' del progreso, idea que justificaba sus actos y encubría la lógica de todo imperio: la homogeneización de lo diverso".⁶²

Se comienzan a descontextualizar territorios; sufren modificaciones todos los elementos de pertenencia de los pueblos,

La conquista (...) marca el inicio de la expansión europea e inaugura un proceso de colonización que posteriormente se convertirá en una constante: la destrucción del medio autóctono, disminución o exterminio de los pueblos nativos, introducción de una biota europea y la repoblación pro europeos.⁶³

60. Algunas ideas que compartía en vida con Andrés Aubry; era una forma de saber hacer, hacer desde quién con quién, desde el cómo y el para qué. Es decir, tratar de hacer que el principio básico más humano es hacer sujeto al sujeto con sus capacidades.

61. Op. cit. p. 89.

62. César Carrillo Trueba (1991), p. 44.

63. Op. cit., p. 49.

El caso del mam en el ejido la Hacienda es uno de los ejemplos más destacados de la continuidad de la constante colonización de este pueblo y de los demás pueblos originarios de México y de Chiapas; las características son el desapego a su cultura, el uso del español como idioma de comunicación en el seno de las familias, dejando a un lado el idioma de sus antepasados.

La reciente interculturalidad en Chiapas es solo discursos de buena voluntad sin fundamentos, que no permiten generar una interculturalidad crítica, sino más bien es una estructura educativa lineal que se ejerce dentro de la institución y de ejes dominantes que no generan ese llamado diálogo, más bien, ahora los mestizos son los dominados y los que dominan son los indígenas, o si no, lo contrario, ahora los indígenas dominan a los que no son parte de ese indigenismo o, si lo son, dominan a los que tienen una mayor presencia dentro de la institución.

Ante todo, da la impresión de que la “descolonización” fuese un logro y un Estado que estaría a la vuelta de la esquina y que podría introducir e implementar, mediante decreto, cambiando los nombres de las calles, los apellidos de las indígenas y los indígenas, exigiendo bilingüismo a los funcionarios (...) Mientras que la matriz económica, política y social, pero sobre todo los esquemas mentales e introyectos psíquicos quedan enraizados la tan anhelada “descolonización” se convierte en algo de maquillaje y de folklore (...) que deja intactas las verdaderas relaciones de poder.⁶⁴

Dominación y continuidad de dominación dentro de lo que debería ser una institución que fomente, enseñe y forme a personas en el llamado “diálogo”,⁶⁵ pero sobre todo que se estudien y analicen bases concretas para generar condiciones de ese llamado diálogo, que permita forjar y sistematizar conocimiento dentro de las tantas diferencias; aún está lejano para el caso Chiapas y también lejana la organización de esos conocimientos bajo el concepto de la interculturalidad.

Una interculturalidad (y un “diálogo intercultural”) que no toma nota de esta situación de poder y asimetría va a ser cooptada e instrumentalizada rápidamente por el poder hegemónico y la “cultura” dominante, con el resultado de su “incorporación” al discurso dominante.⁶⁶

64. Josef Esterman (2009), p. 60.

65. Esterman hace una crítica de la interculturalidad actual, que no está a la altura de los desafíos y los retos que enfrenta dicho concepto, pero también señala la visión que debe tener una descolonización donde no se caiga en un “diálogo” de intereses, que es una de las trampas que tiene el concepto, que está más enfocado a una educación intercultural en general y no a una interculturalidad económica, cultural social, sino más bien el concepto se confunde de intercultural a multiculturalidad.

66. Op. cit. p. 64.

De esta manera se puedan generar, con las condiciones ya estudiadas y bien definidas, hacia una igualdad de derechos, las políticas que respeten las diferencias y se impulsen políticas de las diferencias culturales de la sociedad chiapaneca y mexicana, las cuales en la actualidad son muy distantes, así como al acceso de derechos, es una ausencia fatal de que adolecen los pueblos originarios.

La interculturalidad ha sido más un mero instrumento político mas no una respuesta a una necesidad social, al no permitir formas de participación, lo cual se refleja en la creación de la normal intercultural Jacinto Kanek y la Universidad Intercultural de Chiapas; ambos modelos obedecen a una lucha de poder entre los que defienden una educación indígena y una educación indigenista, se deja atrás una necesidad social sobre formas y bases para el respeto y un proceso de diálogo con las comunidades de pueblos originarios.

De manera que los elementos educativos interculturales no están acordes con la realidad de las comunidades de los pueblos originarios, no existe un modelo intercultural crítico que vaya a la búsqueda del fortalecimiento y la revitalización de los valores culturales y lingüísticos de los pueblos originarios.

El inter debe estar acorde con una revisión, primeramente de las condiciones del tránsito de una cultura a otra, que permita generar el diálogo y el respeto a las diferencias, en la búsqueda de una política que fortalezca la historia, el conocimiento, los saberes locales rurales, urbanos e indígenas.

No basta generar condiciones, sino estar insertados en procesos condicionantes donde no exista únicamente el reconocimiento, ni el respeto o la exclusión ,o eliminar la discriminación, sino más bien, como se da un proceso de un intercambio entre culturas que traspase el concepto de interculturalidad que vaya más allá de la universalidad del conocimiento y del pensamiento, generando alternativas desde los mismos procesos de traducción⁶⁷ que permitan crear opciones de vida digna en los pueblos.

La interculturalidad, como concepto, puede ser aplicada en un proceso de reapropiación y reconocimiento de la cultura; sin embargo, hasta hoy no ha habido un intento de apertura a la crítica del mismo concepto; en el caso mexicano, se han realizado acciones enfocadas a la apertura de universidades interculturales, pero que no generan el llamado “diálogo” como una forma de convivencia dentro de los pueblos, sino más bien son la continuidad de una educación

67. Luis Claros y Jorge Viaña (2009), p. 60.

formal e instrumentalizada, la que se dicta desde la centralidad y no desde las necesidades mismas de la sociedad.

La interculturalidad crítica: la denuncia, en Chiapas y en México, de la situación actual de los pueblos originarios no existe de parte las instituciones estatales, sino más bien desde las organizaciones sociales ajenas al Estado y que se han visto hostigadas constantemente.

Únicamente la vigencia de la colonialidad del saber⁶⁸ está presente en cada una de las acciones de las universidades creadas; en el caso de Chiapas, es la lucha de un poder y de relaciones asimétricas que no se han podido superar.

En el caso de la región de estudio, la pobreza y marginación son latentes; a pesar del discurso que se maneja, el municipio de Bellavista es uno de los casos donde se presentan las características de “pobreza” y un menor índice de “desarrollo humano”, por las abismales y distantes desigualdades, ausencias de derechos tan históricamente negados y la violencia ejercida en dicha región de la Sierra Fronteriza.

Conclusión

El pueblo mam, en el estado de Chiapas, se encuentra en un proceso de desaparición, no así su par en el país vecino de Guatemala, que se ha fortalecido y se encuentra consolidando tanto en su forma escrita como oral; un elemento importante es que se cuenta con las leyes a su favor, lo cual permite que sigan un caminar de fortalecimiento tanto en cultural como en lo identitario; existe una fortaleza encaminada a que dicho pueblo siga un caminar donde los vínculos comunitarios se fortalecen, tanto de manera grupal como individual, así como en el ámbito familiar, que es ahí donde la cultura y la identidad se fortalecen y se revitalizan constantemente.

Para el caso mexicano, empezar a realizar conciencia sobre la importancia del uso oral de la lengua es un paso importante; si esto se logra en el ámbito individual es posible caminar en lo familiar, donde la conciencia es parte importante para un proceso de revitalizar la cultura, comenzando por la parte identitaria, el sentido de pertenencia que en lo individual comienza, para poder incidir en la

68. Fernando Garcés V. (2009), p. 36.

parte grupal, lo cual se puede reflejar en lo familiar, y este si se consigue revitalizar en el ámbito comunitario.

Para ello, es necesario que en todos los ámbitos de gobierno se generen las estrategias necesarias para que, en el caso mexicano, se revitalicen las culturas de los pueblos originarios, así también que las leyes sean acordes con la realidad de cada uno de ellos, primeramente considerarlos con el estatus de sujetos, para que a partir de ahí sean los mismos pueblos quienes realicen las estrategias necesarias para las acciones que les conciernen como pueblos.

Por otro lado, teniendo las leyes a favor de los sujetos, pueden generarse los mecanismos y estrategias para que se consoliden condiciones necesarias para que los pueblos originarios sean los administradores y generadores de sus propios recursos, tanto materiales como para satisfacer sus necesidades sociales, económicas, culturales, ambientales.

Así, también cambiar conceptos paternalistas que en nada coadyuvan en el mejoramiento y el bienestar de las mismas comunidades de los pueblos originarios, hasta la idea de pobreza, que si bien existe en las comunidades de dichos pueblos, pero que realmente existe una larga ausencia de derechos que en nada han contribuido al bienestar de ellas.

Si los derechos que cada pueblo se cumplen, estas estarían en otros derroteros, lo cual se debe exigir y plantear ante las instancias correspondientes, la autonomía de los mismos, no se puede observar únicamente en la cotidianidad, sino también en muchas de las tomas de decisiones como las que se han planteado con anterioridad.

Para ello, una de las herramientas para poder generar las estrategias necesarias será un proceso muy amplio de descolonización con un enfoque intercultural crítico que permita que los pueblos originarios adquieran el status de sujetos de derecho.

Dicha interculturalidad crítica se enfocaría en las denuncias constantes del incumplimiento de las normas que los estados adopten en beneficio de los pueblos, además de consolidar una crítica descolonizante fortaleciendo condiciones de diálogo y de respeto entre los pueblos, de tal manera que se permita ir en un proceso de cambios que respeten las condiciones generadas y los elementos indispensables para dialogar de una manera transversal sin abuso de poder o de unilateralidad.

Bibliografía

Archivo agrario nacional

Aubry, Andrés; Girón Hernández, Marcos y César Meraz (coord.) (2003), *Los Acuerdos de San Andrés* (ed. bilingüe), México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas (Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas) - Secretaría de Pueblos Indios.

Carrillo Trueba, César (1991), "La conquista biológica de América", *Ciencias*, núm. 23, julio, UNAM.

Claros, Luis y Jorge Viaña (2009), "La interculturalidad como lucha contrahegemónica. Fundamento no relativista para una crítica de la superculturalidad", en *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, La Paz, Bolivia, III-CAB, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración.

Diario Oficial de la Federación, información obtenida del Archivo Agrario Nacional y de El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR).

Esterman, Josef (2009), "Colonialidad, descolonización interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural", en *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, La Paz, Bolivia, III-CAB, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración.

Fornet-Betancourt, Raúl (2009), "La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural", en *Interculturalidad crítica y descolonización*, La Paz, Bolivia, III-CAB, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración.

Garcés V, Fernando (2009), "De la interculturalidad como armónica relación de diversos a una interculturalidad politizada", en *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*, La Paz, Bolivia III-CAB, Convenio Andrés Bello, Instituto Internacional de Integración.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (1996), "Entre la modernización y el museo: la construcción etnográfica de la cultura mam (1933-1968)", *Anuario de Estudios Indígenas*, VI, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Leyva Solano, Xochitl y Andrés Fábregas Puig (1995), *La antropología del sur. Contribución testimonial*, México, gobierno del estado de Chiapas y UNICACH.

Reyes Ramos, María Eugenia (2002), *Conflicto agrario en Chiapas: 1934-1964*, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Universidad Autónoma Metropolitana.

Rosaldo, Renato (2001), "Prólogo", en *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS.

Toriello Elorza, José Antonio (2005), *Los mames, monografía*, México, Gobierno del estado de Chiapas.

*Patrimonio biocultural, saberes y derechos
de los pueblos originarios*
se terminó de imprimir en septiembre de 2012
en los talleres de Ediciones de la Noche
Madero # 687, Col. Centro
Guadalajara, Jalisco, México.
El tiraje fue de 1,000 ejemplares.

www.edicionesdelanoche.com